University of St. Michael's College
3 1761 08051786 5

Libraires,
E SAINT VINCENT,
MONTREAL.

ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY

REVUE

DES

SCIENCES ECCLÉSIASTIQUES

IMPRIMATUR :

Atrebati, die 20 Janv. 1863.

† P.-L., *Episc. Atrebatensis, Bolonien. et Audomaren.*

REVUE

DES

SCIENCES ECCLÉSIASTIQUES

DIRIGÉE

PAR M. L'ABBÉ D. BOUIX.

Ubi Petrus, ibi Ecclesia.

SAINT AMBROISE.

TOME SEPTIÈME.

4e Année. — 1er Semestre.

ST. MICHAEL'S COLLEGE LIBRARY

ARRAS :
LIBRAIRIE ROUSSEAU-LEROY, ÉDITEUR,
(BUREAUX DE LA REVUE)
rue St-Maurice, 26.

PARIS :
CHEZ MM. GAUME FRÈRES ET DUPREY,
LIBRAIRES-ÉDITEURS,
rue Cassette, 4.

1863.

REVUE

DES

SCIENCES ECCLÉSIASTIQUES

PHILOLOGIE ET RÉVÉLATION.

Sixième article.

XIV.

Puisque la philologie est impuissante à nier l'unité originelle du langage, puisque, par le fait de Babel, la diversité actuelle des langues a succédé à l'unité du commencement, il est permis d'étudier la langue primitive, non qu'elle se soit conservée et qu'on puisse aujourd'hui en retrouver les traces, mais parce que les données scientifiques et les données de la Révélation nous permettent de conjecturer en quelque manière quels ont dû être les caractères de cette langue à jamais disparue. En bornant nos études aux caractères de la langue primitive, nous évitons l'écueil qui a empêché plusieurs philologues d'atteindre le but qu'ils se proposaient. On a voulu retrouver la langue primitive. On a supposé que, même après l'évènement de Babel, elle a pu se conserver au milieu d'un

peuple privilégié et restreint. La Révélation se tait pleinement à cet égard, et s'il était loisible de risquer les conjectures qu'elle semble autoriser, on pourrait dire que la Révélation ne permet guère de supposer un pareil fait. La manière dont Moïse explique l'évènement de Babel laisse peu de place à une opinion qui changerait, pour ainsi parler, la nature de ce miracle. Si la langue primitive se fût conservée au sein d'un des peuples formés à Babel, on comprendrait difficilement que les autres hommes n'aient pas pu l'entendre et s'entendre par conséquent entre eux. Il faudrait dire que Dieu leur a fait perdre la mémoire, en même temps qu'il donnait un libre cours à la subjectivité par laquelle ils formaient d'autres langues, et ce n'est pas ce que dit Moïse. Aussi nous est-il permis de regretter que les efforts de la philologie comparée aient porté directement sur la langue primitive, que l'on voulait retrouver, au lieu de porter sur la question préalable des caractères de cette langue. Nous bornerons à cette étude l'objet de notre travail. Cependant, comme une opinion antrefois fort répandue (1), et qui compte encore aujourd'hui quelques

(1) Nous trouvons cette opinion clairement formulée dans les deux Talmuds de Babylone et de Jérusalem : והווא כל דרויא דארעא לישן חד וממלל חד ועמא חדא ארום בלישן קודשא הוו ממללין דבה אתברי עלמא מן שרויא *Et erant omnes homines terræ lingua una et loquela una et populus unus, quoniam lingua sancta erant loquentes, in qua creatum est sæculum a principio.* De même Jarchi et Aben-Ezra : ש" א" הוא לשון הקדוש. Saint Jean Chrysostôme (*hom.* xxx. *in gen.*) : Αὐτὸς ὁ Ἑωερ ἔμενε τὴν αὐτὴν ἔχων διάλεξιν ὅνπερ καὶ πρότερον, ἵνα καὶ τοῦτο σημεῖον ἐναργὲς γένηται τῆς διαιρέσεως. Saint Augustin (*De Civ. Dei* l. xvi, cap. 11) : *Quæ lingua prius humano generi non immerito creditur fuisse communis, deinceps hebræa est nuncupata.* Quant à saint Jérôme, il dit simplement : *Linguam hebraicam omnium linguarum esse matricem* (Comm. in Soph. C. 3. Cf. Orig. in Num. hom. xi), paroles qui pourraient s'expliquer dans le sens que nous avons donné au récit mosaïque de la confusion des langues.

partisans (1), prétend retrouver dans l'hébreu la langue primitive, il est bon de nous arrêter quelques instants à la discuter. Un coup d'œil sur l'organisation de l'hébreu peut nous mettre sur la voie des recherches relatives aux caractères qui, dans l'opinion d'un certain nombre de savants, ont dû être ceux du langage primitif.

Ce qui a conduit les pères de l'Église à penser que l'hébreu était la langue primitive, c'est que dans l'hébreu seulement la valeur des noms des premiers hommes se retrouve telle que l'explique l'Écriture. Telle est la pensée du vénérable Bède lorsqu'il écrit : *Prima lingua fuisse generi humano Hebræa videtur in eo, quod nomina cuncta, quæ usque ad divisionem linguarum in Genesi legimus, illius constat esse loquelæ* (2). Mais ce fait par lui-même ne démontre absolument rien. Il est à regretter que, depuis deux mille ans, on n'imite pas Moïse, et qu'en traduisant son livre on ne conserve pas à chaque nom sa signification étymologique de façon qu'elle se retrouve dans la traduction. Ce ne serait pas toujours facile, il est vrai; et si les langues synthétiques pouvaient se prêter à ces formations de mots, les langues analytiques y répugneraient positivement. Dans ce dernier cas on aurait recours à des périphrases que l'on inscrirait dans le texte, comme l'a fait Moïse, par manière d'explication.

On trouve dans un autre auteur une seconde raison pour laquelle on a pensé que l'hébreu était la langue primitive. Il dit à propos du ch. II, v. 15 de la Genèse : *Ex hoc videtur, quod nomina animalium, prout apud Hebræos vocabantur, fuerunt eadem, quæ et tempore Adæ. Ex quo etiam patet, quod lingua Adæ Hebræis mansit* (3). A quoi on peut encore répondre avec Grotius : *Nomina propria Adami, Evæ et cætera*

(1) Molitor, *Philosophie der Weltgeschichte* 2 Aufl. Münster, 1857. 1. Bd.

(2) *Comment. in Gen.* ad h. l.

(3) Thomas angl. *Postilla super Gen.*, ad Gen. 2,19.

hebraico sermone a Mose expressa Hebræorum causa sunt eodem significatu, qui in primæva lingua fuerat (1) ; ou bien avec Huet : *His addo vulgatæ scripturæ interpretis exemplum, qui istud exponens : hæc vocabitur* אשה, *quoniam* מאיש *sumpta est, eamdem originationem nominibus latinis expressit : hæc vocabitur virago, quoniam de viro sumpta est. Isaacum, cujus nomen hebraice risum sonat,* γέλωτα *appellat Alexander Polyhistor. Esau, cui et Edom, h. e. Rufo nomen fuit, Erythrus a Græcis dictus est, etc.* (2).

Cette tradition, quoique erronée, n'en a pas moins été constante pendant de longs siècles : or, c'est le propre de semblables traditions, de n'être pas complètement dénuées de fondement, quelque inexactes qu'elles soient en elles-mêmes. La philologie comparée n'a pas toujours été cultivée avec le soin que lui accorde notre époque. Une idée vague et confuse sur les caractères de la langue primitive, la constatation de plusieurs de ces caractères dans l'hébreu, telle est à notre avis l'origine de cette tradition et la cause de la faveur qu'elle a longtemps obtenue. On remarque, par exemple, que le nom des organes est dans toutes les langues exprimé par des sons que l'on profère au moyen de ces organes, la bouche, les lèvres, le gosier, les dents, le nez. Ces sons ont sans doute été l'objet d'une préférence, parce qu'ils étaient de nature à indiquer un rapport organique, symbolique, ou comme l'appelle Steinthal, pathognomique entre l'idée et la réalité que l'on a voulu représenter. Le mot, en effet, est la représentation de l'idée appréhendée ou conçue, et non de la réalité. Mais si l'on peut former des mots dans lesquels la réalité apparaisse avec certains de ses caractères, la langue qui en résultera sera une langue bien plus parfaite que celle qui n'offrirait pas les mêmes ressources. Toutefois, dans les langues perfectionnées, un

(1) Hugo Grotius, *annot. ad Gen.* XI, 2.

(2) Huet, *Dem. Evang. Prop.* IV. Cf. Clerici *Prol. in Pent. Diss* I, *de ling. Heb.*, par. 11.

système conventionnel a suppléé à ces relations symboliques entre les mots et les réalités qu'ils désignent. A mesure qu'on s'éloigne du berceau des langues, on voit le rapport conventionnel absorber la relation naturelle. On en conclut que cette langue se rapproche davantage de la langue primitive, dans laquelle les rapports naturels sont plus sensibles et les rapports conventionnels moins fréquents. Il n'y a pas loin de là à dire que l'hébreu est la langue primitive. Dans sa fausseté cette proposition ne laisse pas de révéler la persuasion de l'humanité qui la formule relativement aux caractères de cette langue, et c'est tout ce que nous cherchons en ce moment. L'hébreu, en effet, semble atteindre ce but avec une perfection sauvée du langage primitif. Tout un ordre de faits observés dans cette langue et dans les mots qui la composent permet de découvrir une relation entre les mots et les réalités qu'ils expriment, les formes logiques et les catégories logiques de la pensée, qui se rapproche beaucoup de l'union de l'âme avec le corps et des faits qui en résultent.

M. Renan avoue lui-même que « le système grammatical « des Hébreux sent l'enfance de l'esprit humain et qu'il est « permis, sans tomber dans les rêves de l'ancienne philologie, « de croire que les langues sémitiques nous ont conservé, plus « clairement qu'aucune autre famille, le souvenir d'un des « langages que l'homme dut parler au premier éveil de sa « conscience » (1). Il est conduit à cette conclusion par des considérations d'un grand intérêt sur la manière dont l'hébreu exprime les sentiments de l'âme, par les mouvements organiques qui en sont ordinairement le signe, et par l'expression sensuelle que reçoivent les idées abstraites. « Il faut admettre, « dit-il ailleurs, chez les premiers parlants un sens spécial de « la nature, qui donnait à tout une signification, voyant l'âme « dans le dehors et le dehors dans l'âme. Ce serait un vrai « malentendu de considérer comme un grossier matérialisme,

(1) *Histoire gén. des langues sém.*, p. 24.

« ne comprenant, ne sentant que le corps, l'état sensitif où « vécurent les créateurs du langage : c'était au contraire une « haute harmonie, grâce à laquelle l'homme voyait l'un dans « l'autre, exprimait l'un par l'autre, les deux mondes ouverts « devant lui (1). » Il ne faudrait cependant pas croire que cette propriété soit exclusive aux langues sémitiques. Dans aucune langue il n'y a des expressions immédiates pour les idées suprasensibles. Comme l'observation nous montre dans ces mots l'image sensible qui a servi à les former, ainsi l'habitude nous apprend à leur appliquer les idées qu'ils expriment : convenance, dépendance, ressemblance, etc. — Même dans l'ordre sensible, il est des réalités qui sont désignées par l'analogie qu'elles ont avec des réalités du même ordre. C'est ainsi que nous parlons des pieds d'une table, des flancs d'une montagne, d'eaux vives, de couleurs pâles, etc. Or, dans bien des cas, ces expressions métaphoriques renferment en même temps une métaphore phonétique qui indique l'intention bien arrêtée de créer pour l'objet de la pensée des mots qui produisent sur l'ouïe des impressions analogues à celles que l'objet exprimé a produites sur l'âme. C'est donc là une tendance qui se révèle chez les créateurs du langage, à se servir de la signification pathognomique des sons, pour compléter et perfectionner, par une valeur organique, la puissance d'exprimer, qu'ils reconnaissent à certains mots.

Toutefois, dans les langues perfectionnées, on s'est ordinairement affranchi des lois de cette harmonie naturelle du langage : il est rare qu'on en ait tenu compte, soit parce que la signification naturelle des sons, qui en était le principe, a été méconnue, soit parce que l'harmonie de l'homme et du monde a été fatalement troublée. Une autre cause a pu produire aussi ce résultat : c'est la nécessité de faire céder les métaphores phonétiques devant les métaphores logiques, et la substitution des métaphores d'idées aux métaphores com-

(1) *Origine du langage*, pp. 130 et 131.

plexes de sons et d'idées. Il n'en est pas moins vrai que plus une langue se rapproche de son état primitif, plus elle est ancienne et informe, plus aussi la signification organique des sons apparaît comme principe préformateur, et toutes les formations dans lesquelles on découvre encore aujourd'hui un rapport entre le son et l'idée sont des restes d'une période historique du langage. « Dans la langue primitive, dit Heyse, « tout est organique, c'est-à-dire compénétration complète du « son et de l'idée (1).» Telle est aussi l'opinion de Steinthal (2). Il est vrai que quelques auteurs modernes, Benfey par exemple (3), ne veulent pas admettre cette relation organique, à cause de l'insuffisance des moyens historiques qui pourraient servir à la constater : ils font de cette question une question réservée pour le moment. Toutefois, ces exceptions, et la manière dont elles se formulent, ne sauraient nous empêcher de reconnaître que dans la pensée de la philologie ancienne et moderne la langue primitive a dû avoir pour caractère une relation organique entre l'expression phonétique de l'idée et l'idée elle-même. Comme ce rapport est surtout sensible en hébreu, on comprend que l'on ait pris pendant longtemps l'hébreu pour la langue primitive (4).

(1) *Sprachwiss.* S. 209.

(2) Steinthal, *Zeitschrift für Vœlkerpsych. und Sprachwiss.* I. S. 424.

(3) Benfey, *Skizze* S. 40.

(4) Dans les passages que nous avons cités de M. Renan, on remarquera une tendance à déprécier les ressources et les qualités de la langue hébraïque. Le professeur d'hébreu du Collége de France redressera ces erreurs du membre de l'Institut. Nous n'aimons point, par exemple, ce parallèle entre les langues ariennes et les langues sémitiques où on lit : « Les langues ariennes nous transportent tout » d'abord en plein idéalisme et nous feraient envisager la création de » la parole comme un fait essentiellement transcendant. Si l'on ne con- » sidérait, au contraire, que les langues sémitiques, on pourrait croire » que la sensation présida seule aux premiers actes de la pensée hu- » maine et que le langage ne fut d'abord qu'une sorte de reflet du » monde extérieur. » M. Renan aurait dû se laisser mieux inspirer

XV.

La philologie profane nous a dit dans ce qui précède tout ce qu'elle enseigne au sujet de la langue primitive. La Révélation va encore une fois confirmer ses données, les développer et les compléter.

Le premier homme s'est manifesté dans son langage: une étude sur son état primitif peut permettre d'apprécier quels ont été les caractères de la langue primitive. C'est la Révélation qui nous conduit : elle s'unit au sens commun pour nous empêcher de penser que l'homme ait jamais été dans un état d'imperfection qui le distinguait peu des animaux. Dans le sein de l'Église, un passage mal compris de saint Irénée (1) a laissé croire à quelques auteurs qu'Adam avait été créé dans l'état d'enfance, et que ses facultés étaient comme une table rase qu'il était réservé à l'expérience de remplir. La saine théologie enseigne que l'homme est sorti parfait des mains de son auteur, pourvu de toutes les connaissances naturelles possibles et enrichi des dons surnaturels qui le rendaient créé à l'image et à la ressemblance de Dieu. Les connaissances naturelles qu'il possédait lui étaient nécessaires à cause de l'état exceptionnel dans lequel il se trouvait. Il fallait qu'il connût l'essence des choses, qu'il la connût d'une manière claire et sûre. Ses facultés n'étaient ni contrariées, ni affaiblies par l'influence du corps, dont la réaction est en nous si violente, parce que le corps et l'âme étaient en lui dans une harmonie parfaite. Il était le plus grand savant dans tous les ordres que

par Herder, qu'il cite du reste dans son livre sur l'origine du langage. Un professeur d'hébreu de la faculté de théologie de Lyon aurait aussi pu lui indiquer tout ce qu'il y a de précieuses compensations dans la pauvreté même de l'hébreu et de beautés cachées sous ses défauts apparents. (*Études littéraires sur les poètes bibliques*, par l'abbé Plantier, 2e leçon.)

(1) *Adv. Hær.* IV, 38.

la terre ait jamais porté : ses inductions étaient instantanées, ses déductions naturelles et promptes. La perfection de sa nature et les dons surnaturels qui l'avaient ennobli en faisaient l'homme parfait, l'homme par excellence (1).

Cela posé, nous pouvons nous faire une idée de ce qui a constitué le langage primitif au paradis. Parlons d'abord de la matière de cette langue, des mots du premier homme et de leur puissance de signification. Ses mots étaient comme les nôtres des expressions phonétiques de ses idées : mais c'est-là tout le principe de ressemblance qui existait entre le matériel de la langue d'Adam et le matériel de nos langues actuelles ; tandis que sa capacité intellectuelle et la forme phonétique des mots s'unissaient pour créer entre elles de nombreuses différences. D'abord les idées de l'homme au paradis n'étaient pas comme les nôtres des images subjectives ne répondant qu'à une certaine manière d'être de la réalité : elles étaient des représentations complètes de l'objet appréhendé, le reproduisant avec tous ses caractères. Le rapport de l'expression phonétique avec ses idées n'était ni inconscient comme dans nos langues actuelles, ni conventionnel comme celui que peuvent produire les lois logiques ; il était symbolique, ou pour mieux dire organique, car le son, dans le langage primitif, n'est pas un signe créé *ad hoc*, mais un signe capable de signifier par lui-même et d'être compris. Il n'est donc pas un σύμβολον, mais un ὄργανον (2). Par conséquent, les mots de la première langue étaient des signes naturels (*signa naturalia*) de l'objet pensé. Que ces mots aient été des sons monosyllabiques, comme la science est portée à le croire des parties du discours les plus anciennes, nous n'avons ni à le prouver ni à le contredire,

(1) Kleutgen, *die Theol. der Vorzeit*, 2 Bd., p. 517.— Chastel, *de l'Origine des connaissances humaines d'après l'Écriture sainte*. Paris 1852. p. 80 seqq. — Suarez, *de op.* VI *dierum et An.* L. III, cap. 6, 9, 10. S. Thom. 1 P. q. 94. a. 3.

(2) Stheinthal, *Zeitsch. für Vœlkerps. und Sprachwiss.* I. S. 424.

puisque les créations phonétiques les plus compliquées d'une langue quelconque peuvent être ramenées par l'analyse à des éléments monosyllabiques. Cependant la perfection de la langue du paradis nous porte à croire *a priori* que les moyens les plus simples suffisaient à l'expression de la pensée. De plus, la signification organique des sons ne devait pas être sans influence. Chaque mot résultait de cet ensemble de sons qui répondait à l'ensemble des caractères de l'idée de celui qui parlait. Les idées et les conceptions humaines répondaient à la réalité ; il devait donc exister une harmonie essentielle entre les choses et les mots, et par là même le mot devenait une image de l'objet : le nom désignait l'essence de la chose par cela même qu'il était l'expression de la pensée humaine, et que celle-ci se rapprochait autant que possible de la réalité. Aussi dans le langage biblique le mot *nom*, שם, est-il pris pour la nature et l'être de l'objet. Invoquer le nom de Dieu, c'est invoquer Dieu, et *être appelé*, c'est *être* (1).

Quant à la manière dont le suprasensible était exprimé dans la langue du paradis, nous pensons qu'il l'était comme dans nos langues actuelles, par une métaphore dont la base était une comparaison qu'Adam avait dans l'esprit. Il serait beaucoup plus facile, en effet, de former actuellement une expression immédiate pour les idées surnaturelles, qu'il ne l'était au commencement. Alors l'homme était parfaitement certain de la signification propre et organique des sons, tandis qu'elle est aujourd'hui à peu près perdue. De plus, la manière dont nous exprimons aujourd'hui les conceptions abstraites n'a-t-elle pas son fondement dans la nature des choses et dans la manière dont l'exprimait le langage primitif? Il semble difficile d'admettre qu'un son matériel puisse arriver à peindre

(1) Steinthal, *Ursprung der Sprache* 2 Ausg. 1858. S. 23. — *Ueber Sprache und ihr Verhæltniss zur Psych.* Freiburg im Bris. 1860. S. 43. Exod. 32, 12. Lev. 24, 11. Deuter. 28, 58. 1 Reg. 8, 29. Is. 30, 27 1, 26, Eccl. 6, 10 et dans le Nouv. Test. Luc. 1, 32 etc.

une idée spirituelle autrement qu'à l'aide d'une image sensible.

L'état de connaissances parfaites dans lequel l'homme se trouvait au commencement a dû avoir pour conséquence de lui permettre de percevoir simultanément la notion du général et celle du particulier. « Dans la synthèse primitive de l'es-« prit humain, l'accessoire ne se distinguait pas du principal; « l'idée se produisait comme un tout, avec l'ensemble de ses « circonstances » (1). Mais rien n'empêche de supposer, et l'expérience confirme cette hypothèse, que le mot qui lui servait comme expression du particulier, renfermait un élément capable de devenir l'expression du général. Que cet élément ait réellement existé sous une forme séparée, ou non, peu importe à notre thèse. Le fait est qu'il est parfaitement reconnaissable dans les langues sémitiques, comme aussi dans les langues indo-européennes. Ce sera, par exemple, *par*, פר, en hébreu dans les racines פרד, פרס, פרש, פרץ, פרק, פרך, פרם, פרט, פרע, פרה, qui ont la signification générique de *briser*. Dans la première période des langues indo-germaniques, on rencontre une quantité d'expressions qui désignent les notions particulières, avant qu'il en existe une pour l'idée générale. Par exemple, avant d'avoir un mot pour exprimer l'idée générale de *voir, sehen*, on rendait toutes les nuances de cette idée par les racines *skav, schauen, spak, spæhen, ak* (lat. oc dans oc-ulus, grec οπ dans ὄπ-σομαι), *aufblicken, vid, gevawhren, dark* (δέδορκα), *durschauen, vor* (ὁράω), *gewahren, lok* (λεύσσω), *lugen, thav* (θεάομαι), *betrachten, blek* (βλέπομαι), *blicken*.

Ce que nous avons dit du matériel de la langue primitive permet de conclure que cette langue a possédé une quantité innombrable de mots. L'objet en effet se présentait à la pensée sous une multitude de formes et de rapports; et comme la langue primitive offrait à l'homme une expression convenable pour toutes ses pensées, l'expression devait être aussi multiple

(1) Renan, *Hist. gén. des langues sém.*, p. 97.

et aussi flexible que la pensée même. De plus la perfection de l'état primitif, dans lequel l'harmonie la plus parfaite régnait entre le corps et l'âme, laisse supposer que le langage, bien qu'élément matériel, devait participer à la régularité parfaite de la pensée : et si l'on admet avec Humbold que la langue n'est pas un ἔργον, mais une ἐνέργεια, il faudra reconnaître qu'elle n'a jamais mieux répondu à cette idée qu'au paradis. L'idée et son expression phonétique étaient alors dans un rapport tel, que chaque idée produisait un son : la langue était par conséquent une faculté organique dans laquelle tout l'homme, esprit et corps, se trouvait impliqué, et il était vrai de dire alors que l'homme se manifestait dans son langage, tandis qu'aujourd'hui les caractères que la logique indique comme essentiels au langage, ne se rencontrent qu'imparfaitement dans nos langues modernes. En outre, l'usage de la langue exige maintenant une certaine convention entre l'auditeur et l'interlocuteur; l'auditeur doit mettre son esprit en mouvement pour saisir à l'aide des mots proférés, comme à l'aide d'un matériel déjà existant, la pensée de l'interlocuteur, plus ou moins enveloppée sous la forme nécessaire qu'elle reçoit de l'individualité de celui-ci. Mais au paradis, écouter et comprendre n'étaient pas deux opérations particulières. Le parlé était aussi clair à l'auditeur que ses propres pensées : il l'appréhendait par un seul et même acte, parce que la parole était originellement l'expression immédiate et organique de la pensée; elle ne contenait ni plus ni moins que ce qui était dans l'esprit de l'interlocuteur. Aussi, dans bien des langues n'y a-t-il pas de mot spécial pour exprimer l'idée de penser. Penser, c'est parler, parler dans son cœur, parler intérieurement.

On peut attacher diverses significations au mot *forme,* lorsqu'il s'agit de la langue primitive. Si l'on prend ce terme dans le sens opposé à celui de *matière,* on comprend qu'il ne puisse pas être question de la *forme* de la langue primitive. Dans ce sens, en effet, la forme de la langue est ce qui sert à

désigner la forme des images ou des réalités. Or, comme le remarque Steinthal, dans le langage primitif, il suffisait d'offrir à l'auditeur les éléments de l'idée, et on n'avait pas à se préoccuper de lui faire saisir les rapports des parties de l'idée entre elles: c'était un acte qu'il faisait tout naturellement, placé qu'il était dans la même situation que l'interlocuteur par rapport aux connaissances, lesquelles étaient aussi parfaites et aussi étendues chez l'un que chez l'autre. Ajoutons que dans le monde réel les formes de l'existence ne sont nullement distinctes de l'essence des choses, et que, dans un langage dont les éléments répondaient au monde réel, la désignation des formes n'avait pas de raison d'être.

De plus, il est clair aussi qu'à propos de la langue primitive il ne saurait être question de ce que nous avons appelé plus haut la forme intérieure de la langue. Il n'y avait au paradis aucune idée subjective, aucune manière particulière de représentation. Pour l'homme d'alors, il n'existait qu'une forme de pensée logique, laquelle était dans une parfaite harmonie avec les formes de l'existence. La perception de ces formes produisait la parole, et empêchait que le langage fût caractérisé par une forme intérieure particulière. L'homme ne pouvait parler qu'à Dieu ou à sa compagne, et entre les trois êtres capables de parler, il régnait une harmonie parfaite de volonté et de connaissance. Toute subjectivité était donc exclue par cela même, et ce que l'on eût pu appeler la forme intérieure du langage, n'était que le caractère d'une connaissance immédiate et certaine, que leurs mots comme leurs pensées portaient avec eux. En outre, il n'y avait rien dans la langue primitive que l'on eût dû considérer, apprendre, éclaircir préalablement. Toute hésitation, toute mésintelligence était impossible. L'acte par lequel l'auditeur comprenait était tout aussi immédiat que celui par lequel l'interlocuteur parlait. Il n'y avait par conséquent qu'une seule langue possible sur la terre, et d'autres couples eussent-ils existé à la même époque, tant

qu'ils auraient conservé leur perfection, ils n'auraient pas cessé de parler le même langage. Toutefois, ce serait une erreur que de regarder une telle nécessité comme une gêne, une imperfection pour la liberté humaine : c'était au contraire une perfection, comme la plus haute expression de la liberté consiste à ne pouvoir pas pécher, comme les connaissances de l'homme étaient beaucoup plus complètes lorsqu'il n'était pas sujet à l'erreur, ainsi le langage le plus parfait était celui où l'on ne pouvait employer que certaines expressions déterminées pour la pensée, alors que ces expressions étaient les plus convenables et les plus parfaites qu'il fût possible d'imaginer.

Faisons ici une observation dont l'importance résulte surtout des faits qui vont suivre, mais qui peut, à son tour, les faire briller d'un plus vif éclat. Dans le langage biblique, le mot דבר, *verbum*, a simultanément la signification de *mot* et d'*objet*, *chose* (1). Cela ne vient certainement pas d'une métonymie qui produit dans certains cas le changement du nom en l'objet qu'il exprime ; car la signification *chose* est plus originelle que celle de *mot*. Il vaut mieux penser que cette union de deux significations sous une même expression phonétique, provient de la persuasion qu'entre le mot et l'objet désigné il existe un rapport nécessaire, et c'est cette persuasion qui a permis de confondre ces deux idées dans une même expression phonétique. Divers passages de l'Écriture nous enseignent la manière dont cette persuasion a pu arriver à se former.

Avant de rien nous apprendre sur la langue des hommes, l'auteur de la Genèse fait parler Dieu dans le premier chapitre. Ici, comme dans tous les cas possibles, une activité divine est désignée par le nom de l'activité humaine qui lui répond, et c'est de la puissance créatrice de Dieu qu'il s'agit. « Dieu dit : « Que la lumière soit, et la lumière fut, etc. » Cela signifie

(1) V. Gesenius, *Thesaurus*, à ce mot. — La même chose a lieu en chaldéen, en syriaque, en arabe et en grec.

d'après l'explication ordinaire : Dieu réalisa l'idée de la lumière qu'il avait pensée en lui-même, en informant d'une manière déterminée la matière déjà existante (*materia præjacens*). Cet acte divin ne peut être appelé un discours que s'il y a dans le discours humain une analogie entre la réalisation phonétique de l'objet pensé et son existence réelle. L'idée, le *conceptus mentis*, prend, pour ainsi dire, par l'expression phonétique une substance et un corps. Voudrait-on essayer de trouver le fondement de cette analogie dans ce fait que le discours humain entraîne après lui la réalisation de quelque chose de voulu ? On se tromperait, parce que, dans l'acte de la création, Dieu seul est actif, et il ne faut pas penser à une détermination de sa volonté venue d'ailleurs que de lui. La formation du discours humain est en un certain sens analogue à l'opération créatrice de Dieu. Pour former le langage, en effet, l'homme se sert de son souffle et de ses organes, comme d'une matière déjà existante (*materia præjacens*), et il leur donne telle forme déterminée qui devient l'expression de sa pensée, comme la création du monde répond à la pensée divine. Mais l'analogie entre la création divine et le discours humain n'aurait pas eu de raison d'être, si le langage n'eût jamais été autre chose que ce qu'il est aujourd'hui ; car les expressions phonétiques dont il se compose actuellement répondent d'une manière très-imparfaite à la pensée humaine, tandis que le monde répond d'une manière parfaite à la pensée divine. Dira-t-on que cette imperfection de l'analogie provient de la distance incommensurable qui sépare l'homme de Dieu ? Mais il n'est pas contraire à la nature de l'homme de posséder le moyen d'exprimer ses idées d'une manière parfaite : s'il est actuellement privé de cette perfection, c'est qu'il a perdu l'état de sainteté et de justice originelles dans lequel il avait été créé, et tout ce que nous voulons, c'est qu'au paradis il ait pu exister une analogie entre le discours humain et la création divine. Il a suffi pour cela que le langage ait donné

alors à l'homme le moyen d'exprimer ses pensées d'une manière adéquate : nous retrouvons par là l'hypothèse déjà établie au sujet de la langue primitive et des sons qui la composaient.

Un autre passage du même chapitre de la Genèse nous conduit au même résultat par rapport à la langue primitive : « Dieu appelle la lumière, jour; les ténèbres, nuit; les eaux, « mer; le firmament, ciel, etc. » Ce que saint Augustin et saint Thomas interprètent de la manière suivante : « *Vocavit* « autem, idem dictum est ac *vocari fecit*; quia sic distinxit « omnia et ordinavit, ut et discerni possint et nomina acci- « pere (1). » — « Intelligitur autem ubique per hoc quod « dicitur *vocavit* : dedit naturam vel proprietatem, ut possit « sic vocari (2). » N'oublions pas qu'à l'époque dont il s'agit il n'y avait sur la terre aucun homme qui eût pu donner ces noms. Supposé donc que les propriétés données par Dieu à ces divers objets dussent un jour recevoir un nom, il devait exister entre l'essence des choses et leur expression dans le langage humain une union objective, cette union en vertu de laquelle nous voyons dans ce passage la communication de l'essence des choses accompagnée du nom qu'elles reçoivent. Une telle relation exclut l'arbitraire de l'homme dans l'usage du langage, dans la dénomination des objets, pourvu que l'application des facultés naturelles de l'homme ne fût point sujette à l'erreur. Et c'est ce que nous savons de l'état primitif. Donc à l'origine le langage était l'expression parfaite et adéquate de la réalité. Ainsi s'explique ce que saint Thomas pose comme un postulatum : « Nomina debent naturis rerum « congruere (3), » et ce qu'il ajoute : « Nomina non sequun- « tur modum essendi, qui est in rebus, sed modum essendi,

(1) Gen C. Man. I, 9.
(2) I. P. q. 69, art. I, ad 5.
(3) I. P. q. 94, art. 3.

« secundum quod in cognitione nostra sunt (1), » montre de quelle manière, à l'origine, une telle convenance a pu exister entre le langage et la réalité : par la connaissance pénétrante et parfaite que le premier homme avait de la nature des réalités. En vertu de cette connaissance, ses conceptions répondaient à l'être réel des choses, ses mots étaient dans un rapport de convenance parfaite avec ses conceptions. D'où il suit que dans la langue primitive, la signification organique des sons était le moyen par lequel les réalités réfléchies dans la pensée humaine trouvaient leur expression parfaite dans le langage articulé.

Dans le psaume 146e, v. 4, il est dit : « Le Seigneur compte la « multitude des étoiles et leur donne à toutes des noms (2). » D'après le parallélisme, l'action créatrice de Dieu par laquelle il forme un nombre détermine d'étoiles, est ici exprimée par l'action de leur donner des noms. C'est donc comme image de la réalisation de sa pensée créatrice que l'écrivain sacré attribue à Dieu la dénomination. Or, pour que ces mots, « donner des noms, » puissent offrir une expression convenable de cet acte créateur, il faut qu'ils signifient : « exprimer ou répéter pleinement une idée. » Mais dans la bouche d'un homme, un nom ne peut exprimer ou répéter pleinement une idée, que s'il existe une union nécessaire entre l'idée objective et la forme subjective qu'elle reçoit par le moyen du nom. Cette union elle-même s'oppose à tout arbitraire, à toute hésitation sur le choix du moyen. Donc le nom n'a été primitivement que la manifestation naturelle et organique de la pensée humaine.

Les mêmes conséquences relatives aux caractères de la langue primitive dérivent encore, et peut-être avec plus de plénitude, de l'examen d'un passage de la Genèse (2, 19) où il est dit : « Dieu conduisit à Adam tous les animaux des champs

(1) I. P. q. 13, art. 9. ad 2.
(2) Confer Is. 40, 26.

« pour voir comment il les nommerait, et le nom qu'il leur « donna est celui de ces divers animaux. » Ce passage se trouve intercalé entre le verset 18 où on lit : « Et le Sei- « gneur Dieu dit : Il n'est pas bon que l'homme soit seul ; « faisons-lui un aide semblable à lui ; » et la conclusion du verset 20 : « Mais Adam ne trouva point d'aide semblable à « lui. » Au lieu de considérer, avec un grand nombre d'interprètes, les paroles qui nous occupent comme une incise qui n'est point à sa place, nous croyons trouver dans le contexte la manière naturelle de les expliquer. Après avoir donné à Adam le moyen de conserver la grâce et la justice originelles, Dieu ajoute : « Il n'est pas bon que l'homme soit seul. » L'homme, en effet, n'était pas destiné à conserver la grâce et la justice uniquement pour lui-même : il devait la communiquer à d'autres, et pour cela il fallait instituer l'économie mystérieuse du mariage. Mais comme tout développement de l'homme n'arrive que par sa volonté libre, ainsi devait-il en être au moment où l'homme allait recevoir son développement le plus parfait dans le mystère de la génération. Dieu devait donner à l'homme l'idée et le désir du mariage, idée et désir qui durent naître en Adam à la vue des couples d'animaux que le Seigneur faisait passer devant lui (1). Il dut être saisi par le contraste qui existait entre leur état et son isolement. C'est ce que montre la réflexion : « Quant à Adam, « il ne trouvait pas d'aide semblable à lui ; » et surtout les paroles du verset 22e : « Voilà maintenant l'os de mes os et la « chair de ma chair. » Le mot hébreu הפעם constitue à lui

(1) Aug. *de Gen. ad lit.* IX, C. 3 : Si autem quæritur, ad quam rem fieri opportuerit hoc adjutorium : nihil aliud probabiliter occurrit, quam propter filios procreandos, sicut adjutorium semini terra est, ut virgultum ex utroque nascatur : hoc enim et in prima rerum conditione dictum erat : Masculum et feminam fecit eos, et benedixit eis Deus dicens : Crescite et multiplicamini et implete terram et dominamini ejus. — C. 5 : Quapropter non invenio, ad quod adjutorium facta sit mulier viro, si pariendi causa subtrahatur.

seul toute une antithèse entre l'état présent d'Adam et celui dans lequel il était lorsque les diverses couples d'animaux passaient devant lui : « Cette fois, maintenant, j'ai un aide « semblable à moi. » Adam, pour affirmer qu'il n'avait pas de semblable parmi les animaux, devait parfaitement connaître sa nature et la leur : aussi la Vulgate traduit-elle *similis ejus*, non *similis ei*. C'est en les présentant à l'homme que Dieu lui révéla en même temps et la nature des animaux, et les différences d'avec la sienne (1). D'ailleurs, Moïse exprime le but de Dieu en ajoutant : לראות מה־יקרא־לו, ut videret quid vocaret ea. Celui qui doit voir, c'est Adam : le texte se prêterait difficilement à un autre sens ; la grammaire ne permet guère de traduire différemment, et c'est ainsi que la plupart des interprètes ont compris ce passage. Pour nommer les animaux, Adam devait les connaître, connaître leur nature. De plus, comme l'Écriture confond ces deux actions sous le fait général de la dénomination, « afin qu'il vît comment il les nommerait, » il fallait que dans la langue primitive la dénomination fût le résultat immédiat de la connaissance, et par conséquent qu'il existât entre le nom et l'objet, la nature de l'objet et son expression phonétique, une union si étroite que le nom reproduisît, représentât les qualités essentielles de l'objet. Dans les langues que nous connaissons, il n'en est point ainsi. Le mot *taurus*, תור, par exemple, ne nous représente pas de cette manière l'animal qu'il désigne, lors même que nous savons qu'il désigne réellement cet animal. Dans la langue primitive, au

(1) S. Thom. S. th. 1 P. q. 96, art. 1, ad. 3 : Homines in statu innocentiæ non indigebant animalibus ad necessitatem corporalem ; neque ad tegumentum, quia nudi erant et non erubescebant, nullo incitante inordinatæ concupiscentiæ motu ; neque ad cibum, quia lignis Paradisi vescebantur ; neque ad vehiculum, propter corporis robur ; indigebant tamen eis ad experimentalem cognitionem sumendam de naturis eorum. Quod significatum est per hoc, quod Deus ad eum animalia adduxit, ut eis nomina imponeret, quæ eorum naturas designant.

contraire, le mot était la représentation de la chose, et c'est le sens que nous proposons d'attacher à ce passage : « Omne quod « vocavit Adam animæ viventis ipsum est nomen ejus. » Par cette explication, on voit disparaître l'amphibologie créée par les derniers mots de ce texte, qui a laissé croire à certains exégètes que, jusqu'au temps de Moïse, les noms donnés aux animaux par Adam avaient été conservés (1). Ce texte ne nous dit rien de précis au sujet de la langue d'Adam : tout ce que nous y apprenons, c'est que les noms donnés par Adam convenaient parfaitement aux animaux.

En second lieu, les mots « ut videret quid vocaret ea, » nous forcent à croire que l'imposition des noms partait d'une nécessité intérieure et non du choix ou de l'arbitraire. L'homme ne devait pas inventer des noms, les choisir, les former : il devait seulement *voir* comment il appellerait les animaux qu'il avait sous les yeux. ראה n'a nulle part une autre signification que celle d'une simple découverte intérieure ou extérieure. Ce que l'homme vit quand Dieu lui conduisit les animaux, ce fut en eux l'idée objective qu'ils représentaient, et en lui-même l'image subjective qu'ils y formaient. En les nommant, il reproduisait subjectivement le mode de représentation sous lequel il les avait appréhendés, et objectivement leur mode d'existence. Il devait donc exister entre l'idée et le nom qui l'exprimait une union naturelle, nécessaire et organique (2).

(1) Bedæ *Comm. in Gen.* ad h. l.

(2) Quelques auteurs ont pensé qu'Adam avait donné des noms aux animaux en imitant leurs cris ou leurs chants. Ils s'appuyent sur ce que dans plusieurs langues on trouve des onomatopées de cette nature : en sanscrit kaka, corneille; en latin turtur, en allemand et en français uhu et coucou, en chinois miao, chat. Nous pensons que ces onomatopées sont des créations plus récentes : elles sont d'ailleurs relativement rares et n'expriment pas la notion essentielle de l'animal. Supposé qu'Adam ait ainsi nommé plusieurs animaux au paradis, nous devons penser qu'il a trouvé dans ce son la meilleure expression de la nature de l'animal. Le texte biblique n'appuie en aucune façon l'opinion de ceux qui ont pensé qu'Adam comprenait la voix des animaux.

Nous avons d'autres exemples de noms donnés par Adam (Gen. 4, 1 ; 2, 20 ; 5, 29, etc.). Le plus important est celui qu'il donna à la femme. Il la vit, il reconnut son être et il l'appela אשה. Dans ce mot hébreu qui est la traduction du mot original, le rapport pathognomique du son avec l'idée d'Adam est perdu. Mais nous pouvons encore apercevoir comment l'être d'Ève trouvait dans ce mot son expression parfaite. Le mot אשה est composé de la racine איש et de la désinence féminine abrégée du pronom הוא. La forme phonétique nous donne donc l'idée d'un être qui est de la même nature que l'homme et qui en diffère par le genre : l'homme avec le caractère du féminin. Il eût été difficile de trouver une formation de mot qui peignît la nature d'Ève d'une manière plus complète et plus caractérisée.

Ajoutons en finissant que l'antiquité grecque avait soupçonné la doctrine que nous venons d'exposer. Il s'était élevé une longue discussion sur l'origine des mots. On se demandait s'ils avaient pris naissance spontanément, φύσει, par un rapport intime avec l'idée, ou bien théoriquement, θέσει, d'après l'arbitraire et les conventions humaines. De là, la question sur la convenance, ὀρθότης, des mots, qui consistait à savoir si le langage était ou non dans un rapport intime et nécessaire avec les essences des choses, de manière que la connaissance de la langue fût nécessairement suivie de celle du monde réel (1). Héraclite avait deviné que les sons particuliers avaient eu à un moment donné une signification symbolique, et il soutint que les mots s'étaient produits naturellement, φύσει, à la manière des ombres ou des refractions dans l'eau, et ne devaient pas leur origine à des représentations artistiques, comme les statues et les tableaux (2). Platon laisse aussi percer les mêmes tendances dans le Cratyle, et, malgré le manque de

(1) Lersch, *Sprachphilosophie der Alten.* 3 Bd.
(2) Ammonius Hermias *ad Arist. de interp.* p. 24 B. ed. Ald.

notions historiques, il n'en a pas moins mérité cet éloge d'un de ses éditeurs : « Totam hanc causam eo usque profligasse « existimandus est, ut posteris sæculis nihil fere, quod gra- « vioris momenti esset, excutiendum reliquerit (1). » Nous ne partageons pas complètement cette manière de voir, et nous pensons que l'antiquité manquait des éléments nécessaires pour résoudre cette question. Ceux qui soutenaient l'opinion de la production naturelle et convenable des sons, se trouvaient évincés par l'expérience qu'on en faisait sur le grec, dont l'état n'était pas de nature à accréditer ce sentiment. Pour nous au contraire, il a une valeur réelle : le langage primitif portait en lui un moyen de connaître l'essence des choses. La philosophie, la Révélation et la philologie viennent tour à tour de nous apprendre à lui reconnaître ce caractère.

L'abbé D'AUTUN.

(1) Stallbaum. *Crat.* p. 24.

EXAMEN

DU

PASSAGE DE SAINT GRÉGOIRE DE TOURS SUR LA MISSION DE SAINT SATURNIN A TOULOUSE.

Nous avons examiné les Actes du martyre de saint Sâturnin, et nous croyons avoir démontré qu'ils sont loin de prouver que le premier évêque de Toulouse soit arrivé dans cette ville vers le milieu du IIIe siécle. Ils laissent soupçonner une époque antérieure et par conséquent la date qu'un seul des manuscrits assigne est très-hasardée (1). Si c'était là l'unique monument qui déposât en faveur de nos adversaires, il serait permis, sans crainte de ne point mériter le nom de *critique érudit*, d'admettre que saint Saturnin a évangélisé Toulouse au Ier siècle. Mais ceux qui combattent cette dernière opinion ne s'appuient pas sur un seul témoignage, et leur arsenal renferme plus d'une machine de guerre. Pour corroborer l'assertion de l'auteur anonyme des Actes et fortifier la certitude douteuse de leur époque favorite, ils citent saint Grégoire de Tours qui s'exprime ainsi : « Sous l'empire de Dèce, de grandes guerres furent déclarées au nom chrétien, et le nombre des fidèles immolés fut si considérable, qu'il n'est pas possible de les compter. Sous son règne, sept hommes ordonnés évêques furent envoyés pour prêcher dans les Gaules, comme le raconte l'his-

(1) V. t. II de cette *Revue* (août 1860), p. 160 et suiv.

toire du martyre de saint Saturnin ; car elle dit : Sous le consulat de Dèce ou de Gratus, d'après un souvenir fidèle, Toulouse avait commencé (ou commençait) à avoir Saturnin pour évêque. Voici donc ceux qui furent envoyés : à Tours, Gatien, évêque; à Arles, Trophime, évêque; à Narbonne, Paul, évêque; à Toulouse, Saturnin, évêque ; à Paris, Denis, évêque ; à Clermont, Austremoine, évêque ; à Limoges, Martial, évêque... Sûr de son martyre, Saturnin dit à ses deux prêtres : « Voilà « que je vais être immolé et que le moment de ma mort ap- « proche. Ne m'abandonnez pas, je vous prie, jusqu'au terme « de ma course. » Et comme on le conduisait au Capitole après s'être saisi de lui, les prêtres l'abandonnèrent. Voyant cela, Saturnin, assure-t-on, fit à Dieu cette prière : « Seigneur Jésus- « Christ, exaucez-moi du haut du ciel, et faites que l'Église « n'ait aucun de ces citoyens pour évêque, à perpétuité. » Ce qui s'est accompli en cette ville, jusqu'à ce jour. Saturnin ayant été attaché à un taureau furieux, fut précipité du Capitole et termina ainsi son martyre (1). »

(1) Sub Decio imperatore multa bella adversum nomen christianum exoriuntur, et tanta seges de credentibus fuit ut nec numerari queant. Hujus tempore septem viri episcopi ordinati ad prædicandum in Gallias missi sunt, sicut historia passionis sancti Saturnini denarrat. Ait enim : Sub Decio et Grato consulibus, sicut fideli recordatione retinetur, primum ac summum Tolosana civitas sanctum Saturninum habere cœperat sacerdotem. Hi ergo missi sunt, Turonicis, Gatianus episcopus ; Arelatensibus, Trophimus episcopus ; Narbonæ, Paulus episcopus ; Tolosæ, Saturninus episcopus ; Parisiacis, Dionysius ; Arvernis, Stremonius episcopus ; Lemovicinis, Martialis est destinatus episcopus. Saturninus vero jam securus de martyrio dicit duobus presbyteris suis : « Ecce jam immolor et tempus resolutionis meæ instat. Rogo ut usquedum debitum finem impleam, a vobis penitus non relinquar. » Cumque comprehensus ad Capitolium duceretur, relictus ab his, solus attrahitur. Igitur cum se ab illis cerneret derelictum, orasse fertur : Domine Jesu Christe, exaudi me de cœlo sancto tuo, ut nunquam ecclesia de his civibus mereatur habere Pontificem in sempiternum. Quod usque nunc in ipsa civitate ita venisse cognovimus. Hic vero tauri furentis vestigiis alligatus et de Capitolio præcipitatus, vitam finivit. *Hist. eccl. Francorum* lib. I, cap. 28.

Tel est le témoignage de Grégoire de Tours. Si nous voulions rapporter tous les commentaires dont ce célèbre passage a été l'objet, un volume entier ne suffirait pas. A la question de l'apostolat de saint Saturnin se rattache d'une manière intime celle de l'origine des églises de France, puisque c'est un sentiment généralement admis, que ce saint a été un des premiers évêques envoyés dans les Gaules. Discutons à notre tour ce texte, et prouvons qu'il n'a pas assez de valeur pour établir d'une manière certaine que saint Saturnin soit venu au IIIe siècle. Mais auparavant faisons connaître Grégoire de Tours et voyons quelle est son autorité comme historien.

§ I. *Valeur de Grégoire de Tours comme historien.*

« Florentius, qui hérita de son bisaïeul, évêque de Langres, du nom de Grégoire, naquit en Auvergne en 539 d'une famille sénatoriale déjà illustrée par plusieurs évêques. Une santé délicate le détermina à se rendre au tombeau de saint Martin de Tours pour implorer de lui sa guérison ; et par la suite il fut élu pour lui succéder. Il est appelé *le Père de l'histoire de France*, à raison de ses dix livres intitulés *Historia ecclesiastica Francorum*. Bien qu'il connaisse Virgile, Salluste, Aulu-Gelle, il écrit dans un style inculte à la fois et affecté, n'ayant ni force ni couleur et sans aucun ordre chronologique, comme un homme qui raconte au fur et à mesure ce qu'il entend dire. Il n'a ni l'ingénuité des anciens, ni la critique des modernes ; négligeant les faits importants, il en accepte de faux ou de douteux et croit aveuglément tous les prodiges (1). »

Nous avons entendu une voix impartiale. Voici maintenant un autre témoignage. Jean de Launoy, dont la critique était si sévère pourtant, embrasse chaudement le parti de Grégoire de Tours. « Cet historien, dit-il, se montre très-studieux et très

(1) César Cantu, *Hist. univ.*, t. IX, p. 477.

diligent pour rapporter ce que l'on savait de son temps sur les saints et les miracles de chaque église, et principalement sur les miracles des saints de l'église gallicane. Tout ce que Grégoire de Tours n'a pas raconté des saints qui ont vécu avant lui en France ; tout ce qu'il n'a pas dit de leurs vertus ou de leurs actions, n'a jamais existé, ou bien n'a pas mérité de voir le jour. Grégoire en a eu certainement connaissance, mais il l'a méprisé (1). »

Néanmoins le même Launoy nous assure, dans un moment où la passion ne l'égarait pas et laissait toute liberté à son esprit, que Grégoire de Tours a pu se tromper. «Je ne voudrais certes pas me porter garant de tout ce que Grégoire raconte, car il a corrigé plus tard dans son histoire bien des choses qu'il avait apprises par de faux bruits ou des rumeurs incertaines (2). » Tillemont prétend que Grégoire n'est ni *fort exact dans ses expressions, ni fort juste dans ses idées.* « Il faut le suivre cependant, ajoute-t-il, non comme un *auteur fort assuré,* mais comme le meilleur et le plus ancien de ceux que nous avons sur cela. Il a l'avantage de ne point combattre Sulpice-Sévère et de se pouvoir accorder avec ceux qui semblent ne mettre saint Denis que sous Dioclétien (3). » Baronius dit qu'il faut pardonner beaucoup à la simplicité de saint Grégoire qui croit si facilement les choses. Hilduin se sert des mêmes raisons

(1) In commemorandis iis omnibus quæ de uniuscujusque Ecclesiæ præsertim Gallicanæ sanctorum miraculis suo tempore dicebantur, studiosissimum et diligentissimum se præbet. Quidquid enim de præcedentium Galliæ sanctorum virtutibus et gestis intactum reliquit, vel nusquam extitit, vel si quoquo modo extitisse diceretur, contempsit ille, potius quam non vidit. (*Dissertationes tres Joannis Launoii*, quarum una Gregorii Turonensis de septem episcoporum adventu in Galliam, etc. Ces dissertations ont été mises à l'index le 29 mai 1690.)

(2) Non quod velim singula quæ narrat præstare ; sunt enim nonnulla quæ ex incerto rumore accepta in historiis postea correxit (Ibidem).

(3) Tillemont, *Mémoires ecclésiastiques*, t. 3, p. 908.

pour l'excuser, lorsqu'il s'exprime de la manière suivante: On doit avoir une grande indulgence pour la simplicité de Grégoire de Tours, homme d'ailleurs très-religieux, qui rapporte les choses autrement qu'elles ne sont en vérité, non par ruse et avec l'intention de tromper, mais par excès de bonté et de simplicité (1). » En un autre endroit, Baronius dit encore : « Sans vouloir manquer de respect à Grégoire de Tours, nous avons montré plusieurs fois dans ce livre qu'il ne s'est pas seulement trompé pour les choses anciennes, mais qu'il a erré même pour des faits arrivés en son temps (2). »

En effet : 1° selon Grégoire de Tours, les martyrs d'Aisnay à Lyon souffrirent après saint Irénée (3). Or il est certain que ce saint docteur reçut la palme du martyre sous l'empereur Alexandre Sévère, tandis que les confesseurs de la foi dont il est ici question ont été martyrisés avec saint Pothin, sous l'empereur Marc-Aurèle, vers l'an 177.

2° Grégoire place l'hérésie de Valentin ou Valentinien sous l'empereur Dèce, vers l'an 250. Or, cet hérétique a été réfuté par saint Irénée, successeur de saint Pothin, en 179, et mis à mort vers l'an 202.

3° Grégoire dit que le pape saint Sixte, saint Laurent, et saint Hippolyte ont souffert durant la persécution suscitée par le même empereur. Or, ces saints n'ont pu être martyrisés sous

(1) Plurima auctoris Gregorii Turonensis simplicitati multa tam acile admittenti donanda sunt ; prout etiam excusat Hilduinus sic dicens: Cæterum parcendum est simplicitati viri religiosi Gregorii Turonensis episcopi, qui multa aliter quam veritas se habet æstimans non calliditatis astu, sed benignitatis et simplicitatis voto litteris commendavit. (*Annales eccl.*, t. II, p. 109.)

(2) Pace Gregorii dixerim ipsum non tantum in remotis sed in his etiam quæ suorum sunt temporum, aliquando esse hallucinatum, sæpe superius ostensum est. (*Annotationes ad martyrologium*, IX octobris.)

(3) *Hist. eccl. Francorum*, lib. I, cap. XXXII.

ce prince, puisque Dèce est mort en 251 et que le pape saint Sixte n'a succédé au pape saint Etienne qu'en 257 (1).

Maintenant que nous avons assez fait connaitre Grégoire de Tours, entrons dans la discussion du passage rapporté plus haut.

§ 2. *Les actes cités par Grégoire de Tours renferment deux circonstances qui ne se trouvant nulle part ailleurs rendent ce actes très-suspects.*

Première circonstance : *la mission des sept évêques sous Dèce.*

Le premier sentiment que l'on éprouve en lisant les paroles de Grégoire de Tours, c'ést qu'il y a là une erreur manifeste ou un système insoutenable. Il dit que sous l'empire de Dèce on envoya des évêques pour prêcher l'Évangile dans les Gaules, déclarant ainsi que la foi n'avait pas été annoncée encore dans ces contrées, ce qui est faux (2). Ensuite, il cite les actes du martyre de saint Saturnin pour prouver que les premiers siéges des Gaules ont été fondés sous cet empereur. Or, cela n'est pas plus exact, car aucun des manuscrits des Actes de saint Saturnin ne parle des évêques qui vinrent avec lui. Voici ce que portent les Actes que le P. Ruinart prétend être sincères et loués par Grégoire de Tours : *Ante annos L sicut actis publicis, id est sub Decio et Grato consulibus, primum et summum Tolosa civitas sanctum Saturninum habere cœperat sacerdotem.* Dans ces Actes il n'est fait aucune mention des sept autres évêques. «Grégoire de Tours se trompe donc, dit de Marca, archevèque de Toulouse, lorsqu'il prétend, à l'occasion de la Vie de saint Satur-

(1) *Origine de l'église de Mende*, par l'abbé Charbonnel, p. 15.

(2) Erravit ergo Gregorius prætextu vitæ Saturnini, cujus verba laudat in epocha Decii constituenda, quam scriptor ille cum solo Saturnino affigeret, Gregorius de suo, ad alios extendit ex recepta jam tum opinione de septem illorum societate. De suo addidisse dixi, quoniam in verbis actorum sancti Saturnini, quæ Gregorius laudat, nulla fit sex Pontificum mentio. (*Acta sanctorum*, t. v jubil., p. 551.)

nin dont il rapporte les expressions, que les sept évêques sont venus au temps de Dèce. L'auteur des Actes ne parle que de saint Saturnin, mais Grégoire applique de son autorité privée ses paroles aux autres évêques, fidèle en cela à la tradition qui déclare qu'ils sont venus ensemble. Je dis de son autorité privée, car les Actes dont Grégoire s'est servi ne font aucune mention des six autres évêques. » — « Grégoire de Tours, dit aussi le P. Longueval, place la mission des sept évêques sous l'empire de Dèce, parce que saint Saturnin fonda le siége de Toulouse sous le consulat de cet empereur (1). » Tillemont rend aussi le même témoignage : « Saint Grégoire de Tours, voulant marquer le temps de la mission des sept évêques, n'allègue que ce qui est dit dans les Actes de saint Saturnin (2). »

Ce passage de Grégoire de Tours tirant toute sa force d'une citation fausse ne peut donc avoir une grande valeur ; que sera-ce si nous démontrons que plusieurs de ces évêques dont il retarde la mission jusqu'au milieu du IIIe siècle sont venus longtemps avant ? En effet, dit Hugues Ménard, si nous pouvons prouver que la vérité de cette narration des sept évêques chancelle à l'égard d'un seul, elle ne méritera plus aucune confiance par rapport aux autres, puisque l'erreur qu'on y découvrira ne s'attachera pas à une circonstance accessoire, mais à la substance du récit (3).

Or, sur ce point, les hésitations des partisans de Grégoire de Tours sont considérables. Après l'avoir exalté, ils l'abandonnent, ils retranchent à leur gré de ce nombre de sept qui devrait être sacré pour eux, et varient encore quant à l'année qu'il assigne à leur mission. Ainsi le P. Longueval, dans son

(1) *Hist. de l'Église Gallicane*, discours préliminaire.

(2) *Mémoires ecclésiastiques*, t. III.

(3) Et certe si vel in uno episcopo veram non esse constat narrationem, nihil erit quod in reliquis impetrare fidem mereatur; errore enim deprehenso non in aliqua circumstantia, sed in ipsa rei narratæ substantia, etc. (*Diatriba de unico Dionysio.*)

Histoire de l'Eglise Gallicane, et Denis de Sainte-Marthe, dans le *Gallia christiana*, reconnaissent que Grégoire s'est trompé pour saint Trophime. Immédiatement après avoir établi la tradition qui regarde saint Trophime comme étant envoyé par saint Pierre, Denis de Sainte-Marthe se fait cette objection : *Cette opinion communément reçue est en opposition avec le témoignage de Grégoire de Tours*. Et il répond : Les évêques de la seconde Narbonnaise, des Alpes maritimes, et de la province d'Arles, qui vivaient au milieu du Ve siècle, connaissaient mieux l'origine de leurs églises et le temps auquel elles avaient été fondées que Grégoire de Tours qui florissait seulement vers la fin du VIe siècle. Certes, si saint Trophime ne fût venu que vers l'an 250 et si ces églises n'avaient été fondées qu'alors, comment tant d'évêques dont quelques-uns déjà vieux n'étaient pas très-éloignés de cette époque, auraient-ils pu l'ignorer, ou, s'ils le savaient, comment se seraient-ils résolus à faire illusion aux autres et à mentir ? (1) »

Les savants auteurs de l'*Histoire du Languedoc* font leurs réserves à propos de saint Paul de Narbonne. « Nous suivons, disent-ils, Grégoire de Tours, qui joint ensemble les sept évêques.... C'est sans préjudice de l'ancienne tradition de l'église de Narbonne, qui reconnaît pour son premier évêque Paul, disciple des apôtres, lequel peut avoir été envoyé dans les Gaules longtemps avant (2). » Labbe, étudiant la question de l'apostolat de saint Martial au Ier siècle, disait, après avoir pesé les

(1) Huic vulgatæ opinioni opponitur Gregorii Turonensis auctoritas. Ad hæc respondemus, episcopos secundæ Narbonensis, Alpium maritimarum et Arelatensis provinciæ qui sedebant medio seculo V doctiores fuisse circa origines Ecclesiarum suarum et tempus quo fundatæ erant, quam Gregorius qui floruit seculo VI desinente. Certe si Trophimus accessisset tantum post medium seculum IIIum; nec nisi postea jacta essent fundamenta dictarum Ecclesiarum, quomodo tot episcopi, quorum nonnulli jam seniores erant, nec longe ab iis aberant temporibus, in istis potuissent cæcutire, aut si noverant, mentiri voluissent, aut fucum facere. (*Gallia Christ.*, t. I, col. 519.)

(2) *Hist. du Languedoc*, t. I, p. 646.

raisonspour et contre : «La chose est indécise et a besoin d'un juge, *adhuc sub judice lis est* (1). » Enfin, Bosquet place la mission de saint Denis sous saint Clément, et l'illustre Mabillon, adoptant ce sentiment, dit qu'il ne faut pas refuser facilement de s'en rapporter à Hincmar de Reims, quand il affirme avoir lu dans les Actes de saint Denis que cet évêque n'était autre que l'Aréopagite envoyé dans les Gaules par saint Clément (2).

Les partisans de Grégoire de Tours se séparent encore de lui quand il s'agit de déterminer l'année de la mission des sept évêques. D'après lui, elle eut lieu en l'an 250; il le dit d'une manière très-explicite, lorsque, parlant de Gatien, un de ces sept, il le fait partir de Rome la première année du règne de Dèce (3).

D'abord, dirons-nous avec M. Faillon, si nous comparons le récit de Grégoire de Tours avec les circonstances des temps et des lieux, il paraîtra souverainement invraisemblable que le Pontife romain ait envoyé dans les Gaules, comme le suppose cet historien, une troupe si considérable de prédicateurs. On tient que tous ces évêques ont eu un ou plusieurs compagnons de leur apostolat. Saint Denis avait avec lui saint Rustique, saint Eleuthère et même d'autres disciples, ce qui fait dire au P. Longueval : « Ce fut une des missions les plus célè-« bres dont l'histoire fasse mention, vu le nombre et la qualité « des missionnaires, le pape saint Fabien ayant ordonné sept « évêques et les ayant mis à la tête d'un grand nombre d'au-« tres ouvriers apostoliques (4). » Or, le temps de Dèce n'était

(1) *De Scriptoribus eccl.*, t. II, p. 60.

(2) Non facile debemus fidem abrogare Hincmaro contestanti in istis actis a se lectum Dionysium primum Parisiorum episcopum non alium esse quam Areopagitam, qui in Gallias missus sit a sancto Clemente. (*Vetera Analecta*, p. 223.)

(3) Primus Gatianus episcopus anno imperii Decii primo a Romanæ sedis papa transmissus. est (*Hist. eccles. Francorum* lib. x, cap. 31, n. I.)

(4) *Hist. de l'Eglise Gallicane*, t. I, p. 61.

pas favorable pour une pareille mission. Car ce prince, auteur de la septième persécution générale, commença à persécuter cruellement les chrétiens dès son avènement à l'empire, puisque, élu vers la fin de l'année 249, il fit périr le pape saint Fabien lui-même le 20 janvier 250. De plus, cette persécution fut si cruelle, que le saint Siége vaqua plus de 16 mois, c'est-à-dire presque tout le temps que vécut encore l'empereur Dèce, parce que ce tyran attaquait surtout les évêques et n'en voulait point souffrir à Rome, comme l'observent les auteurs de *l'Art de vérifier les dates* (1). Mais si le clergé romain, chargé du gouvernement de l'Église pendant la vacance du Siége, n'osait procéder à l'élection d'un pape, comment supposer que l'on ait eu la hardiesse d'ordonner néanmoins sept évêques, et de les envoyer encore avec plusieurs autres missionnaires pour fonder de nouvelles églises? Aussi, le P. Longueval, qui maintient l'autorité du fameux passage, excepté pour ce qui concerne saint Trophime, suppose que saint Grégoire a confondu les temps et s'est trompé en plaçant cette mission sous l'empire de Dèce. « Il est probable, dit-il, que ces missionnaires furent envoyés quelques années plus tôt, pendant la paix de l'Église, sous le règne de Philippe (2). Tillemont, qui suit saint Grégoire sur la mission des sept évêques, l'abandonne cependant quant au temps auquel elle a eu lieu : « On peut croire, dit-il, qu'ils avaient été envoyés durant la paix dont l'Église jouit sous Philippe.... Il ne se faut pas arrêter absolument au règne de Dèce pour y mettre la venue de ces évêques; car la persécution horrible qu'il excita contre l'église, dès le commencement de 250, n'était pas bien propre pour envoyer en France une mission de cette nature. Saint Fabien n'en eut pas beaucoup le loisir en 250, puisqu'il fut martyrisé le 20 de janvier (3). »

D'autres remontent beaucoup plus haut, et tout en soute-

(1) *Art de vérifier les dates*, p. 212.
(2) *Hist. de l'Eglise Gallicane* (l. c.)
(3) *Mémoires*, etc., t. IV, p. 445.

nant avec intrépidité qne Grégoire de Tours n'a pu se tromper, ils placent la mission des sept évêques vers l'an 213. « Plusieurs, dit Godeau, évêque de Vence, mettent cette mission sous la première année de Dèce, Gratus étant consul avec lui. D'autres estiment que ce fut sous ce consulat, que Saturnin à Toulouse et Denis à Paris reçurent la couronne du martyre, et que la mission fut faite au temps où nous sommes de cette narration qui est 213 (1). » C'est là le sentiment de M. l'abbé Salvan, qui s'exprime ainsi : « Nous admettons le célèbre passage de Grégoire de Tours comme conforme à la vérité de l'histoire. Nous donnons trente-huit ans environ d'épiscopat à saint Saturnin. Nous plaçons le commencement de sa mission dans les Gaules immédiatement après la persécution de Sévère, vers l'an 220 de l'ère chrétienne. Nous plaçons son martyre dans les dernières années du règne de Décius, vers l'an 251 ou 252 de Jésus-Christ (2).» Enfin, Bosquet avoue qu'on ne sait ni qui a envoyé ces évêques, ni en quelle année ils sont venus. Ces sept évêques, dit-il encore, vinrent dans les Gaules à des époques diffférentes et non ensemble et en même temps (3).

En plaçant sous le consulat de Dèce et de Gratus la mission des sept évêques, Grégoire s'est donc trompé, et il a été induit en erreur par les actes du martyre de saint Saturnin. « Comme c'était une tradition constante, dit Bosquet, que ces sept évêques étaient venus ensemble, *Grégoire, ignorant le temps précis de leur mission,* et voyant que les actes de saint Saturnin le faisaient venir sous le consulat de Dèce et de Gratus, écrivit qu'ils étaient tous venus sous ces consuls. Mais en faisant venir ces évêques ensemble, Grégoire a rempli l'histoire d'erreurs. »

(1) *Hist. de l'Église*, t. Ier, p. 328.

(2) *Dissertation sur la mission de quelques évêques*, etc., p. 81-82.

(3) Incertum tamen est quibus annis singuli venerint, vel a quibus legationem acceperint... Diversis itaque temporibus, illi episcopi in Gallias venerunt, non uno eodemque, simul et semel. (*Hist. eccl. Gall.* lib. III, c. 21.)

Rien n'est plus vrai, ajoute le bénédictin Millet (1). C'est pourquoi nous dirons avec Hugues Ménard : « Tout en respectant Grégoire de Tours, je prétends que presque rien de ce qu'il rapporte de Dèce n'est exact. De là vient que tout ce qu'il avance touchant la mission des sept évêques sous le consulat de Dèce et de Gatus n'est pas assez certain pour détruire et abolir l'ancienne tradition de l'église gallicane (2). » Et nous concluons avec le cardinal Baronius : « Ce que Grégoire affirme de saint Denis de Paris est aussi vrai que ce qu'il affirme de Trophime d'Arles, de Paul de Narbonne, et de Martial de Limoges. Il les fait venir sous Dèce alors qu'il *est évident qu'il ont été envoyés par les apôtres*, ainsi qu'en témoignent leurs Actes et les anciens martyrologes (3). »

On nous demandera peut-être maintenant d'où vient l'erreur de Grégoire de Tours. Voici comment M. Faillon l'explique (4). Pour composer ce qu'il rapporte de la mission des sept évêques, Grégoire a eu deux sortes d'Actes, ceux de saint Saturnin et ceux de saint Ursin, évêque de Bourges. Il a pris des Actes de

(1) Cum autem illos septem episcopos simul in Gallias venisse traderetur, *certum missionis tempus ignorans* Gregorius, Saturnini martyrium ex Actibus ejus compertum habens, jam sub illis consulibus fuisse scripsit. Episcoporum illa in prædicando evangelio societas, multos in nostram historiam induxit errores. (*Hist. eccl. Franc.* lib. I, cap. ult. Cfr. Millet, *Vindicata Dionysii gloria*. lib. I, c. 9.)

(2) Pace Gregorii dixerim, in his quæ de imperio Decii scripsit, vix aliquid sani dixit; atque ideo quidquid de septem Episcoporum missione facta Decio et Grato consulibus dixit, non est adeo certum, ut veterem Gallicanæ Ecclesiæ traditionem extirpare valeat. (*Diatriba de unico Dionysio*, c. 4.)

(3) Prædictis de Dionysio opponitur quod Gregorius dicat sanctum Dionysium missum esse Parisios temporibus Decii : id quidem tam verum est quam quod ibidem asserit, Trophimum Arelatem, Paulum Narbonam, et Martialem eisdem temporibus Decii missos in Galliam ; quos *omnes liquido constat* ab apostolis illuc esse directos, prout Acta et antiqua martyrologia testantur. (*Annotationes ad Martyrol.* IX octobris.)

(4) *Monuments inédits*, t. II, col. 371-373. 423.

saint Ursin le dénombrement des sept évêques, et de ceux de saint Saturnin, l'époque de leur mission. *Sept évêques, dit-il, furent envoyés dans les Gaules pour y prêcher la foi : Gatien à Tours, Trophime à Arles, Paul à Narbonne, Saturnin à Toulouse.* Voilà les sept évêques mentionnés dans les Actes de saint Ursin. *Ce fut*, ajoute-t-il, *sous Dèce que les sept évêques furent envoyés* ; et voici le motif de cette date : « *Ainsi que le marque le martyre de saint Saturnin, car on y lit : Sous le consulat de Dèce et de Gratus, comme on le sait par un souvenir fidèle, la ville de Toulouse eut pour évêque saint Saturnin.* Or, c'est en cela que se trahit l'inexactitude de Grégoire de Tours. Les Actes de saint Ursin portent que les sept évêques ont été envoyés, non sous l'empire de Dèce, mais par les saints apôtres (Pierre et Paul), ce qui est bien différent. Pourquoi donc Grégoire de Tours, ayant puisé dans la légende de saint Ursin cette tradition que les évêques étaient venus ensemble, n'a-t-il pas dit aussi qu'ils avaient été envoyés par les saints apôtres ? S'il l'eût fait, la tradition de nos églises se serait conservée intacte, et les ténèbres qui couvrent leurs origines pourraient être plus facilement dissipées. Néanmoins, les études nouvelles dont cette importante question est l'objet, rendent aux anciens documents l'autorité qu'ils méritent, et il est permis d'espérer, grâce à elles, que le jour n'est pas éloigné où l'on reconnaîtra que nos pères n'ont pas été induits en erreur par des légendes sans valeur historique.

Seconde circonstance. — *La prière que, d'après saint Grégoire, saint Saturnin adresse à Dieu avant d'être pris par les vaïens.*

Examinons la valeur et le sens de cette prière, et faisons voir qu'on peut rejeter en toute sécurité le témoignage des Actes qui la renferment.

1° *Sa valeur.* D'abord, on ne la trouve que là : aucun manuscrit n'en parle. Ensuite, il y est question *de deux prêtres*, tandis que, selon Ruinart, saint Saturnin était accompagné

d'un prêtre et de deux diacres, contradiction importante entre des Actes qu'on nous présente comme également sincères. « Pour composer son histoire, Grégoire de Tours, dit M. Salvan, s'est servi des Actes de saint Saturnin, auxquels on avait ajouté les noms des six évêques envoyés avec l'apôtre de Toulouse, et le discours qu'il tint aux *clercs* qui l'abandonnèrent, lorsqu'il était traîné au supplice. Il est important d'observer que ces additions ne se trouvent dans aucune des copies des Actes authentiques parvenues jusqu'à nous. Il faut en conclure qu'elles n'étaient parvenues au temps de Grégoire de Tours que par la voie de quelque tradition qu'il aura cru devoir recueillir et rapporter (1). » Enfin Launoy, se basant sur le mot *fertur*, prétend que Grégoire ne donne pas cette prière comme une chose certaine ; il la rapporte seulement comme il l'a apprise par un souvenir fidèle. S'il en est ainsi, si cette prière est douteuse malgré le souvenir fidèle d'où elle tire son origine, la mission des sept évêques, qui n'est appuyée que sur ce souvenir, sera nécessairement douteuse aussi et incertaine.

2° *Sens de cette prière.* Elle est susceptible de plusieurs significations et elle a été diversement interprétée. Voici les trois sens qu'elle peut avoir: 1° Que jamais l'Église n'ait aucun Toulousain pour évêque. Entendue ainsi, elle serait absurde. Tout le monde sait, en effet, que Toulouse, surnommée la sainte à cause de la piété de ses habitants, a donné de tout temps de saints et de vénérables évêques à l'Église. L'histoire contemporaine le prouve aussi bien que l'histoire ancienne, 2° Qu'aucun de ces deux prêtres qui m'ont si lâchement abandonné ne soit jamais promu à l'épiscopat. 3° Qu'aucun enfant de Toulouse ne devienne jamais évêque de cette cité.

Launoy a adopté la seconde interprétation. Il veut que Grégoire ne comprenne dans son anathème que ses deux prêtres et non tous les enfants de Toulouse, « Grégoire ne

(1) *Dissertation*, p. 71. Où est la preuve de cette tradition ?

disant pas : Que l'Église n'ait jamais pour évêque un enfant de cette cité, ni : Que jamais un citoyen de Toulouse n'en soit digne. » *His civibus* s'adresse donc, d'après lui, aux seuls prêtres qui accompagnaient saint Saturnin. Mais telle ne peut être l'intention de Grégoire ; ce qui le prouve, ce sont les paroles qu'il ajoute : « *Et jusqu'à ce jour il en a été ainsi.* » Si l'anathème de saint Saturnin ne tombait que sur ses deux prêtres, il ne serait pas nécessaire de faire remarquer que jusqu'au VI• siècle sa prière avait été exaucée. Personne ne peut songer à donner à ces deux prêtres une existence de près de 300 ans. Il ne reste donc que le troisième sens : *Qu'aucun enfant de Toulouse ne devienne jamais évêque de cette cité.* En parlant ainsi, Grégoire de Tours a voulu exprimer une chose qu'il regardait comme très-certaine, puisqu'il la confirmait par un miracle qui se continuait depuis plusieurs siècles. Quand il aurait puisé cette persuasion dans les souvenirs, il la fait sienne en ne la contredisant pas. Et ce qui montre bien encore que c'est là le sens que l'on doit attacher à la prière de saint Saturnin, c'est que de nos jours, comme du temps de Bosquet, les Toulousains se vantent d'avoir vu sur le siége de Toulouse des évêques qui étaient nés dans cette ville (1). « Ce discours du saint évêque, dit M. Salvan, n'a point reçu son effet, et sa prière n'a point été exaucée. Si elle le fut jusqu'au temps où Grégoire de Tours a écrit son histoire, elle ne l'a pas été depuis le VIe siècle jusqu'à nous (2). »

Or, cette prière interprétée en ce sens semble incroyable, tant elle est extraordinaire. Jésus-Christ sur la croix était plein de compassion pour ses bourreaux, et il demandait à son Père de leur pardonner, parce qu'ils ne savaient pas ce qu'ils faisaient. Saint Étienne, premier martyr, pendant qu'une

(1) Verum Tolosates episcopos se populares suos posterioribus seculis habuisse ferunt. (*Hist. eccl.* lib. III, c. 29.)

(2) *Dissertation*, p. 71.

grêle de pierres fondait sur lui, élevait aussi la voix pour ceux qui le lapidaient et disait à Dieu : « Seigneur Jésus-Christ, ne leur imputez pas ce péché. » Tous les saints, marchant sur leurs traces, ont prié pour leurs persécuteurs : et l'on veut que saint Saturnin ait demandé à Dieu de punir ses prêtres coupables seulement de lâcheté. Ce n'est pas assez encore, on veut que tous les enfants de Toulouse aient été enveloppés dans le même châtiment et naissent souillés en quelque sorte d'un second péché originel. Et cela, non pas à cause du sang de saint Saturnin injustement versé par leurs pères, mais en punition de la fuite de deux prêtres dont le courage faiblit à la vue de tout le peuple se précipitant avec furie sur notre premier évêque. Non, cela n'est pas possible, car ce ne serait pas chrétien. Concluons donc en disant que la prière de saint Saturnin est fausse, et que les Actes où Grégoire de Tours l'a puisée n'ont aucune valeur.

§ 3. *Grégoire de Tours adopte lui-même ailleurs l'opinion qui place au premier siècle la mission de saint Saturnin.*

L'*Histoire ecclésiastique des Francs* n'est pas le seul ouvrage de Grégoire de Tours. Dans son livre *De la Gloire des martyrs*, il s'occupe encore de saint Saturnin, et il nous fournit une preuve puissante en faveur de la mission de cet évêque au premier siècle. Il s'exprime ainsi au chapitre 48e : « *Saint Saturnin, martyr, ordonné, dit-on, par les disciples des apôtres, fut envoyé à la ville de Toulouse* (1). » Interprétées dans leur sens naturel et obvie, ces paroles combattent l'opinion que Grégoire a rapportée dans son Histoire. On peut donc conclure qu'il tombe en contradiction avec lui-même, ou bien qu'il

(1) Saturninus vere martyr, ut fertur, ab apostolorum discipulis ordinatus, in urbem Tolosatium est directus.

adopte une opinion aussi probable et aussi fondée, à son avis, que la première. Pour échapper à cette conclusion toute naturelle, ses partisans recourent à des explications laborieuses, qu'ils regardent néanmoins comme excellentes et détruisant tous les doutes. Ne vous laissez pas surprendre, disent-ils, par cette contradiction apparente, il est vrai, mais nullement réelle; Grégoire de Tours ne change pas de sentiment. Il suffit d'un peu de science historique pour en être convaincu. Entre ces deux opinions, si opposées à première vue, règne l'harmonie la plus parfaite et on n'y trouve rien qui ne s'accorde. « Pendant les premiers siècles de l'Église on appelait *disciples des apôtres* ceux qui professaient la même foi que les apôtres avaient enseignée à Rome. Ainsi, dans tous ces temps primitifs, de même qu'on donnait aux simples fidèles le nom de *chrétiens*, on donnait aussi aux évêques ou pasteurs le nom de *disciples des apôtres*, c'est-à-dire, qui enseignaient la même doctrine et exerçaient le même ministère que les apôtres. Ces mots ne doivent donc pas être pris en un sens qui désigne les collaborateurs et les contemporains des apôtres, mais ils ont une acception beaucoup plus étendue, telle qu'on l'entendait dans l'antiquité des disciples de plusieurs philosophes, c'est-à-dire de ceux qui professaient leur doctrine, quoique ayant vécu longtemps après leurs maîtres (1). » Ainsi parle M. Salvan, commentant une phrase de D. Ruinart.

Nous ne pouvons admettre cette explication, car elle n'a rien de solide. Nous croyons avec Adon de Vienne et toute l'antiquité chrétienne que, par *disciples des apôtres*, il faut entendre leurs disciples immédiats, leurs contemporains. S'il en était autrement, si les évêques des premiers siècles s'appelaient *disciples des apôtres*, non parce qu'ils avaient vécu avec eux et avaient appris la véritable doctrine de leur bouche, mais parce qu'ils exerçaient le même ministère qu'eux, pourquoi ne se disaient-ils pas disciples de Jésus-Christ? Ils auraient

(1) *Dissertation*, p. 15-16.

pu le faire avec autant de vérité, et certainement ce titre en leur donnant plus de prestige aux yeux des fidèles, eût fait mieux ressortir l'origine des enseignements qu'ils transmettaient et conséquemment mieux assuré le succès de leur ministère. Saint Honest, prêchant à Pampelune, comme le rapporte la vie de saint Saturnin, se dit disciple de ce saint évêque qu'il qualifie de *disciple des apôtres*. Pourquoi, afin de se donner une autorité plus grande, ne prend-il pas, lui aussi, le titre de disciple des apôtres ou de Jésus-Christ? Il le pourrait, s'il suffit pour cela d'enseigner la même doctrine qu'ils ont enseignée : il ne le fait pas cependant, parce qu'il n'a pas eu avec eux des rapports personnels. De l'explication de M. Salvan, il faut nécessairement conclure que le nom de *disciple des apôtres* n'indique pas du tout l'époque apostolique, mais simplement et d'une manière indéterminée les trois premiers siècles de l'Église. Mais alors à quoi reconnaîtrons-nous les contemporains et les disciples immédiats des apôtres, car enfin il y en a eu ?

Tillemont, que personne pourtant ne songera à placer parmi ceux qui veulent favoriser notre opinion, a reculé devant cette manière de raisonner. Il traduit littéralement le passage de Grégoire de Tours, et prétend que cette façon de parler obscure et confuse, ne doit pas étonner dans un auteur qui n'est *ni fort exact dans ses expressions, ni fort juste dans ses idées* (1). Il ne lui accorde donc pas toute sa valeur, mais il donne une explication bien meilleure que les précédentes. « Ce qu'il y a de fâcheux, dit-il, c'est que saint Grégoire de Tours ne semble pas toujours s'accorder avec lui-même ; car dans les livres de la *Gloire des martyrs et des confesseurs*, il dit que saint Saturnin avait été ordonné par les disciples des apôtres. On peut conclure de ce passage qu'il y avait alors deux traditions différentes ; les uns mettant saint Saturnin peu

(1) *Mémoires ecclésiast.*, t. III. p. 708.

après les apôtres, et les autres du temps de Dèce. Or, dans ces traditions opposées, les *personnes habiles* ont accoutumé, s'il n'y a des raisons bien particulières, de s'arrêter à celles qui font les saints moins anciens parce que les peuples se portent naturellement à les croire plutôt trop anciens que trop nouveaux (1). » Donc, d'après l'habile Tillemont, il y avait, au temps de Grégoire de Tours, deux traditions concernant l'époque de la mission de saint Saturnin. Il suivit dans l'*Histoire des Francs* celle qui le faisait venir sous Dèce, et dans la *Gloire des martyrs*, celle qui le mettait peu après les apôtres. C'est aussi le sentiment du savant archevêque de Toulouse, l'illustre Pierre de Marca. Il écrivait en 1658 à Henri de Valois : « Pour ce qui regarde saint Saturnin, il est hors de toute controverse que dès la fin du VIe siècle, au temps où florissait Grégoire de Tours, on reconnaissait une double tradition. La première, suivie par cet historien dans son *Histoire des Francs*, disait que ce saint avait souffert sous le consulat de Dèce et de Gratus, au milieu du IIIe siècle; la seconde enseignait que saint Saturnin avait été ordonné par les disciples des apôtres plus de 150 ans avant l'époque de Dèce. Qu'il nous soit permis de suivre cette dernière tradition. Elle s'accorde d'ailleurs avec une autre que personne n'a jamais contestée. Celle-ci rapporte que les premiers évêques des Gaules qui, envoyés d'abord par saint Pierre et saint Paul, et ensuite par saint Clément, ont répandu dans nos contrées la semence de la foi, ne doivent pas être placés une grande distance les uns les autres (2). » Nous embras-

(1) *Ibid.*, t. IV, p. 109.

(2) Quod ad Saturninum attinet, controverti non debet quin Gregorii tempore duplex invaluisset opinio et quin utraque sola relatione niteretur. Altera est, quam sequitur Gregorius hoc loco, passum esse Saturninum Decii consulatu... Altera sententia, sua quoque relatione fulta (cujus testis ipse Gregorius, lib. I, c. 18 *de Miraculis*) tradebat missum Saturninum *a discipulis apostolorum*, id est, plus quam centum et quinquaginta annis ante Decium. Adeo ut in ancipiti positis

sons l'opinion de de Marca. En disant que saint Saturnin a été ordonné par les disciples des apôtres, ou bien Grégoire de Tours rétracte ce qu'il avait avancé auparavant, quand il plaçait sa mission sous le consulat de Dèce et de Gratus ; ou bien il donne comme également probables deux traditions suivies de son temps et ne fait aucune difficulté d'adopter tantôt l'une et tantôt l'autre.

Le passage de Grégoire de Tours, s'appuyant sur une citation fausse, rendu suspect encore par la mention qu'il fait de deux circonstances qu'on ne trouve nulle part ailleurs, et contrédit par une tradition différente que le même auteur rapporte également, n'a donc aucune autorité pour renverser l'ancienne tradition de l'Église de Toulouse et prouver que saint Saturnin soit venu au IIIe siècle.

L'abbé Maxime Latou.

liceat ultimam Gregorii sententiam sequi quæ cohæret priori illi apud eum non controversæ, de non divellendis adeo prolixa temporum intercapedine a se invicem prioribus episcopis, qui a Petro et Paulo, et deinceps a Clemente apostolorum discipulo non longo intervallo missi, exordia fidei per Gallias propagarunt. (*Acta sanctorum*, t. v junii, p. 551.)

LITURGIE.

Quelques observations sur divers articles de liturgie publiés par la REVUE.

Depuis le moment où la *Revue des Sciences ecclésiastiques* a été fondée, nous y avons donné un bon nombre d'articles sur la liturgie. Nous n'avons eu d'autre but que de répondre à un désir souvent manifesté de divers côtés. Ayant appris qu'ils avaient été lus avec intérêt et même pris pour guide dans un grand nombre d'églises, nous avons mis tous nos soins à n'y rien insérer que de bien certain. Si parfois il nous est arrivé de manquer de clarté, de précision ou d'exactitude, nous nous sommes empressé de nous rectifier nous-même. Cependant, divers articles peuvent tomber sous les yeux de nos lecteur sans qu'ils aient occasion de remarquer dans d'autres une explication ou rectification qui nous a paru nécessaire : nous avons donc jugé convenable d'en donner ici un aperçu général, en ajoutant encore plusieurs remarques qui nous ont été adressées ou que nous avons eu l'occasion de faire. Les personnes qui ont étudié ces matières ne s'étonneront pas de nous voir ainsi revenir sur plusieurs de nos assertions : elles verront là une preuve de notre sincère amour de la vérité, et de notre respect pour la sainte liturgie.

I. Il est parlé trois fois du tabernacle où réside le très-saint Sacrement : 1° t. I, p. 109 ; 2° t. VI, p. 492-530 ; 3° t. VI, p. 565. Ces articles doivent être rapprochés les uns des autres si l'on veut bien connaître la vraie doctrine sur les divers

points qui y sont traités, et particulièrement sur les deux questions qui font l'objet du dernier article.

II. Nous avons donné dans une suite d'articles un petit traité sur les expositions du très-saint Sacrement. Ils ont été publiés, t. I, p. 425 et 542; t. II, p. 186 et 245, et des additions nombreuses ont été faites dans des articles subséquents. Nous croyons devoir recommander : 1° de joindre à la lecture du passage où il est traité des expositions les jours de fête, § IV, n. VI, t. I, p. 438, celle de la première question développée t. II, p. 329; 2° d'ajouter à l'article de juin 1860, § V, n. III, tout ce qui est dit dans un autre de février 1861, et de rectifier le premier par le second.

III. La réponse donnée par un de nos collaborateurs t. IV, p. 564, se trouve reproduite et développée dans un article du numéro d'octobre dernier, sur les fêtes dont la solennité est transférée à un dimanche. Les principes qui y sont posés expliqueront la solution sur le cas proposé pour la solennité de la saint André. Dans cette même réponse, il est dit que l'on peut chanter la messe du dimanche avec la couleur *noire*. Cette expression a surpris quelques lecteurs; il serait plus exact sans doute, de dire la couleur *violette*; mais, dans le sentiment de l'auteur, la couleur violette et la couleur noire peuvent être regardées comme une seule et même couleur. On peut, à cet égard, voir ce que nous avons dit au t. VI, p. 49.

IV. Au tome III, p. 78, on examine cette question : « Lorsque, dans une même période, les rubriques prescrivent plusieurs choses distinctes et séparables, faut-il nécessairement les faire dans l'ordre indiqué? » La solution de cette difficulté peut, sans doute, être affirmative ou négative, suivant les circonstances. La chose, comme le dit avec raison l'auteur, peut être prescrite sans que l'ordre à observer soit de précepte. Nier ce principe, ce serait conclure de l'obligation de la substance à celle du mode; mais si une pareille question était faite à la S. C. des Rites, elle répondrait, nous

n'en doutons pas, qu'elle ne veut donner de décision que sur les cas particuliers. Examinons donc les différents cas proposés. 1° Le prêtre qui prend les ornements avant de préparer le calice, viole-t-il la rubrique? Répondre négativement, suivant nous, serait inexact : agir ainsi, c'est assurément violer la rubrique dont la lettre est complètement en harmonie avec la nature des choses. Cependant, cette rubrique peut être seulement directive, ou encore, elle peut n'être pas toujours obligatoire, de sorte qu'un prêtre soit tenu d'attendre pour prendre les ornements, que le calice dont il doit se servir ait été rapporté à la sacristie par le prêtre qui termine la messe. 2° La divergence citée entre la rubrique du Missel et celle du Rituel relativement aux cérémonies de l'absoute, n'a pas été expliquée de la même manière par tous les auteurs, et l'obligation de faire une seule inclination à la croix, ou d'en faire deux, est une question au moins controversée. 3° Les auteurs modernes, comme les auteurs anciens, admettent l'ordre indiqué par le Rituel pour l'ablution des doigts après la distribution de la sainte communion en dehors de la Messe, et nous ne voyons pas en quoi M. Falise peut être blâmé, quand il condamne le sentiment contraire. Quant à l'ablution, il peut arriver des cas où, contrairement au texte du Rituel, le prêtre ne pourra la jeter dans la piscine avant de remettre le Saint-Sacrement dans le tabernacle ; mais il s'agit ici d'une inversion nécessaire et d'une inversion appuyée sur des autorités telles que Catalan et Barruffaldi ; Baldeschi n'en parle pas, et M. de Conny la permet. 4° Les auteurs suivent aussi d'une manière exacte la prescription de la rubrique du Missel, d'après laquelle le prêtre doit couvrir le calice avant de le replacer au milieu de l'autel : le P. Le Vavasseur fait même sur ce point une observation particulière. Nous ne voyons donc pas pourquoi on soulèverait la question de savoir s'il ne serait pas facultatif d'intervertir ici l'ordre des cérémonies tel qu'il est indiqué par la rubrique. Mais, ajoute l'auteur, quand même

cet ordre serait prescrit, il ne faut pas une grande raison pour excuser de tout péché. La violation de la rubrique peut absolument être grave ou légère ; bien des raisons peuvent dispenser de l'observation de certaines prescriptions ; mais ajoutons, pour prévenir l'abus qu'on pourrait faire de ce principe, que ces raisons demandent à être appréciées avec la lumière de la science liturgique et de la soumission totale à l'autorité qui a dicté les règles du Cérémonial. Aussi avons-nous commencé la série de nos articles par parler de l'importance des moindres prescriptions en matière de liturgie (v. t. I, p. 48), importance plus grande encore chez nous que partout ailleurs, dans les circonstances actuelles. L'article sur lequel nous revenons ici a excité quelques réclamations, et nous avons tenu à développer un peu ces explications, pour que personne ne doute de notre désir de nous maintenir toujours dans le vrai.

V. Nous avons publié en deux articles (t. III, p. 257 et 343) les règles relatives aux Messes votives. On lit à la page 258, ligne 2 : « La Messe que l'évêque célèbre le samedi des Quatre-Temps. » Après ces mots, il faut ajouter : « ou la veille du dimanche de la Passion. » Pour compléter le § IV, p. 269, il faut joindre aux principes qui y sont développés la règle indiquée t. VI p. 361 et 362, et ajouter au décret du 27 Mars 1789 les mots : *in Dominicis primæ classis*, comme il est dit t. VI, p. 363.

VI. On lit, t. IV p. 74, la réponse à quelques difficultés sur la fête du Sacré-Cœur de Jésus. D'après cette réponse, le décret qui rend cette fête obligatoire dans tout l'univers atteindrait les églises qui la célèbrent à un autre jour en vertu d'un indult apostolique. Nous avons rétracté ce sentiment t. V, p. 69.

VII. Un petit traité sur les Messes de *Requiem* se trouve renfermé dans cinq articles subséquents (t. V, p. 42, 269, 471 et 547, et t. VI, p. 34). On nous adresse une observation relativement à la règle posée p. 552, et l'on demande si le privilége

de chanter une Messe de *Requiem*, un jour de fête double, pour une personne dont on vient d'apprendre la mort, peut s'appliquer aux séculiers, suivant l'enseignement des liturgistes. La raison de douter est le décret suivant : *Question.* « In duplici « majori vel minori possuntne pro uno eodemque defuncto, in « diœcesis Ecclesiis celebrari Missæ cantatæ *de Requie* in die « obitus, tertia, septima, et trigesima, ac anniversaria, uti fit « apud regulares, in cunctis conventibus, ad nuntium mortis « alicujus religiosi : quam gratiam auctores communiter, teste « Cavalieri, ad quascumque Ecclesias et personas extendunt?» *Réponse.* « Absque indulto non licere. (Décret du 16 avril 1853, n° 5183, q. 21.) Nous aurions de la peine à nous écarter du sentiment des meilleurs auteurs, d'autant plus que le décret du 3 mars 1761, cité t. V, p. 583, a une application générale; nous aimons mieux dire que la réponse du 16 avril 1853 a pour but d'exclure les Messes des troisième, septième, trentième jour et anniversaire, qui ne sont admises par aucun auteur comme pouvant avoir lieu dans plusieurs églises.

VIII. L'article *les Liturgies françaises et la Liturgie romaine* (t. V. p. 579) doit être complété et rectifié par une lettre de M. l'abbé Bergier insérée t. VI, p. 303.

IX. Nous avons publié (t. VI, p. 154) une dissertation sur les cloches. 1° La bénédiction des cloches ne peut pas être faite par un simple prêtre, avons-nous dit, sans un indult apostolique. Nous aurions dû, à l'appui de cette assertion, citer le décret suivant : *Question :* « An... delegationem... episcopus... « ad campanarum benedictionem ampliare valeat? » — *Réponse :* « Non posse. » (Décret du 16 mai 1744, n° 4159, q. 5.) 2° A la p. 175, nous avons exprimé une pensée qui n'est pas juste. Prise à la lettre et isolément, une phrase qui s'y trouve renfermée pourrait nous faire regarder comme favorisant un sentiment que nous rejetons complètement. « Jamais, « avons-nous dit, un esprit sérieux n'a attaché la moindre im- « portance à des idées aussi puériles que celles de sonner une

« cloche pour détourner la foudre, ou encore de s'en abstenir « pour éviter de l'attirer. » Les textes rapportés à la suite du même paragraphe se trouvent en contradition avec la phrase citée, qui doit être remplacée par celle-ci : « On a quelquefois, « mais à tort, traité de superstition l'usage de sonner les « cloches pour détourner la foudre. Cet usage, est fondé sur « l'autorité de l'Église et des meilleurs auteurs. » .

Telles sont, en quelques mots, les réflexions que nous croyons devoir ajouter aux articles liturgiques publiés jusqu'à ce jour. Tout en remerciant nos lecteurs du bienveillant accueil avec lequel ils les ont reçus, nous les prions de vouloir bien, comme par le passé, nous faire part de leurs remarques, et nous nous empresserons toujours de rectifier les inexactitudes qui nous seraient échappées et de combler les lacunes que nous aurions laissées subsister.

P. R.

APPROBATION DES LITANIES DU SAINT NOM DE JÉSUS.

I.

Nous lisons dans le journal le *Monde* deux articles relatifs à cette approbation.

1° Au numéro du 13 novembre 1862, nous lisons d'abord cet extrait de la *Semaine catholique* de Montauban :

« A la demande d'un grand nombre de prélats, cardinaux « et évêques, au nombre desquels se trouve Mgr l'évêque de « Montauban, la S. Congrégation des Rites a daigné approu- « ver les litanies du saint Nom de Jésus, dans la forme ci- « dessous, avec *trois cents jours d'indulgence* à ceux qui les « réciteront dévotement. Le rescrit, signé du cardinal Pa- « trizzi, est du 21 août 1862.

Le *Monde* ajoute : « Les litanies dans la forme approuvée

« que la *Semaine catholique* reproduit ensuite, avec l'autorisa-
« tion de Mgr l'évêque de Montauban, sont exactement les
« mêmes que les litanies de nos livres d'heures, que suit
« l'oraison : *Domine Jesu Christe, qui dixisti : Petite et accipie-*
« *tis*, etc., avec l'addition suivante :

« Sancti Nominis tui, Domine, timorem pariter et amorem
« fac nos habere perpetuum : quia nunquam tua guberna-
« tione destituis, quos in soliditate tuæ dilectionis instituis. Per
« Dominum. »

2° Le 21 octobre, le même journal publie ce second article sur le même sujet.

« Nous avons reproduit, dans notre numéro du 13 octobre,
« une note de la *Semaine catholique* de Montauban, annonçant
« qu'à la demande d'un très-grand nombre d'évêques, la
« S. Congrégation des Rites a daigné approuver les litanies
« du saint Nom de Jésus avec trois cents jours d'indulgence
« accordés à ceux qui les réciteront dévotement. Un respec-
« table religieux nous écrit pour nous dire qu'en ces termes
« la nouvelle n'est pas complètement exacte et pourrait in-
« duire en erreur beaucoup de fidèles. Voici comment les
« choses se sont passées.

« Lors de la réunion des évêques à Rome pour la solennité
« de la canonisation, une supplique fut signée par quatre-
« vingts cardinaux, archevêques et évêques d'Europe, d'Asie,
« d'Afrique et d'Amérique pour demander l'approbation dont
« il s'agit. Le Saint-Père répondit à cette supplique en accor-
« dant trois cents jours d'indulgence aux fidèles des diocèses
« des signataires qui réciteront dévotement ces litanies. La
« voie est donc ouverte, car très-certainement la même grâce
« sera accordée à tous les autres évêques, vicaires capitulaires
« et chefs d'ordre ou de congrégation qui en feront la de-
« mande. »

« Parmi les signataires de la supplique se trouvent un grand
« nombre des prélats français.

« On nous prie de publier ces renseignements, afin que l'on « sache que les indulgences en question ne peuvent se gagner « que dans les diocèses pour lesquels on les a demandées. »

II.

Nous aurions déjà dû donner connaissance de cette approbation. Elle est d'un trop haut intérêt pour la piété des fidèles et trop intimement liée avec les matières traitées dans notre *Revue* pour que sa publication puisse souffrir un retard. Mais avant de le faire, nous avons dû éclaircir quelques points douteux.

1° Ces litanies, dit le journal le *Monde* dans son numéro du 13 novembre, sont *exactement les mêmes que les litanies de nos livres d'heures*. Ce n'est pas suffisant. Les litanies du saint Nom de Jésus, en effet, ne sont pas tout-à-fait identiques dans tous les livres publiés à l'usage des fidèles. On remarque dans certains livres des invocations qui ne sont pas dans d'autres. On trouve quelquefois l'invocation *Jesu inspirator prophetarum*, qui paraît avoir été insérée uniquement pour faire pendant à l'invocation *Regina prophetarum* des litanies de la sainte Vierge. On fait la même remarque sur l'invocation *Jesu rex Patriarcharum*. Certains livres de piété contiennent l'invocation *Ab omni malo*, omise dans d'autres. Enfin, le Manuel de piété à l'usage des séminaires donne les deux invocations *Jesu gloria sacerdotum* et *Per dulcissimam Virginem Mariam matrem tuam*. La première fait pendant à l'invocation *Regina cleri*, qui se trouve dans ce Manuel après *Regina Virginum*, et dont aucun document que nous connaissions ne prouve la légitimité. Avant de parler de ces litanies, nous devions les vérifier et les donner en entier. Ce point est fort grave. En effet, outre que toutes les litanies du saint Nom de Jésus tant soit peu différentes de celles indiquées ci-après sont réprouvées par le même décret qui enrichit celles-ci de trois cents jours d'indulgences (1),

(1) Et non alias quascumque ab eis diversas, quas suprema auctoritate omnino abolevit.

1° toutes les litanies non approuvées sont prohibées par les règles de l'*Index*, comme le démontre M. l'abbé Bouix (*Tract. de Curia romana*, p. 559). Celles dont il s'agit ici, quoique non approuvées jusqu'à ce jour, pouvaient seules ne pas être à l'*Index* (*Ib.*, p. 560 et suiv.). 2° Des litanies auxquelles on aurait ajouté des invocations nouvelles sans autorisation de la part de la Sacrée Congrégation des Rites seraient par conséquent à l'*Index*, et les livres qui les contiennent seraient au nombre des livres prohibés. 3° Aussi est-ce en vertu d'un décret spécial de S. Pie V que fut ajoutée aux litanies de la sainte Vierge l'invocation *Auxilium christianorum*, comme l'atteste le décret qui institue pour Rome et les États de l'Église la fête de Notre-Dame auxiliatrice (Décret du 16 septembre 1815, n° 4514). C'est également par l'autorité du Saint-Siége que fut ajoutée l'invocation *Regina sine labe concepta*, et ces autres : *Mater immaculata, Regina sanctissimi Rosarii*, concédées pour l'Espagne seulement. (Décrets du 16 juillet 1675 et du 12 septembre 1766, n°s 2741 et 4339.) 4° Ces additions, d'ailleurs, sont positivement réprouvées par la Sacrée Congrégation des Rites. Les décisions sont trop nombreuses pour pouvoir être rapportées en entier, surtout dans un article dont le but se rapporte aux litanies du saint Nom de Jésus en particulier. On peut les trouver dans la Collection de Gardellini sous les n°s 374 ad 16, 585, 751, 894, 906, 932, 1212, 1410, 1708, 1782, 1900, 1999, 2181, 2197, 2270, 3025 ad 3, 4578 ad 8, 4857 ad 3. La Sacrée Congrégation tient tellement à l'intégrité des litanies qu'elle ne permet pas de les abréger (Décret du 3 mars 1674, n° 2581). — Toutes ces raisons nous ont obligé d'attendre, pour parler de ces litanies, le moment où nous pourrions les donner dans leur entier d'après un document authentique. Or, comme on le voit ci-après, les litanies approuvées contiennent les invocations *Jesu rex patriarcharum*, et *Ab omni malo;* mais on n'y trouve ni *Jesu inspirator prophetarum*, ni *Jesu gloria sacerdotum*, ni *Per dulcissimam virginem Mariam matrem tuam.*

2° On ne voit pas non plus très-clairement, dans les articles cités du journal *Le Monde*, si l'oraison *Sancti nominis* doit remplacer l'oraison *Domine Jesu Christe* ou être ajoutée à celle-ci. On aurait pu mettre en doute encore si cette oraison était précédée ou non d'un verset. On peut se demander enfin si la conclusion de l'oraison *Sancti nominis* est réellement *Per Dominum* ou *Qui vivis*; enfin si l'indication de la grande conclusion ne serait pas aussi une erreur. Nous pouvons résoudre tous ces doutes de la manière suivante : 1° l'oraison *Sancti nominis* doit être ajoutée à l'oraison *Domine Jesu Christe*; 2° ces oraisons ne sont précédées d'aucun verset; 3° la conclusion *Per Dominum*, et la conclusion *Qui vivis* sont également applicables à l'oraison *Sancti nominis*, et si l'on a donné la première, il n'y a pas de raisons suffisantes de croire que ce soit par erreur. On aura pu, même en la mettant à la suite des litanies du saint Nom de Jésus, ne pas vouloir changer le sens de cette oraison, qui est celle du deuxième dimanche après la Pentecôte. 4° Quant à la conclusion *Per Dominum*, elle aura pu, sans doute, être indiquée par méprise : une erreur de ce genre est possible. Mais conclure cette oraison par la grande conclusion n'est pas contraire à la liturgie. Il peut en être de cette conclusion comme de celle de la dernière des oraisons qui suivent les litanies des saints, et de quelques autres qui se disent en dehors de la Messe et des Offices.

III.

Nous avons donc cru devoir nous procurer un exemplaire des litanies du saint Nom de Jésus telles qu'elles ont été approuvées avec le décret qui accorde trois cents jours d'indulgence aux fidèle du diocèse. La pièce suivante nous a été envoyée de Montauban, signée d'un vicaire général et munie du sceau de l'évêché, revêtue, par conséquent, de tous les caractères d'authenticité.

LITANIÆ SANCTISSIMI NOMINIS JESU.

Kyrie eleison.
Christe eleison.
Kyrie eleison.
Jesu audi nos.
Jesu exaudi nos.
Pater de cœlis, Deus,
Fili redemptor mundi, Deus,
Spiritus sancte, Deus,
Sancta Trinitas, unus Deus,
Jesu, fili Dei vivi,
Jesu, splendor Patris,
Jesu, candor lucis æternæ,
Jesu, rex gloriæ,
Jesu, sol justitiæ,
Jesu, fili Mariæ virginis,
Jesu amabilis,
Jesu admirabilis,
Jesu, Deus fortis,
Jesu, pater futuri sæculi,
Jesu, magni consilii angele,
Jesu potentissime,
Jesu patientissime,
Jesu obedientiss me,
Jesu mitis, et humilis corde,
Jesu, amator castitatis,
Jesu, amator noster,
Jesu, Deus pacis,
Jesu, auctor vitæ,
Jesu, exemplar virtutum,
Jesu, zelator animarum
Jesu, Deus noster,
Jesu, refugium nostrum,
Jesu, pater pauperum,
Jesu, thesaurus fidelium,
Jesu, bone pastor,
Jesu, lux vera,
Jesu, sapientia æterna,
Jesu, bonitas infinita,
Jesu, via et vita nostra,
Jesu, gaudium angelorum,
Jesu, rex patriarcharum,
Jesu, magister apostolorum,
Jesu, doctor evangelistarum,
Jesu, fortitudo martyrum,
Jesu, lumen confessorum,
Jesu, puritas virginum,
Jesu, corona sanctorum omnium,
Propitius esto, parce nobis Jesu.
Propitius esto, exaudi nos Jesu.
Ab omni malo,
Ab omni peccato,
Ab ira tua,
Ab insidiis diaboli,
A spiritu fornicationis,
A morte perpetua,
A neglectu inspirationum tuarum
Per mysterium sanctæ Incarnationis tuæ,
Per nativitatem tuam,
Per infantiam tuam,
Per divinissimam vitam tuam,
Per labores tuos,
Per agoniam et passionem tuam,
Per crucem et derelictionem tuam,
Per languores tuos,
Per mortem et sepulturam tuam,
Per resurrectionem tuam,
Per ascensionem tuam,
Per gaudia tua,
Per gloriam tuam,
Agnus Dei, qui tollis peccata mundi, parce nobis, Jesu.
Agnus Dei, qui tollis peccata mundi, exaudi nos, Jesu.
Agnus Dei, qui tollis peccata mundi, miserere nobis, Jesu.
Jesu, audi nos.
Jesu, exaudi nos.

Miserere nobis.

Miserere nobis.

Libera nos Jesu.

OREMUS.

Domine Jesu Christe, qui dixisti: Petite, et accipietis, quærite, et invenietis, pulsate, et aperietur vobis : quæsumus, da nobis petentibus divinissimi tui amoris affectum, ut te toto corde, ore, et opere diligamus, et a tua nunquam laude cessemus.

Sancti nominis tui, Domine, timorem pariter et amorem fac nos habere perpetuum: quia nunquam tua gubernatione destituis, quos in soliditate tuæ dilectionis instituis. Per Dominum.

Ces litanies ont été approuvées pour le diocèse de Montauban par le décret suivant :

MONTIS ALBANI.

Præter litanias illas SS. Nominis Jesu, quas S. R. C. ad preces quorumdam Episcoporum et principum, præsertim Germaniæ, probari posse rescripsit die 14 aprilis 1646, quatenus summo Pontifici placuisset, successu temporis in aliis orbis plagis non parum diversæ a primis in lucem prodiere litaniæ ejusdem SS. Nominis Jesu, earumque usus adeo diffusus et propagatus est, ut absque fidelium offensione et scandalo tolli nequeat, uti SS. D. N. Pio Papæ IX ingenue exposuerunt permulti exterarum gentium RRmi antistites, quorum aliqui cardinalitia etiam dignitate spectabiles, occasione solemnis canonizationis Romæ degentes. Et quoniam eosdem antistites non latebat monumenta desiderari, ex quibus deduci possit Summos Romanos Pontifices aliquando adprobasse Litanias diversas a Lauretanis, et ab illis Breviarii Romani, nec recitantibus litanias SS. Nominis Jesu concessisse nunquam indulgentias, quæ enunciantur ; hinc ne fideles in errore versentur, eumdem SS. D. supplices exoraverunt ut super hoc satis gravi negotio de Apostolica benignitate opportune providere dignaretur, ac decernere inter varias Litanias SS. Nominis Jesu, quæ unice recitari possint, easque sacris indulgentiis ditare. Sanctitas porro Sua, perpensis expositis rerum adjunctis ac instante inter alios RR. D. Joanne Maria Doney episcopo Montis Albani, ad relationem infrascripti S. R. C. secretarii, indulsit ut fideles utriusque sexus diœcesis Montis Albani qui supra adnotatas litanias de SS. nomine Jesu, et non alias quascumque ab eis diversas, quas suprema auctoritate omnino abolevit, devote recitaverint, lucrari valeant indulgentiam trecentorum dierum in forma Ecclesiæ consueta, contrariis non obstantibus quibuscumque. Die 21 Augusti 1862.

C. Episc. Portuen. et S. Rufinæ card. Patrizzi S. R. C. Præf.

L. S.

D. Bartolini S. R. C. Secretarius.

Cette pièce, comme il a été dit plus haut, est attestée conforme à l'original par un de MM. les vicaires-généraux du diocèse de Montauban. P. R.

UN MOT

SUR QUELQUES PROBLÈMES IMPORTANTS DE PHILOSOPHIE.

Quoi qu'il en dise, M. l'abbé Cros tient décidément à sa philosophie !

La *Revue catholique* (1) nous apporte aujourd'hui un petit factum destiné par son auteur à notre usage personnel et à l'édification publique. M. Cros veut *mettre ses lecteurs à même*, dit-il, *de juger* entre lui et nous, *en toute connaissance de cause.*

Jusque là, point de difficulté.

M. Cros entre ensuite en matière et expose sa manière de voir sur le développement naturel de l'âme. Il traite successivement, en dix points, *des substances spirituelles et de leurs propriétés, de Dieu et de l'homme, de la fécondation de l'âme, de l'origine des idées d'être, de substance, de cause, de l'universel, de la perception des qualités sensibles*, et d'autres choses semblables.

Puisque M. Cros tient visiblement à nous faire parler, il nous permettra bien sans doute de le faire en toute simplicité. Nous lui promettons sincèrement de n'être point minutieux, et de n'avoir en vue que le seul intérêt de la science et de la bonne philosophie.

I.

Donc, quand M. Cros parle des substances spirituelles et de leurs propriétés, il nous dit gravement que « *toutes les actions*

(1) Novembre 1862, p. 273-283.

possibles des êtres intellectuels sont exprimées par ces trois mots : Pouvoir, savoir, vouloir ; » que « *ces actions, différentes entre elles, supposent trois facultés : puissance, intelligence, amour ou volonté.* »

Cela n'est point exact, et nous pensons que M. Cros confond tout simplement l'acte et la puissance avec les notions du concret et de l'abstrait. Car enfin *pouvoir, savoir, vouloir* ne sont point des actions : ce sont les termes abstraits de *puissance,* d'*intelligence* et de *volonté*, traduits en termes concrets.

Mais ceci a peu d'importance, et sans nous y arrêter plus longtemps, passons droit à la grande question de *la fécondation de l'âme.* Ici M. Cros pénètre plus profondément dans sa matière, et prend, comme il convient à son sujet, un ton plus solennel. « *Comment expliquer,* dit-il, *le passage des forces végétatives, sensitives et intellectuelles de l'homme de l'état de foyer à celui de rayonnement?* Il répond en renvoyant à ses Études (lettre VI, n. 3), que *Dieu seul peut pénétrer le foyer des êtres spirituels et les vivifier*; que *les créatures atteignent les facultés sensitives, et frappent à coups redoublés à la porte de l'âme intellective* ; *mais en vain, etc....*

Vraiment M. Cros avait-il bien réfléchi qu'il s'exposait, en écrivant ces lignes, à effacer d'un trait de plume la belle harmonie que les facultés de l'âme humaine ont entre elles, et à introduire deux principes, l'un sensitif et l'autre intellectif, contrairement à l'enseignement catholique et à l'unité de l'âme humaine dans chaque individu?

Nous sommes bien convaincu pour notre part que M. Cros recule devant un principe qui conduirait si visiblement à un abîme. Il admet comme nous que l'âme intellective est la forme substantielle du corps humain ; qu'un seul principe, à la fois sensitif et intellectuel, se trouve en nous; que ce qui pense en moi et raisonne, si vous voulez, sur tel théorème de géométrie ou sur telle thèse philosophique, ne diffère point de ce qui souffre de la tête, du pied ou de la poitrine ! Mais si M. Cros

admet comme nous cette unité de principe, pourquoi n'admettrait-il pas aussi qu'il est absurde de dire que « *les créatures atteignent les facultés sensitives, qu'elles frappent à coups redoublés, mais en vain, à la porte de l'âme intellective?* » Donc, à quoi bon cette « *motion imprimée par Dieu au fond le plus intime de notre être spirituel?* » Dieu n'a-t-il pas abondamment pourvu à toutes choses en nous donnant cette lumière de la raison qui réfléchit les images sensibles, et que S. Thomas appelle, avec quelque raison sans doute, intellect agent? C'est par elle, en effet, que nous connaissons les premiers principes d'où l'on fait ensuite dériver toutes les conséquences. *Nobis est quodammodo omnis scientia originaliter indita.*

Mais non, réplique M. Cros, cette lumière de notre entendement n'est point ce que vous croyez. Elle est obscure et *ténébreuse*. A la bonne heure! *Une lumière ténébreuse!* Mais comment M. Cros nous expliquera-t-il alors ce prodigieux mystère d'une faculté inerte qui respire, d'un œil aveugle qui voit, et d'une *lumière ténébreuse* qui éclaire? Eh bien, le voici : « *Notre être spirituel,* dit-il, *possédait la lumière en puissance.* A Dieu ne plaise que nous blâmions M. Cros de se mettre ainsi en opposition avec saint Thomas sur ce point; nous ne sommes plus au moyen-âge, et chacun dispose un peu de ses lumières et de ses droits comme il l'entend! Mais M. Cros ne sait donc pas que la puissance passe toujours en acte par la seule présence de son objet, sans avoir besoin de rien autre chose! Et s'il n'admet point ce principe élémentaire, classique, et devenu en quelque sorte banal à force d'être vrai, que vient-il nous parler d'acte et de puissance?

II.

Du fait mal compris que les forces sensitives se développent en nous avant les facultés intellectives, M. Cros a directement conclu à l'impression divine. « *Dans ce premier acte,* dit-il,

elle (notre âme) *sent intellectuellement, mais d'une manière très-confuse, l'impression de Dieu et celle des objets extérieurs, et ces impressions lui manifestent, confusément aussi, Dieu et les créatures qui les causent.* » Sans doute, pour la manifestation des créatures, cela est vrai, ainsi que le sens intime nous l'atteste. Mais en est-il de même de la manifestation de Dieu, même confuse? Nous ne le pensons pas, et M. Cros se trompe quand il admet que toute cause, de quelque manière qu'elle agisse sur notre âme, devient par cela même objet de notre connaissance. Non, cela n'est point vrai. Pour que notre âme connaisse quoi que ce soit, il faut que ce quelque chose se présente à elle comme objet de connaissance : *Objiciatur ei in ratione objecti.* En effet, si nous possédons en nous certaines capacités, certaines facultés ou puissances qui agissent, il est impossible de prétendre qu'elles nous sont connues autrement que par une induction qui remonte de l'acte à la puissance, et qui nous la présente comme objet de notre pensée. Donc, en supposant même que Dieu agisse sur notre âme, notre âme ne connaîtra point Dieu pour cela. Elle saura seulement qu'une action l'impressionne, mais elle ne saura point si c'est Dieu lui-même ou un effet quelconque de l'action divine.

L'auteur se trompe encore un peu plus loin quand il dit que notre intellect ne voit dans les choses sensibles que *du particulier, du relatif, du fini, de l'imparfait, du contingent, du variable, des phénomènes seulement.* Comment M. Cros peut-il confondre la connaissance sensible avec la connaissance intellectuelle, ainsi que le font les matérialistes, dont l'erreur capitale est de ne pas distinguer ces deux opérations de notre âme ? Non, ce qui perçoit le particulier, le relatif, les qualités extérieures des choses, ce n'est point l'intellect, c'est le sens : *Sensus percipit singulare, intellectus universale.* Voyez les objets sensibles qui nous environnent : ils existent, ils ont de la durée, ils agissent, ils subsistent en eux-mêmes, etc... Tous ces objets participent donc à l'être, à l'existence, à la durée, à la sub-

stance, à l'action, etc... Eh bien, voilà ce que l'intellect aperçoit. Il étend son regard au delà de l'enveloppe fragile qui recouvre les objets, il pénètre dans le fond intime de leur essence, et c'est précisément pour cela qu'on l'appelle *intellect* (*intus legit*). Le sens ne perçoit pas comme l'intellect la quiddité des choses, la substance, l'universel. Il s'arrête, lui, aux accidents extérieurs qui sont *particuliers, relatifs, finis, imparfaits, contingents, variables, phénomènes seulement.*

A la page suivante, M. Cros dit que *le particulier devient universel ; le relatif, absolu ; le contingent, nécessaire ; le temporel, éternel ; etc., etc.* Nous aimons à croire qu'il a seulement voulu dire par là que nous montons du particulier à l'universel, du relatif à l'absolu. En ce sens, il aurait facilement raison.

III.

Cependant, un peu plus loin, en discourant sur l'universel, M. Cros ajoute : « *Un seul fait suffit pour que nous nous élevions à l'universel. Par cela seul que nous voyons un être, un rapport quelconque, nous concevons une infinité d'êtres, de rapports semblables comme possibles.* » Certes, nous eussions pensé que M. Cros se rendait mieux compte de la manière dont se forme l'idée universelle. Si, pour arriver à l'universel, il fallait, comme il le prétend, concevoir une infinité d'êtres possibles, le moment serait venu, ce nous semble, d'en prendre humblement son parti et de renoncer à tout jamais à l'intelligence de l'universel. Comment s'y prendre, en effet, pour concevoir comme possibles une infinités d'êtres et de rapports semblables, si l'on n'avait préalablement acquis l'idée universelle des êtres possibles? En vérité, cela nous semble fort difficile! De plus, si par hasard l'idée de rapport était par elle-même une idée universelle, serait-il en réalité bien nécessaire de concevoir une infinité de rapports possibles pour arriver à l'universel, et ne suffirait-il pas pour cela à notre intellect de faire simplement abstraction de toutes les notes particulières

de l'objet pour le considérer en soi, en dehors de ses accidents?

M. Cros dit aussi que *les idées de substance, de cause, d'unité, etc. en tant que particulières, ne sont perçues que dans l'âme intellective.* Mais, chose étonnante! pourquoi donc notre entendement ne pourrait-il pas percevoir toutes les idées dans les objets extérieurs? Est-ce que les objets extérieurs ne sont pas eux-mêmes substance et cause? N'ont-ils pas aussi pour apanage l'unité, l'existence, la durée, la limite, l'ordre, la beauté, etc?

« *Partout ailleurs*, poursuit M. Cros, *nous admettons ces idées par application des principes universels. Ceux-ci ont donc précédé.* » Certes, nous sommes étonné de voir M. Cros confondre ainsi l'universel métaphysique avec l'universel logique ou réflexe. L'universel métaphysique, M. Cros ne peut l'ignorer, s'obtient par la seule lumière de la raison, que saint Thomas appelle toujours intellect agent, et que nous désignerons sans scrupule par toute autre appellation qui nous conviendra mieux. Mais cet universel métaphysique n'exige nullement que nous ayons la connaissance des principes universels; et M. Cros doit savoir qu'une telle connaissance n'est requise que pour la formation de l'universel réflexe, comme si l'on voulait, par exemple, en physique, généraliser un principe quelconque d'après les faits particuliers qu'on aurait recueillis.

IV.

Nous n'aimons pas non plus que M. Cros dise que *l'impression divine nous représente l'éternité, la perfection, l'infinité, en un mot, les attributs de Dieu.* Cette question est grave et aurait besoin d'être étudiée à fond; car si la thèse ainsi énoncée était véritable, cette impression divine existerait apparemment en notre âme depuis que notre âme elle-même existe, ou depuis qu'elle a conscience d'elle-même. Cependant ce n'est que bien tard pour l'ordinaire, ce nous semble, à la suite de bien des labeurs et après bien des réflexions, que nous arrivons à cet heureux résultat que M. Cros estime si naturel et si aisé! Enfin cette impression divine, en toute hypothèse, ne pourrait

être qu'un effet produit par Dieu et capable, tout au plus, de nous conduire à sa connaissance, à la façon de tant d'autres choses qui sont, elles aussi, des effets de l'action divine.

C'est en ce sens, croyons-nous, qu'il faut entendre les textes de saint Augustin et de saint Paul, parlant l'un et l'autre des êtres visibles capables de nous conduire à la connaissance de Dieu, sans qu'ils fassent aucune mention de cette action divine dont il s'agit, et que nous regardons tout simplement comme un effet de l'imagination des philosophes.

Enfin, M. Cros invite *notre âme à détourner son regard des choses créées, non pas tout-à-fait, mais à moitié, et à se tourner vers le foyer de la lumière, là où réside l'immuable vérité* (*Dieu vivifiant et excitant l'âme*).

Ceci encore est bien étrange! M. Cros n'avait-il pas dit en commençant que *le foyer de la lumière, c'est le fond le plus intime de notre être spirituel?* Dieu réside donc au fond de notre être, non comme il est partout ailleurs, par l'immensité de son être et de sa puissance, *per scientiam, potentiam et essentiam;* car évidemment M. Cros veut parler ici d'une manière de résider particulière de *l'immuable vérité*. Mais pourquoi donc s'en va-t-il ensuite transformer cette *immuable vérité* dans *l'idée de Dieu*, pour que *le particulier devienne universel, le relatif, absolu, etc.*

V.

Ce n'est pas tout! et M. Cros ne peut pas nous savoir mauvais gré de signaler encore deux ou trois passages à nos lecteurs, avant de finir.

« *Tout étant à l'image de Dieu*, dit-il, *tout réveille quelque sens du modèle.* » Parler ainsi, c'est confondre la connaissance d'un objet *qui est image* avec un objet *connu comme image*. Ce sont deux notions tout-à-fait différentes.

Puis il continue en disant que *l'idéal de la créature revêtu d'un caractère d'universalité, nous paraît nécessaire, immuable,*

absolu, éternel, mais il ne nous paraît pas infiniment parfait. Mais non ! *l'idéal de la créature,* même *revêtu d'un caractère d'universalité,* ne sera jamais que contingent, relatif, temporel.... par la même raison absolument que vous apportez vous-même pour prouver qu'il ne sera jamais *infiniment parfait,* c'est-à-dire qu'il sera toujours relativement imparfait.

Quand M. Cros veut ensuite nous rendre compte de certaines expressions des docteurs catholiques qui voient les choses en Dieu, il dit que le moyen de les concilier avec eux-mêmes est de savoir saisir leur pensée, puis il ajoute que *cette pensée si peu comprise, il croit l'avoir saisie.* C'est bien, mais nous avouons très-humblement que nous ne voyons pas ce qu'il peut avoir saisi. Nous savons seulement que les docteurs catholiques invoqués par lui ne forment point le sénat tout entier des docteurs catholiques. Il en est d'autres, et en grand nombre, qui réfutent et contredisent *ex professo* ce système. Cependant M. Cros nous affirme que les docteurs catholiques en question admettent que la lumière naturelle de la raison devient lumineuse par la motion de Dieu. Or, tant que cette assertion n'est pas prouvée, il nous est permis de la traiter comme une assertion sans preuve, qui pourra bien servir au besoin d'un système, mais qui ne permet au fond de rien saisir.

Enfin, à propos de la perception extérieure, M. Cros fait intervenir le principe de causalité ! M. Cros ne regarde donc point la perception des corps comme immédiate ? C'est un tort, car l'expérience journalière de tous les hommes est ici manifestement contre lui.

Au surplus, si M. Cros avait raison, il faudrait en conclure que nous avons la connaissance d'une cause en général, mais non point que nous connaissons tel objet en particulier.

M. Cros conclut en disant : « *Tels sont nos préliminaires.* » Nous attendons ce qui va suivre.

P. P. Armand.

LA VIE INTELLECTUELLE

EN PROVINCE.

Déjà, beaucoup de bons esprits se sont élevés contre cette absorption effrayante des forces vives de la France qui les fait refluer toutes vers la capitale. Ce n'est point ici le lieu de traiter la question dans son ensemble. Mais du moins nous ne cesserons de protester contre le monopole que Paris s'adjuge par rapport à la science et à l'enseignement; nous ne cesserons d'engager la province à secouer le joug humiliant que les préjugés lui imposent. Ici, la réforme est plus facile que sur tout autre point : elle dépend presque en entier de notre initiative et de nos efforts persévérants. Et pourtant quels résultats amènerait cette résurrection à la vie scientifique ! Quels remèdes sortiraient de là pour les plaies d'une société qui se perd par la corruption du cœur et de l'esprit, par la soif des richesses et des plaisirs, par l'abaissement des caractères et la prépondérance des instincts sensuels ?

Le clergé peut contribuer à ce résultat dans une large mesure, en réorganisant la science théologique. Que de talents remarquables à consacrer à cette grande œuvre, s'il y avait une direction et une impulsion en ce sens ! Que de loisirs à occuper d'une manière utile ! En Allemagne, où les prêtres ne sont pas plus nombreux, et où le ministère est plus occupé que dans la plupart de nos diocèses, la théologie catholique tient sa place avec honneur dans le mouvement de l'époque. Il faut que nous en arrivions là. Le clergé faillirait à sa mission d'une manière bien triste, s'il abandonnait le dépôt sacré de nos croyances à ce courant d'idées et de doctrines qui les bat perpétuellement en brèche.

Au milieu d'une indifférence et d'une apathie, hélas ! bien

communes parmi les prêtres comme parmi les laïques, on est heureux de saisir quelquefois un symptôme de retour à la vie. C'est à ce titre que nous saluons un livre que nous regrettons de n'avoir pas connu plus tôt, un livre plein de faits et d'utiles remarques, un livre qui respire partout l'enthousiasme des grandes et nobles choses. Il est intitutilé : *Décentralisation intellectuelle, par Adrien* PELADAN (1).

L'auteur de cet écrit est un vétéran de la presse catholique. Il a surtout attaché son nom à un recueil hebdomadaire qu'il publie à Lyon depuis plusieurs années, la *France littéraire, artistique, scientifique, Organe de la décentralisation intellectuelle* (2). Cette Revue est rédigée avec talent et dans le meilleur esprit. Elle fait une guerre acharnée à toutes les erreurs, à toutes les platitudes, à toutes les infamies de l'époque : elle cherche à réveiller dans les cœurs le culte du beau et du bien. A ceux qui prétendent que la poésie est morte et qu'elle a fait son temps, nous conseillons d'ouvrir la *France littéraire* : ils y trouveront tantôt de gracieuses et suaves melodies, tantôt des accents énergiques, échos d'une conscience indignée. Toutefois, si la poésie se montre assez souvent, c'est, on le conçoit, la prose qui domine. La Revue lyonnaise publie des articles de critique et d'histoire littéraire, des nouvelles, des légendes, même des articles de discussion religieuse, historique ou philosophique. C'est une des lectures les plus intéressantes et les plus utiles que l'on puisse conseiller aux gens du monde.

Revenons à la *Décentralisation intellectuelle*. Ce livre se compose de deux parties bien distinctes : l'une historique, où les gloires intellectuelles de nos villes de France se déroulent sous nos yeux comme une éloquente leçon ; l'autre, d'un caractère plus didactique, examine notre état présent sous toutes ses

(1) Paris et Lyon, 1860. In-12 de 304 pp.

(2) Il paraît tous les samedis un numéro de 16 pages gr. in-8° à deux colonnes. Prix : 10 fr. par an. Bureaux à Lyon, rue Sainte-Helène, 23.

faces et cherche les moyens d'y remédier. Bornons-nous à relever, d'après M. Peladan, quelques traits de la physionomie du siècle, et à enregistrer quelques unes de ses réflexions en y joignant les nôtres.

L'éditeur est une puissance toute nouvelle, mais dont il est impossible de contester l'importance : c'est l'intermédiaire obligé entre le public et l'auteur. Or, qu'est-il en général? Un négociant, ni plus ni moins, vendant des livres comme d'autres vendent du sucre et de la cannelle, se souciant fort peu de la science et de la littérature, mesurant la valeur des ouvrages par leur succès mercantile, et spéculant trop souvent sur les plus honteuses passions du cœur humain. Il y a des exceptions sans doute, mais il est douloureux de constater qu'elles sont loin d'être la règle. La spéculation a tout envahi. Nous sera-t-il permis d'ajouter que parmi les éditeurs religieux eux-mêmes, parmi ceux qui possèdent la confiance du clergé, il en est qui cultivent la littérature de commande, à tant la toise ou le mètre, et qu'il se trouve des manœuvres pour les servir, comme il y en a d'autres pour alimenter les presses d'où sort chaque jour le flot boueux de la littérature à bon marché ? La spéculation ici change de nature, mais si elle exerce une action en fin de compte moins désastreuse, croit-on cependant qu'elle serve les intérêts de la science et de la religion? Il est temps que le clergé cesse d'être la dupe des promesses de prospectus, et de commis-voyageurs en librairie. Alors, de pitoyables productions ne viendront plus usurper dans nos bibliothèques la place des livres sérieux. On verra disparaître ces procédés faciles de composition, dignes du siècle de la vapeur et les chemins de fer.

M. Peladan fait remarquer avec raison que jusqu'à la Révolution française, la librairie eut en province des centres importants. Mais quand le régime nouveau introduit à la suite de nos bouleversements politiques eut privé les départements de toutes leurs prérogatives, l'éditeur parisien sut profiter des

tendances à l'ordre du jour pour se créer un monopole inouï. Dès lors, « l'exécution intellectuelle de la province était signée, il n'y aurait désormais qu'un écrit fait à Paris, venant de Paris, qui aurait de la réputation et du succès (p. 226). » Toutefois, l'arrêt n'a de valeur qu'autant que nous le ratifions nous-mêmes, et c'est là ce qui nous rend inexcusables d'en avoir subi jusqu'à présent les conséquences. Beaucoup de livres mis en vente à Paris sont composés et imprimés dans les départements : pourquoi ne pourraient-ils point se passer du faux certificat d'origine avec lequel ils nous reviennent ensuite de la capitale? D'ailleurs, si le commerce des livres doit se centraliser à Paris, n'est-il pas facile aux éditeurs de province d'y établir un comptoir commun qui leur permettra d'écouler et d'échanger réciproquement leurs produits, à peu près comme les libraires allemands le font à Leipzig? Ce serait le moyen de s'affranchir de l'intermédiaire si dispendieux des éditeurs parisiens. Il faudrait aussi, comme organe central, un bulletin bibliographique rédigé avec soin par des hommes capables et impartiaux, paraissant à des intervalles assez rapprochés et pour un prix modique qui en facilitât la grande diffusion. Ainsi, les livres, en quelque endroit qu'ils parussent, seraient immédiatement signalés à l'attention du public. Le meilleur modèle à suivre ici serait l'*Handweiser* allemand, dont nous avons eu occasion de parler plus d'une fois. Il y a bien eu des essais, mais aucun ne se trouve dans les conditions nécessaires pour réussir.

L'association est une force aujourd'hui bien puissante. Il serait bon de s'en servir pour aider les publications d'un caractère sérieux, les travaux scientifiques, comme on l'a fait avec succès pour les livres populaires. En outre, il y a des personnes riches qui pourraient faire beaucoup, si leurs idées se tournaient de ce côté : on consacre souvent des sommes considérables à des œuvres bien moins importantes. Il ne suffit pas de s'occuper du peuple. Si les classes éclairées s'é-

loignent de christianisme, elles entraîneront inévitablement avec elles tout ce qui se meut dans leur orbite. Si nous abandonnons le terrain de la science, n'espérons pas conserver celui de la vie pratique.

Les publications populaires et surtout les livres destinés à la jeunesse sont édités en grand nombre dans la province. Ce n'est donc pas un terrain nouveau à conquérir : il suffit de conserver la position et d'en tirer tout le parti possible. Pour cela, il reste beaucoup à faire. Laissons parler M. Peladan :

« Plusieurs villes comme Tours, Lille, Limoges, ont de vastes imprimeries d'où sortent, il est vrai, des avalanches de livres à l'usage des colléges, des institutions, des gens du monde. Il existe là une pensée féconde en bons résultats ; mais lorsque l'on considère les œuvres venues de ces presses et celles qui pourraient les remplacer utilement, on reconnaît que ces établissements importants auraient une autre portée à atteindre. Il est nécessaire d'avoir des livres pour l'enfance, sans doute ; mais est-ce à dire que la jeunesse n'ait pas besoin d'ouvrages plus sérieux, dans les classes supérieures surtout, et ne pourrait-on pas songer à rendre les livres distribués propres à tous les âges, et avoir en vue les familles aussi bien que les élèves ? Dès-lors, trève à cette multiplicité de fadeurs littéraires et place à des travaux bien choisis, plus fortement faits. Pourquoi ne pas accepter une foule de précieux volumes qui restent en portefeuille, que l'on imprime pour ne pas les vendre toujours, à cause de l'indifférence à la fois de nos libraires, du public, et de Paris qui a ses attitrés? Ici encore nous ne faisons qu'indiquer un progrès, laissant à chacun le soin d'en déduire les avantages dans leur plénitude: ils seraient prodigieux si l'on s'en occupait.

« Le mot de propagande de bons livres vient de lui-même à la pensée, par suite de ce qui précède. A combien de personnages honorables ne pourrions-nous pas nous adresser ici et leur exprimer des vœux dont l'accomplissement serait une

abondante moisson pour le bien ! Que de bonnes, de solides publications seraient de nature à être recommandées au clergé, aux écoles, aux institutions, aux colléges, aux familles ! Que d'inutilités à laisser là, pour les remplacer par des écrits qui produiraient des fruits ! Qu'est-ce qu'un ouvrage qui ne donne aucun mauvais résultat, mais qui ne profite pas non plus à la morale, à la foi, à l'action restauratrice ? Jusques à quand s'engourdira-t-on dans une somnolence qui nous trahit et nous ménage la mort ? Ne sait-on pas assez que la presse démoralisatrice a tout sapé, tout miné ; que les populations sont sans croyances ou à peu près et que ces dévastations ont eu pour agent principal les journaux et les livres ? Ne serait-il pas temps d'aviser par de sages mesures et de prévenir les cataclysmes sociaux dont on entend au loin les bruits avant-coureurs ? Allons ! vous qui avez de l'action sur tels et tels ; vous qui par position, par état, par dignité, savez, voyez, pouvez : de côté les mièvreries sans force, les errements suivis sans profit pour l'œuvre de Dieu ; stimulez, rejetez, choisissez, agissez, et qu'enfin une action puissante s'introduise dans le monde intellectuel et sauve une société qui agonise dans sa vie morale (p. 287 s.). »

Le journal est une puissance plus grande encore que le livre, parce qu'elle s'adresse à un nombre plus considérable de lecteurs, et qu'elle opère d'une façon plus continue. Aujourd'hui, tout le monde lit les journaux, c'est une habitude que l'on ne changera pas ; il faut donc l'utiliser à notre profit, car autrement elle se tournera contre nous. « Le journal a produit plus de mal que de bien, cela est incontestable ; mais la faute en est au public et la responsabilité aux publicistes. Le jour où on le voudra, la presse périodique rachètera ses torts, et s'élèvera véritablement à cette hauteur de mission qui est la sienne dans une civilisation avancée (p. 230 s.). »

Cette question, pour être traitée selon son importance, demanderait un volume. L'auteur de la *Décentralisation intecelle-*

tuelle, dans les quelques pages qu'il lui consacre, a d'excellentes vues sur les moyens propres à élever le journalisme à la hauteur de sa mission. Celui qui prend la plume pour écrire dans un journal doit être un homme sérieux, ayant des convictions, un symbole, une conscience : il faut aussi qu'il ait une instruction suffisante, et qu'il approfondisse les sujets qu'il traite.

« N'est-ce pas ici le lieu, ajoute M. Peladan, de s'élever contre la mauvaise coutume de laisser un organe de publicité à la fécondité d'un petit nombre de rédacteurs et quelquefois d'un seul ? Ne faut-il pas reconnaître sous cette façon d'agir, quelque coterie, quelque vue étroite, la volonté de modifier son langage selon que l'exige l'intérêt du moment, la crainte d'être distancé par la valeur d'autrui, le parti-pris d'être monotone et de n'avoir pas le temps de se retremper dans l'étude pour ne pas se répéter et pour bien exposer ce que l'on a à dire?

« Pour la province, il suffirait d'une direction éclairée, ferme, s'appuyant sur un programme bien dessiné, pour que tous les bons esprits d'un et de plusieurs départements pussent concourir à la rédaction d'un journal. C'est alors que cet organe deviendrait réellement sérieux, varié, intéressant, utile. C'est alors que finirait pour les villes autres que Paris, cette rédaction anormale se composant de morceaux de rapport, de variétés, de feuilletons empruntés à certains bureaux d'esprit qui existent dans la capitale, et auxquels il ne faudrait prendre que certains renseignements généraux, des notes utiles pour les chroniques ou les articles courants, finalement certaines correspondances.

« Il n'y aura de province intellectuelle émancipée que le jour où celle-ci rompra avec le monopole parisien, avec cette rédaction toute faite qui vient des rives de la Seine et dont nous savons parfois l'audace, souvent la viduité.

« Pour les journaux de Paris, ces autocrates de la discussion et de la littérature, il serait bien temps aussi de les arracher à la manipulation de quelques prébendiers et de leur donner

une vie qu'ils n'ont pas, en laissant venir à eux toutes les bonnes productions des divers points du territoire, et en groupant autour de chacun de ces grands organes autant de penseurs et de littérateurs qu'il se pourrait. Il y aurait beaucoup à refuser dans ce cas, et il faudrait froisser plus d'une susceptibilité. Est-ce qu'une forte direction s'arrête à une difficulté aussi puérile? Alors peut-être les journaux, certains du moins, cesseraient d'être une exploitation, une affaire de capitaux et de boursiers, et ils deviendraient des tribunes d'où la sagesse et la vérité descendraient pour l'instruction des peuples et pour la destruction des fausses idées (p. 233 s.).»

La presse de province, si elle veut acquérir de l'influence, doit donc vivre de sa vie propre, et ne pas emprunter des articles tout faits aux publications parisiennes. « Il est utile sans doute que la première ville de l'État où affluent les faits, les nouvelles, d'où émanent les actes du pouvoir, ait des bulletins, des correspondances à l'usage de la presse provinciale ; mais là devrait se borner, pour nos feuilles, l'action parisienne. Les articles de fonds, la littérature, la critique perdent leur physionomie si elles n'appartiennent pas à la population à laquelle elles s'adressent. Une rédaction propre serait d'ailleurs le moyen de réunir en un foyer les esprits supérieurs d'un département, d'un groupe de départements, et d'assurer à nos organes de publicité une vitalité à pouvoir être opposée sans désavantage aux grands journaux centralisateurs. La science, l'art, les traditions, la morale surtout, gagneraient à cette combinaison, et en même temps que beaucoup de journaux seraient complets et bien remplis, ils se délivreraient de ces feuilletons insipides, et même de bas étage, que nous sommes condamnés à voir au rez-de-chaussée de tant de feuilles.

« Il n'est pas besoin, pensons-nous, d'affirmer qu'un journal se déshonore en spéculant sur le scandale des feuilletons, sur la médiocrité de ses articles, sur le fond de ses principes, parce qu'il suit le courant des goûts, des idées, en se consti-

tuant puéril et vulgaire pour cultiver l'abonnement et la vente à numéros. Combien en est-il cependant qui, au mépris de la probité et de la morale publique, trafiquent de leur rédaction, alors qu'ils devaient autrement comprendre leur mission et la considérer comme sainte ? Évidemment, dans la presse prise pour respectable, il existe plus d'une plume socialiste sans qu'elle y pense peut-être, ou du moins sans qu'elle veuille se l'avouer. Aimons à reconnaître toutefois que l'exception n'est pas la règle, et que plusieurs de nos premiers centres de populations ont des organes consciencieux, rédigés dans le sens que nous désirons et qui n'auraient besoin, pour être plus parfaits encore, que d'un concours plus actif des hommes de principes (p. 283 s.). »

Nous regrettons de ne pouvoir reproduire ici les chapitres intitulés *le Feuilleton* (p. 236-242), et *le Roman* (p. 243-250).

Espérons que les idées dont M. Peladan s'est constitué le défenseur feront leur chemin, et que la France entière, plus grande que sa capitale, revendiquera enfin ses droits devant le Moloch avide de tout engloutir. Ces idées germent, elles se produisent çà et là : mieux encore, elles se traduisent en actes. Il ne reste qu'à propager, à régler le mouvement, à discipliner les forces qui se perdent dans leur action isolée et plus ou moins confuse. La presse, et surtout la presse de province, peut beaucoup pour atteindre ce but. L'influence des sociétés savantes ne sera pas non plus sans résultats. Il serait même à désirer que tous les hommes animés de ces sentiments pussent se réunir dans une vaste association qui étendrait ses rameaux sur tout le pays, qui provoquerait des travaux sérieux dans tous les genres, les rendrait possibles en formant des bibliothèques, et fournirait aux auteurs le moyen de les publier. Un pays comme la France offre tant de ressources en tout genre ! Seulement, elles se perdent faute d'initiative et de direction. L'association, en les réunissant, en les faisant fructifier toutes, amènerait d'immenses résultats.

E. Hautcœur.

DÉCRETS

DE LA SACRÉE CONGRÉGATION DES INDULGENCES.

---

1. L'admission dans la Confrérie du Scapulaire est valide quand le prêtre dûment autorisé qui l'accomplit observe les choses essentielles, alors même qu'il ne se servirait point de la formule indiquée par le Bréviaire et le Rituel des Carmes. Elle est nulle au contraire, si les deux parties du scapulaire imposé sont attachées à la même extrémité des cordons, et pendent d'un seul côté. Décret qui revalide toutes les réceptions faites de cette manière.

DECRETUM *Urbis et Orbis. Ex audientia Sanctissimi, die* 18 *septembris* 1862.

Etsi per plura decreta, præsertim vero sub diebus 12 februarii, 7 martii 1840, et 24 augusti 1844 ab hac S. C. Indulgentiis sacrisque Reliquiis præposita satis superque provisum sit circa legitimam fidelium admissionem in sacri Scapularis Sodalitatem, declarando inter alia pro Indulgentiarum ac privilegiorum acquisitione, *ut fideles ipsi in eamdem sodalitatem ingredientes, habitum seu scapulare ab habentibus facultatem benedictum legitime recipiant, ipsumque deferant continuo pendens a collo unaque sui parte pectus, et altera scapulas contegens ; et licet a sacerdotibus facultatem habentibus non servetur forma in Rituali et Breviario ordinis Carmelitarum præscripta, rata habeatur a scriptio, dummodo præfati sacerdotes non deficiant in substantialibus, nempe in benedictione et impositione habitus, ac in receptione in confraternitatem*, plures tamen hujusmodi fide-

lium adscriptiones invalidæ ac nullæ prorsus inveniuntur, ita ut fideles sacris indulgentiis, ac privilegiis frustrentur ob habitus impositionem peractam a non habentibus facultatem, vel ob ipsum habitum diversa forma confectum. At vero ne Christi fideles eo modo in sodalitatem adscripti ultro decipiantur, sacerdos Jacobus Etchepare, missionarius Bajonensis diœcesis dubia huic S. C. enodanda proposuit, videlicet :

1° An pro valida admissione ad confraternitatem B. M. V. de Carmelo cæteraque omnia lucra sufficiat *reliquis servatis* impositio habitus confecti duobus pannis in una eademque extremitate funiculorum positis, modo postea ad lucrum effectivum Indulgentiarum, privilegiorum, etc., ipsemet admissus quilibet sibi imponat habitum rite confectum juxta decretum 12 februarii 1840?

2° An admissiones hujusmodi etiam bona fide hujusque factæ sint invalidæ donec iterentur, vel a S. Sede in radice sanentur? Et quatenus affirmative.

3° An ad præcavenda piorum perturbationes ac alia incommoda ipsi Etchepare presbytero missionario liceat de tali sanatione pro tota Gallia quoad omne præteritum Sanctitatem Suam obsecrare?

Itaque in comitiis generalibus in Æde Vaticana die 11 augusti 1862 habitis, Eminentissimi Patres, audito prius consultoris voto, respondendum esse duxerunt

Ad primum, Negative. — Ad secundum, Affirmative. — Ad tertium, Non expedire, et supplicandum Sanctissimo pro sanatione omnium adscriptionum modo prædicto hucusque ubique factarum, et typis publicetur decretum.

Facta demum de his omnibus Sanctissimo Domino nostro Pio PP. IX fideli relatione in audientia habita die 18 septembris ejusdem anni per me infrascriptum Secretariæ S. C. Indulgentiarum substitutum, Sanctitas Sua Eminentissimorum Patrum resolutiones benigne confirmavit, ac insuper de Apostolica Sua benignitate omnes et singulas adscriptiones modo

prædicto hucusque, non solum in Gallia, verum etiam ubique peractas clementissime sanavit, et ut præfatæ resolutiones, et hujusmodi sanationis gratia ab universis Christifidelibus facilius dignoscantur, hoc generale decretum typis publicari mandavit.

Datum Romæ ex Secretaria S. C. Indulgentianum die 18 septembris 1862.

F. Card. Asquinius, *Præfectus.*

Loco † sig.

A. Archip. Prinzivalli, Substitutus.

—

II. *La double obligation de communier et de visiter une église, imposée pour gagner les indulgences, peut être commuée par le confesseur en faveur des personnes atteintes de maladies ou d'infirmités chroniques, pourvu toutefois qu'elles ne demeurent point dans une communauté.*

Decretum *Urbis et Orbis. Ex audientia Sanctissimi, die* 18 *septembris* 1862.

Est hoc in more positum quod ab animarum pastoribus sanctissimum Eucharistiæ sacramentum in aliquibus tantum infra annum præcipuis festivitatibus ad fideles habitualiter infirmos, chronicos, ob physicum permanens aliquod impedimentum e domo egredi impotentes solemniter deferatur, proindeque hujusmodi fideles tot plenariis Indulgentiis privantur, quas consequerentur si conditionibus injunctis adimpletis ad sacram Eucharisticam mensam frequentius possent accedere. Itaque quamplures animarum curatores, aliique permulti ecclesiastici viri humillimas preces porrexerunt Sanctissimo Domino Nostro Pio PP. IX ut de Apostolica benignitate super hoc providere dignaretur, factoque per me infrascriptum Secretariæ S. C. Indulgentiarum Substitutum eidem Sanctissi-

mo de his omnibus fideli relatione in audientia habita die 18 septembris 1862, Sanctitas Sua spirituali gregis sibi crediti utilitati prospiciens clementer indulsit, ut præfati Christifideles, exceptis tamen illis qui in communitate morantur, acquirere possent omnes et singulas Indulgentias plenarias jam concessas vel in posterum concedendas, quasque alias acquirere possent in locis in quibus vivunt, si in eo physico statu non essent, pro quarum acquisitione præscripta sit sacra Communio et visitatio alicujus ecclesiæ vel publici oratorii in locis iisdem, dummodo vere pœnitentes, confessi, ac cæteris omnibus absolutis conditionibus, si quæ injunctæ fuerint, loco sacræ Communionis et visitationis alia pia opera a respectivo confessario injungenda, fideliter adimpleant. Præsenti in perpetuum valituro absque ulla Brevis expeditione. Non obstantibus in contrarium facientibus quibuscumque.

Datum Romæ ex Secretaria S. C. Indulgentiarum et SS. Reliquiarum.

F. Card. Asquinius, *Præfectus.*

Loco † sig.

A. Archip. Prinzivalli, Substitutus.

BIBLIOGRAPHIE.

Œuvres inédites de Bossuet, publiées d'après les manuscrits originaux par M. F. Lachat. Paris, Vivès, 1862. in-8, VI-404 pp.

La nouvelle édition de Bossuet, revue sur les manuscrits originaux par M. Lachat, répond sous tous rapports à ce qu'on était en droit d'espérer. Sept volumes ont paru. Le papier, le caractère, le tirage, toute l'exécution matérielle en un mot, nous reportent aux plus nobles traditions de l'art typographique : on voit que rien n'a été épargné pour faire de cet ouvrage une publication remarquable. Mais, ce qui est plus important encore, les soins apportés à la révision et à la correction des textes vont les rendre à leur pureté native : pour la première fois, nous pouvons lire, dans les volumes déjà publiés, les sermons du grand orateur tels qu'ils sont sortis de sa plume, et bientôt peut-être, d'autres ouvrages, la Correspondance surtout, nous révèleront d'une manière plus complète et plus vraie certains côtés de son existence.

Nos lecteurs savent déjà que plusieurs ouvrages inédits, provenant de la bibliothèque du séminaire de Meaux, font partie de la nouvelle édition et ajoutent considérablement à sa valeur. Il en est dont l'autographe même a survécu. Pour les autres, on a des copies d'une authenticité certaine. (V. t. IV, *Remarques historiques*, p. V s.)

Parmi ces ouvrages inédits, deux ont déjà trouvé place dans les *Œuvres complètes* ; le reste viendra s'y ajouter successivement. Le plus important sans contredit est le XIIIe livre

de la *Défense de la tradition et des saints pères* (*Œuvres complètes*, t. IV). Il y a aussi une traduction française des notes sur le Cantique des cantiques, traduction que Bossuet fit lui-même pour les Ursulines de Meaux (*Œuvres complètes*, t. X).

L'éditeur a eu la bonne pensée de réunir en un volume, pour servir de supplément aux éditions précédentes, toutes les œuvres inédites. C'est là qu'il faut chercher ce qui n'a point paru encore dans l'édition complète. En voici le contenu.

1. *Plan d'un Traité de théologie* (p. 1-76). Sous ce titre, nous trouvons d'abord deux courtes notes : l'une offrant une liste des *Traités des pères les plus utiles pour commencer l'étude de la théologie* (p. 1-4), liste que Mabillon a eue sous les yeux, et qu'il a reproduite avec quelques additions dans son *Traité des études monastiques* (partie II, ch. IV) ; l'autre intitulée *Bibliothecæ ordinandæ series*, ébauche rudimentaire d'un système de bibliographie (p. 4). Vient enfin, sous le nom de *Questions particulières*, une esquisse d'un plan de théologie conçu très-largement, mais qui n'embrasse pas toutes les parties de la science, et qui, selon l'usage d'alors, mêle à la théologie proprement dite beaucoup de questions qui appartiennent au droit canon, à la liturgie, à l'archéologie chrétienne. Tout en admirant cette synthèse majestueuse, on regrette de voir s'y glisser, sous une forme un peu abrupte, les opinions que l'auteur avait puisées dans l'enseignement de l'école, et qu'il devait contribuer à répandre par l'autorité de son génie. On voudrait, par exemple, ne pas lui voir tracer une indication comme celle-ci : *Effusa et prostituta adulatorum curiæ romanæ* κολακεία (p. 61).

2. *Cantique des cantiques. Traduction française avec commentaire* (p. 77-146). Outre qu'il rend dans un français admirable son commentaire latin, Bossuet traduit le texte biblique avec cette touche supérieure qu'on lui connaît.

3. Deux *Lettres de M. de Valincourt* (p. 147-154), qui aident

à comprendre les réponses de Bossuet à ce personnage, et qui de plus, mettent dans son vrai jour l'*Explication de la prophétie d'Isaïe*.

4. *Défense de la Tradition et des saints Pères*. Livre XIII, *où est traité ce principe de saint Augustin que la grâce n'est pas donnée selon nos mérites* (p. 157-306). Nous ne nous arrêterons pas à faire ressortir l'importance de cette addition au texte jusqu'ici connu de la *Défense*.

5. *Réflexion, ou dernier éclaircissement sur la réponse de M. l'Archevêque de Cambray aux remarques de M. de Meaux* (p. 307-346). Dernière pièce de la controverse sur le quiétisme, dont la décision intervenue arrêta la publication.

6. *Lettre aux Religieuses de Port-Royal sur la signature pure et simple du formulaire* (p. 348-372). C'est une rédaction différente de la lettre publiée par M, de Péréfixe dans son mandement du 7 juin 1664, et reproduite depuis dans les mêmes termes par tous les éditeurs.

7. Enfin, un *Sermon sur la dévotion à la sainte Vierge*, une *Méditation sur l'Assomption*, et quelques courts *Extraits de la morale d'Aristote*, terminent ce volume.

Déjà dans une livraison précédente de ce recueil (voir t. V, (p. 59-70), j'ai rendu hommage au soin consciencieux, à la critique habile et éclairée que déploie M. Lachat dans l'accomplissement de sa tâche. Je me sens d'autant plus à l'aise pour placer ici une observation. Le savant éditeur de Bossuet a singulièrement chargé le portrait de Richard Simon (1). Sans doute, c'était un critique hardi jusqu'à l'excès : il a donné dans des écarts qui lui ont attiré des censures parfaitement légitimes, mais enfin, il est impossible de ne pas reconnaître en lui un homme supérieur et un talent distingué, comme aussi un prêtre vraiment attaché au catholicisme. Ce n'est pas une apologie que je tente : ce sont des réserves que je

(1) Voir les *Remarques historiques* placées en tête du tome IV, et aussi celles qui précèdent les œuvres inédites.

formule à l'égard d'un jugement beaucoup trop sévère. Peut-être un jour l'occasion se présentera-t-elle d'étudier plus à fond ce personnage.

E. Hautcœur.

Saint Grégoire VII, par V. Davin, prêtre, ancien chapelain de Sainte-Geneviève.—Paris, chez Lethielleux, libraire, 60, rue Bonaparte.

Ce livre que nous sommes heureux d'annoncer, n'est pas seulement la vérité, *toute* la vérité sur saint Grégoire VII; c'est un cri de la conscience contre une gigantesque iniquité: c'est contre ceux qui l'ont commise et prolongée, un jugement terrible, un de ces arrêts dont on n'appelle pas; c'est un flot de lumière illuminant de telle sorte une grande époque de l'histoire, que d'habiles falsifications et de prudentes réticences ne pourront désormais l'obscurcir. Le saint Grégoire VII peint par M. Davin est le véritable. Cette grande figure, esquissée avec un talent si remarquable, n'est pas l'œuvre d'une imagination enthousiaste, mais l'empreinte fidèle des documents authentiques et de la réalité des faits. Un des mérites de l'auteur, c'est d'avoir eu le courage de la vérité, c'est d'avoir répudié enfin ces timides appréciations qui l'altéraient ou la voilaient sous prétexte de servir l'Église. Un second mérite c'est de l'avoir exposée si bien dans tout son jour, que désormais il faudra nécessairement la voir, malgré les nuages amoncelés.

Plus d'un lecteur, nous n'en doutons pas, sera stupéfait de voir se révéler à lui cette vérité qu'il ne soupçonnait pas; plus d'un s'indignera des odieuses falsifications qui avaient usurpé sa place jusque dans nos livres de théologie. Ne serait-il pas juste qu'il s'élevât en France une cathédrale sous le vocable de saint Grégoire VII, en expiation du torrent de calomnies et d'insultes dont notre pays a donné le déplorable scandale? En attendant cette réparation, un livre remarquable a rétabli

les droits de la justice et de la vérité; et ce livre, écrit de la main d'un prêtre français, révèle une puissance de talent qui promet encore beaucoup pour l'avenir. C'était le monument le plus urgent; il est érigé.

M. Davin n'est pas le premier qui soit entré dans cette carrière: déjà le protestant Voigt s'était le premier inscrit en faux contre le jugement d'historiens passionnés. Toutefois, sa *Vie de Grégoire VII* est elle-même entachée d'un défaut capital qui nous force à la classer parmi les peintures de fantaisie.

Nous lui savons gré, sans doute, de ce qu'au nom de la savante Allemagne il a réhabilité cette illustre victime, faisant rougir ainsi, nous devons le dire, les catholiques de plus d'un pays qui, par une indigne faiblesse, s'empressaient de la sacrifier aux ennemis de l'Église. Mais tout en défendant le saint Pontife contre des calomnies séculaires, l'historien allemand s'est arrêté devant la réalité intrinsèque: il ne l'a pas pénétrée, il ne l'a pas soupçonnée. Il admire les grandes choses accomplies par ce Pape, sans se douter qu'elles aient pu avoir d'autre principe qu'un principe humain: il voit en lui le prince, le grand homme, le génie politique: il n'y voit pas le Pontife et le Saint. Grégoire VII, modèle de patience et de mansuétude, vivait d'une vie surhumaine, dans un commerce ordinaire avec le ciel. Sa vie est pleine de miracles opérés par lui et pour lui. Les intérêts de l'Église au milieu des terribles assauts qui lui étaient livrés, il les comprenait et les jugeait, non pas seulement avec la lumière de son esprit, mais avec celle des révélations surnaturelles. Il lisait au fond des cœurs les pensées les plus secrètes. Les arrêts qu'il dictait lui étaient inspirés d'en-Haut. La flamme de l'amour de Dieu le dévorait sans cesse et le tenait presqu'habituellement en extase. De là ce zèle de la justice et cette inflexibilité de courage dans les épreuves que rien n'ébranlait, et que la calomnie s'est efforcée de travestir en fougue et en

entêtement. Il faut avoir étudié et compris le Saint sous cet aspect, pour avoir la clef véritable de sa vie et de ses actes. Le luthérien Voigt n'a point pénétré dans cette sphère du surnaturel. Il a supposé son héros dans celle de l'humain.

Nous regrettons de ne pouvoir mettre ici en parallèle, soit avec l'œuvre de Voigt, soit avec celle de M. Davin, le récent ouvrage en sept volumes in-8° composé sur le même sujet par M. Gfrœrer. Nous n'en avons pas encore pris connaissance. On nous dit que ce travail est une magnifique apologie appuyée de toutes les ressources de la science et de l'érudition. L'auteur y mettait la dernière main lorsque la mort (1) est venue le surprendre l'année dernière (1861). Et, coïncidence remarquable! pendant que ce monument grandiose s'achevait en Allemagne, M Davin lançait en France son apologie, moins étendue, mais vive comme une flamme; et nous-même nous aidions à la même cause en publiant dans cette REVUE nos humbles articles sur *Bossuet et saint Grégoire VII*. Aucune entente n'avait eu lieu.

Nous ne nous arrêterons pas à développer notre appréciation sur le livre de M. Davin, attendu que nous en avons de bien autrement importantes à mettre sous les yeux du lecteur. Le mérite et les défauts, tout a été dit, admirablement dit.

Nous trouvons en tête du volume les lettres suivantes adressées à l'auteur :

Nîmes, 15 décembre 1861.

« Un jour, assistant à je ne sais plus quel cours de la Sorbonne, mon cher abbé, j'entendis un professeur expliquer la VIE DE GRÉGOIRE VII par une soif exagérée de domination. Je fus contristé de tant d'ignorance et d'injustice, et quand je considérai l'auditoire pressé autour de la chaire d'où partait l'expression d'aussi graves erreurs, je me demandai ce qu'allait devenir la jeunesse de notre patrie ainsi livrée à des maîtres de mensonge. Ce travestissement de l'histoire par l'enseignement supérieur représente sans contredit une des plaies les plus meurtrières de notre temps. On ne saurait dire combien l'Eglise en a souffert. Presque tous les nobles caractères qu'elle a produits, surtout parmi les Pontifes romains, ont été odieusement défigurés. Je vous sais gré d'avoir choisi le plus outragé de tous, pour lui restituer avec la vérité de son caractère, celle de sa grandeur. C'est un acte de courageuse équité qui vous

honore. C'est aussi donner une espérance à ceux dont la confiance hésiterait à la vue des périls qui menacent le Saint-Siége...

« On trouve dans votre travail, cher abbé, les traces et le témoignage de recherches consciencieuses et d'un véritable talent de penseur et d'écrivain. Mais je vous engage à porter plus de sobriété dans votre érudition: vous pourriez aussi ramener à des limites plus restreintes les considérations générales qui ne vont pas directement à votre but. Peut-être aussi votre style est-il plus oratoire qu'historique. Je voudrais enfin que vous missiez dans votre élocution un peu de cette simplicité attique et antique qui constitue un des grands caractères et la beauté la plus réelle de la langue française.

« Vous voyez à la hardiesse de mes conseils, que je me rappelle un peu trop sans doute que je fus autrefois votre maître. Mais je n'en pense pas moins que le maître est maintenant dépassé par le disciple.

—

Montauban, le 1er février 1862.

MONSIEUR L'ABBÉ,

« Une des plus belles et des plus honorables tâches que puisse s'imposer aujourd'hui un écrivain catholique, c'est la réhabilitation des grands hommes si indignement calomniés par les ennemis de la religion et de l'Église. Le comte de Maistre a dit, je crois, que l'histoire était devenue une vaste conspiration contre la vérité, sous la plume des écrivains protestants, philosophes et parlementaires, et il a eu bien raison. Mais, grâce aux consciencieux travaux qui ont été entrepris depuis trente ans, bien des mensonges ont été dissipés, et la vérité s'est fait jour. Désormais, à moins de faire preuve d'une ignorance grossière, il ne sera plus permis de parler qu'avec respect et admiration des Boniface VIII, des Grégoire VII, des Innocent III. Pour votre part, M. l'abbé, vous aurez contribué à dégager des nuages dont le mensonge l'avait environnée, la mémoire de cet illustre, courageux et énergique Grégoire VII, qui fut le plus grand homme et un des plus grands saints de son temps. Je vous félicite des éloges que la *Civiltà* a donnés à votre ouvrage. Un suffrage aussi favorable, accordé par les savants rédacteurs de cette Revue, trop peu lue en France, suffirait lui seul pour vous donner la confiance que vous avez bien fait, et pour vous dédommager des critiques précipitées ou inintelligentes dont vous seriez l'objet.

† J.-M. évêque de Montauban.

—

Versailles, le 15 février 1862.

Monsieur l'Abbé,

Je viens d'achever la lecture de SAINT GRÉGOIRE VII, et j'ai hâte de vous remercier du bonheur que cette lecture m'a donné.

Selon moi, vous avez jeté une vive lumière sur une époque qu'on avait obscurcie à dessein. En rétablissant les faits dans leur vérité et dans leur physionomie, vous avez montré un grand homme, un grand pape, un grand saint dans celui qu'on s'était plu à calomnier, à noircir,

et qu'on ne rougissait pas de présenter au monde comme un tyran et un barbare.

Il y a plus de vingt ans, je m'occupais d'histoire ecclésiastique dans un séminaire ; je ne cessais de déplorer qu'on n'eût pas essayé d'une manière sérieuse de réhabiliter la mémoire de saint Grégoire VII : or ce que je désirais, vous venez de le faire. Vous n'avez pas hésité, vous n'avez pas tremblé, vous avez abordé votre sujet résolument, avec un talent qui vous honore, et avec le courage qui se puise dans l'amour de l'Église de Jésus-Christ.

Pourquoi donc votre ouvrage n'est-il pas encore en circulation ? Qu'est-ce qui vous retient ? Je l'ignore. Si vous êtes tombé dans des erreurs, vos adversaires sauront bien vous le dire ; le champ est libre. Est-ce qu'on n'a pas un grand, un très-grand intérêt à examiner la vie et les actes d'un homme tout au moins extraordinaire, qui a tant fait pour l'Église et pour la société ? Craindrait-on par hasard d'avoir à défaire des jugements qu'on regarde comme des arrêts absolus? Ou bien aurait-on peur de nuire à de célèbres réputations ? Mais n'est-il pas commandé de réparer l'injustice ? La réputation d'un pape tel que Grégoire VII n'est-elle pas plus précieuse aux yeux des catholiques, et en vérité, que celle d'un écrivain quelconque, s'appelât il Fleury ou Bossuet ?

Quoi qu'il arrive, votre travail ne restera pas dans l'ombre : il est destiné à faire un grand bien, je le crois. Ce travail que je bénis de tout mon cœur, ce travail, premier jet d'une intelligence forte et d'un cœur plein d'amour pour la sainte Église romaine, ce travail, dis-je, prélude à d'autres travaux dans l'intérêt de la grande cause de Dieu.

Je suis, Monsieur l'Abbé, avec des sentiments très-affectueux votre dévoué serviteur.

† PIERRE, évêque de Versailles.

Nous avons aussi sous les yeux une lettre de Mgr l'évêque de Poitiers, du 10 août 1862, qui félicite M. Davin de son *beau livre*. Nous n'en reproduisons que cette phrase : « Continuez, M. l'abbé, vos utiles travaux. Dussent les conclusions complètes n'en être jamais tirées pratiquement, les principes doivent néanmoins être imperturbablement maintenus pour le salut des sociétés. »

Nous y ajoutons l'appréciation de la *Civiltà Cattolica* du 18 janvier 1862, dont parle Mgr de Montauban.

« Dans ce temps où les ennemis de Dieu s'insurgent avec une âpre fureur contre son Église et envahissent ses droits sacro-saints, il devient très-utile de renouveler la mémoire de ceux qui, dans de semblables crises, ont opposé leur poitrine comme un mur de bronze pour sa défense. Elle paraît donc très-sage la détermination de M. Davin d'avoir

pris pour sujet de ses travaux littéraires et mis au jour la VIE DE SAINT GRÉGOIRE VII (1). En effet, ce glorieux Pontife fut non-seulement un grand homme et un grand saint; mais il fut l'un et l'autre au milieu des plus féroces oppositions et dans l'exercice de la plus inébranlable constance. Le génie et la vertu se réunirent en lui pour en faire un de ces héros extraordinaires qui apparaissent très-rarement dans le cours des siècles ; et l'on ne serait pas loin du vrai en disant qu'il est le plus grand des successeurs de saint Pierre et celui qui a le plus travaillé et souffert pour la cause de Dieu. Nous allons brièvement esquisser son portrait en suivant la narration de M. Davin.

Suit l'analyse, qui se continue dans les n^os^ des 1er et 15 février.

D. BOUIX.

HISTOIRE D'URBAIN V ET DE SON SIÈCLE, par M. l'abbé Magnan. Paris Bray, 1862, in-8. 7 fr.

L'histoire d'Urbain V est un travail sérieux, instructif et intéressant, un nouvel anneau ajouté à la chaîne précieuse de livres consciencieux qui ont pour objet de bien faire connaître les Souverains-Pontifes. Ajoutez à cela que le volume est parfaitement imprimé, ce qui ne gâte rien, au contraire.

La vie d'Urbain V est connue. Né d'une noble famille dans le Gévaudan (1309), après avoir étudié à Montpellier et à Toulouse, Guillaume de Grimoald prit l'habit de saint Benoît à Chirac, devint abbé de Saint-Germain d'Auxerre et simultané-

(1) « SAINT GRÉGOIRE VII, par V. Davin. Paris 1861. Cet ouvrage, outre le mérite littéraire et scientique, a celui d'être écrit avec un esprit pleinement catholique et romain, et une totale indépendance des préjugés courants du siècle. L'auteur s'est proposé, en composant cette histoire, de présenter Grégoire VII sous son propre et véritable aspect. L'ouvrage de Voigt, qui cependant a un très-grand mérite, ne répond pas pleinement à l'idée qu'on doit se former de cet incomparable Pontife. Il le représente comme un grand réformateur, dominant son siècle par la puissance de la volonté et du génie. Mais Grégoire fut principalement un grand saint, honoré par Dieu des dons les plus extraordinaires ; et c'est de sa sainteté principalement que sortait son génie réformateur. Voigt était protestant ; et un protestant est dans l'impossibilité morale de rendre avec justesse le caractère d'un pape et d'un saint. C'est à ce défaut qu'a voulu suppléer notre auteur, et il a réussi admirablement. »

ment de Saint-Victor de Marseille, légat d'Innocent VI en Italie, et Pape en 1362. Huit ans de pontificat ne lui permirent pas d'exécuter de très-grandes choses. Il prêcha la Croisade contre les Turcs, qui menaçaient encore la Thrace et la Grèce ; il fit partir contre eux, comme son légat dans la guerre sainte, le B. Pierre Thomas, né à Sales (1), au diocèse de Sarlat, et non à Salignac, comme on l'a dit parfois. Il envoya des missionnaires en Orient et reçut de précieuses abjurations. Il intervint dans les querelles désastreuses qui divisaient les rois de France et d'Angleterre. Il combattit les excès des princes du Nord, excommunia Visconti, despote de Milan, qui faisait à la sainte Église romaine une guerre acharnée ; soutint l'intrépide et admirable cardinal Albornoz ; travailla à la réforme des abus et à l'amendement des mœurs ; fonda des universités ; protégea les savants et les lettres, et prépara le retour des papes à Rome en allant lui-même dans la Ville éternelle, centre nécessaire de la papauté, qu'il quitta néanmoins pour venir mourir à Avignon (1370), laissant une réputation bien méritée de sainteté et illustrée par de grands miracles.

C'est l'histoire de ce pontificat que M. Magnan raconte au public. Dans une introduction de 80 pages, consacrée à des réflexions générales sur les Papes d'Avignon et sur la nécessité du pouvoir temporel pour l'indépendance spirituelle du Chef de l'Église, l'auteur nous semble exagérer de beaucoup l'influence que le séjour des Papes à Avignon (pp. 51 et 72) a

(1) Il existe en Périgord deux villages historiques portant le nom de Sales. 1° Sales, près de Cadouin, d'où était originaire le B. Geraud de Sales ; 2° Sales, près de Belvès, d'où était originaire le B. Pierre Thomas. Si nos souvenirs ne nous trompent pas, le *Propre* des Carmes renferme une inexactitude sur le lieu de la naissance de ce saint personnage. Ce n'est pas non plus à Villefranche-de-Belvès qu'est né Pierre Thomas, ainsi que le prétend M. l'abbé Sagette : c'est à une certaine distance de Villefranche-de-Belvès, à Sales ou même près de Sales, au Breil-de-Sales. Ce point historique doit être soigneusement remarqué.

pu exercer sur l'Église et sur la France. Il ne montre pas assez l'état fâcheux de l'Italie et de Rome surtout privée de celui qui est son âme, sa gloire et même sa vie matérielle. Il néglige totalement de dire l'impression générale que ressentit l'Église entière de ce qu'on pouvait appeler une dislocation longue et douloureuse. La place du Pape est à Rome, et nulle contrée ne profite plus de sa présence que celle qui lui est le plus étroitement unie en toutes choses. Nous aurions également désiré que, profitant de la précieuse découverte du journal de Bertrand de Goth, le respectable écrivain démontrât mathématiquement l'impossibilité absolue de la prétendue conférence de Saint-Jean-d'Angely, où le premier des Papes d'Avignon aurait, dit-on, fait à Philippe-le-Bel de si honteuses concessions.

Nous aurions bien d'autres observations à faire sur ce livre. Le titre : *Histoire d'Urbain V et de son siècle,* est-il bien choisi, bien justifié et bien rempli ? Ne trouve-t-on pas, de distance en distance, non-seulement des incorrections, des inexactitudes, mais encore des sentiments un peu hasardés?

« Il faut être injuste à l'excès, dit M. Magnan, pour voir dans le séjour des Papes à Avignon la cause du grand schisme, comme le fait Rohrbacher (p. 31). » Il nous semble que telle n'est pas la pensée de l'auteur de l'excellente *Histoire universelle de l'Église catholique.* A la fin du livre LXXX, cité par M. Magnan, l'abbé Rohrbacher affirme que l'on peut dire à peu près de tous les Papes d'Avignon ce qu'il dit de Grégoire XI, qu'il *«eût été un excellent Pontife romain s'il avait été moins français et plus romain.* » Et, quinze pages plus haut, expliquant cette pensée, le vénérable auteur dit que ces Papes français, composant le Sacré Collége de français (17 sur 21), indisposaient les autres nations, leur faisaient envisager le Sacré Collége, non comme le sénat vénérable et impartial de la chrétienté, mais comme « *une coterie nationale qui voulait exploiter les autres peuples, particulièrement l'Italie, au profit de*

la France. Aussi en verrons-nous sortir les plus grands maux. Le cardinal Robert de Genève, de la promotion de Grégoire XI, commencera, et le cardinal Pierre de Lune, de la seconde, continuera le grand schisme (t. XX, p. 478, 3e édit.). » Et même tout ceci n'est dit, le contexte le prouve, qu'à propos de la recommandation faite à Grégoire XI par sainte Catherine de Sienne de ne choisir pour cardinaux que des hommes vertueux. La cause du grand schisme est donc dans le choix de cardinaux français trop nombreux, et qui n'étaient peut-être pas toujours assez dignes de cehaut rang. Telle est la pensée de Rohrbacher. Nous croyons que si le séjour des Papes a Avignon n'avait pas habitué la France à avoir les Papes chez elle, s'il n'avait pas préparé à la papauté comme une seconde résidence facile à occuper, notre pays n'eût peut-être pas accueilli le faux Clément VII et que, si la France ne l'avait pas accueilli, les autres contrées auraient fait comme elle.

Nous pourrions ajouter encore quelques remarques, mais nous préférons les passer sous silence, et nous nous bornons à déclarer encore une fois que l'histoire d'Urbain V est un excellent livre.

H. GIRARD.

LEGENDE VON DEM SELIGEN HERMANN JOSEPH, von Franz KAULEN. (*Légende du bienheureux Hermann Joseph*, par M. Franz KAULEN.) Mainz, Kirchheim. 1862.

Ceux qui ont parcouru les bords du Rhin savent de quelle faveur y jouit un petit poème de Gœthe intitulé Hermann et Dorothée. C'est une œuvre toute pleine de sentiments naturels, capable d'amollir les âmes de la jeunesse Allemande, et un chrétien sérieux se prend à regretter que ce libelle reçoive dans l'éducation les honneurs qu'on lui prodigue. Les pères le recommandent aux enfants ; ceux-ci l'apprennent par cœur : on rougirait de ne pouvoir pas en réciter de longues tirades. Aussi, que de pauvres jeunes gens dont l'unique aspiration est

de devenir de nouveaux Hermann, et que de jeunes filles trouvent leur plus beau type dans Dorothée ! Le paganisme aurait pu s'enorgueillir de cette œuvre de l'auteur de Faust : le christianisme, sans refuser d'y reconnaître certaines beautés littéraires, ne saurait s'empêcher d'y découvrir les principes d'une vie dont l'œuvre la plus importante s'appellera Werther et sera la glorification du suicide.

Le format du petit livre dont nous voulons dire un mot, son style élégant et simple, le plaisir que nous a procuré sa lecture, son titre enfin nous ont suggéré une comparaison entre le poème de Gœthe et la légende de M. Kaulen. Que l'on considère la simplicité de la narration, l'élégance de la forme, la naïve et touchante histoire qui fait le fond du récit, on ne trouvera point notre parallèle déplacé Si au contraire on regarde à l'élévation des sentiments, à la force des caractères, à la pureté de cette vie qui n'a connu qu'un seul amour, celui de la Vierge très-pure et son divin Fils, on reconnaîtra sans peine la supériorité de notre petit opuscule. Enfin, si l'on veut se donner la peine de suivre la marche des dons divins dans l'âme d'Hermann, on verra que ce petit livre est un traité en action de la perfection chrétienne. A mesure que l'âme du jeune enfant est appelée à l'union qui sera le couronnement de sa vie, les consolations abondent, les dons se multiplient. Puis, quand elle est affermie en Dieu, apparaissent les délaissements ordinaires, avec un mélange de rafraîchissement et de paix. Nous ne ferons pas l'histoire du bienheureux Hermann Joseph. Nous avions eu la pensée de signaler certains chapitres, mais notre plume s'y refuse, à cause de l'embarras du choix. On voudra tout lire dès qu'on aura savouré les premières pages.

M. Kaulen s'est proposé de faire servir ce récit aux exercices du mois de Marie dans un couvent des bords du Rhin. C'est une heureuse idée de montrer dans une vie toute d'union avec la Mère admirable, la manière dont on s'achemine vers

l'union bénie avec Dieu. Cela vaut mieux, ce nous semble, qu'une série d'exemples pris un peu partout, et dont la réunion est de nature à décourager les âmes, à la pensée qu'il faut les vies de tant de saints pour avoir un modèle parfait de la sainteté où conduit le secours puissant de la très-sainte Vierge. Ici l'unité est mieux conservée : on voit la marche de la grâce dans la même âme et l'on suit en elle le développement des dons de Dieu.

Le livre est dédié *aux pauvres sœurs de saint François*. L'auteur avait déjà fait passer en allemand les *Fioretti*, et dans la littérature allemande on a signalé avec bonheur l'apparition du *Blütengærtlein*, nom désormais presque aussi populaire en Allemagne que celui des *Fioretti* en Italie. La légende du bienheureux Hermann Joseph succède au beau livre auquel nous faisons de fréquentes emprunts dans notre série d'articles *Philologie et Révélation*, ce qui prouve que parmis nos doctes voisins, il est des hommes qui savent allier les recherches de la science avec la méditation des choses saintes. On a dit de saint Bonaventure que dans ses ouvrages la piété anime la doctrine et la doctrine soutient la piété : c'est là un bel exemple, et nous félicitons M. Kaulen de l'avoir suivi. Puisse le même courant se faire sentir à l'esprit des lecteurs ! Ils laisseront Hermann et Dorothée pour la légende du bienheureux Hermann Joseph ; la poésie n'y perdra rien, la vie intérieure y gagnera beaucoup, et en tous cas le naturalisme cessera de s'infiltrer dans les âmes à l'aide de ces compositions malheureuses qui, sous une vaine apparence de chasteté, recèlent les poisons mortels de la mollesse et de l'affaiblissement. L'abbé d'Autun.

CHRONIQUE.

1. Livres mis à l'Index. — *Décret du 15 décembre 1862.*

Sunto di lezioni di diritto ecclesiastico ad uso degli studenti dell' Università di Torino. Torino, tip. G. Favale e Comp., 1861.

Catéchisme de l'Église du Seigneur, par le T. R. Bugnoin, évêque honoraire de cette Église. Troisième édition. — Saint-Denis (Réunion), lit. et imp. de A. Roussin, rue de l'Église, 40, 1862. *Opus prædamnatum ex Regula II Indicis.*

Einleitung in die Philosophie, etc., id est : Introductio in philosophiam et fundamentalis delineatio metaphysicæ, ad philosophiæ reformationem. Auctore Doctore T. Frohschammer, ordinario professore in Universitate Monacensi. Monachii, 1858.

Ueber die Freiheit der Wissenschaft, von D. T. Frohschammer, ordentl. Professor der Philosophie an der Universitæt München. München, 1861. Verlag der J. J. Lentner'schen Buchhandlung. *Latine vero:* De libertate in scientia.

Athenæum, philosophische Zeitschrift herausgegeben von Dr. T. Frohschammer, ordentl. Professor der Philosophie an der Universitæt München. *Damnantur per epistolam Sanctissimi D. N. ad Archiepiscopum Monachen. et Frisingen. sub die* 11 *decembris* 1862.

La Cristiana procedura nell' attuale Inquisizione romana, giustificazione del parroco Pietro Mongini contro le menzogne dell' *Armonia* e consorti. *Decreto S. Officii, Feria IV.* 10 *septembris* 1862.

Auctor operis cui titulus: Défense des principales propositions de la thèse soutenue à l'Université de Gênes, le 19 juillet 1860, par Vouthier, *laudabiliter se subjecit et opus reprobavit.*

2. M. Ewald a donné récemment, dans les *Gœttingische gelehrte Anzeigen* (49 Stuck 1862, p. 1929 ss.), une curieuse appréciation de la dernière brochure de M. Renan. (*La Chaire d'hébreu au Collége de France. Explications à mes collègues.* Paris, Michel Lévy. 8°. 32 p. 3e éd.) Il se livre d'abord à des considérations sur la mesure dont M. Renan a été l'objet. Sur ce terrain, nous ne pouvons ni ne voulons le suivre. Il dénoue le tissus d'impossibilités et de contradictions sur lequel s'appuie la défense du professeur suspendu. Prétendre que la science doit se séparer de la religion, c'est avoir une idée bien fausse de cette dernière. Dire que le professeur institué par l'Etat doit, en touchant aux questions religieuses, faire abstraction de toutes les formes du culte, c'est le placer dans une situation absolument impossible. Par exemple, M. Renan excuse sa fameuse phrase sur Jésus-Christ en disant qu'il n'aurait pu parler autrement sans « blesser la théologie israélite (p. 21.) » N'était-ce donc rien, alors, que de blesser la théologie chrétienne en parlant comme il l'a fait ? Ou bien, demande M. Ewald, les Juifs sont-ils les seuls auxquels on doive des égards ? M. Renan pourra faire son profit de beaucoup de réflexions inspirées par son *factum* au critique de Gœttingue. Venant d'une telle plume, elles ne peuvent manquer d'autorité.

Il fera bien surtout de méditer ces lignes : « Il partage avec cette école (celle de Tubingue), ses opinions bien connues sur le miracle, et s'efforce de démontrer dans une longue dissertation (p. 22 ss.) qu'il n'y a pas, et qu'il ne peut y avoir de miracles : il paraît presque désirer qu'avec l'idée le mot lui-même disparaisse de toutes les langues. On se demande alors pourquoi il donne tant d'importance à la Bible, qui parle à chaque page des miracles et *dans un certain sens* (1) nous exhorte à y croire.» Ajou-

(1) Pourquoi cette restriction ? La Bible ne suppose-t-elle pas la foi

tons qu'il n'est pas digne de la science d'écarter les questions qui la gênent, de tout confondre à dessein comme le fait M. Renan quand il essaie de discuter la question du miracle dont il avait déclaré autrefois vouloir s'abstenir, sous prétexte qu'elle n'est pas scientifique et que la science la suppose résolue d'avance. Ce procédé sommaire était plus commode, et aussi plus sûr. Est-ce de la discussion, par exemple, que ceci : « Tout calcul est une impertinence, s'il y a une force changeante qui peut modifier à son gré les lois de l'univers, si des hommes réunis et priant, ont le pouvoir de produire la pluie ou la sécheresse ; si on venait dire au météorologiste : « Prenez garde, vous cherchez des lois naturelles là « où il n'y en a pas : c'est une divinité bienveillante ou courroucée qui « produit ces phénomènes que vous croyez naturels ; » la météorologie n'aurait plus de raison d'être, etc. » Que répondre à de pareilles puérilités ?

3. *La Persécution religieuse en Angleterre, sous le règne d'Élisabeth.* (Paris, Lecoffre 1863. 8° CXVIII-483 p. 6 fr.). Sous ce titre, M. l'abbé DESTOMBES vient de publier un récit complet de ce drame lamentable dont les détails sont trop peu connus. On y verra par quelle suite de ruses, de violences, de persécutions, d'atrocités, le protestantisme est parvenu à s'implanter en Angleterre. On y verra comment malgré les efforts des bourreaux, la religion conserva toujours des fidèles dans l'ancienne Ile des saints, et comment le sacerdoce put s'y perpétuer. Il y a là des scènes qui rappellent l'héroïsme des martyrs de la primitive église, et la barbarie des anciens persécuteurs.

4. L'apologétique s'est enrichie récemment de deux nouveaux ouvrages. *La Divinité du catholicisme démontrée par la nécessité d'une religion révélée, par l'abbé* J. J. CAYOL (Marseille, 1862, in-12 de IV-378 p.), est un essai court et populaire qui s'appuie principalement sur les doctrines du traditionalisme. Quelque opinion que l'on ait à cet égard, c'est là un terrain qui n'est pas bien solide pour y asseoir un système d'apologétique : ou bien l'on tombera dans les erreurs de Baïus en faisant de la révélation surnaturelle un complément obligé de la nature humaine ; ou bien l'on ne démontrera pas autre chose que la nécessité d'un secours intellectuel renfermé dans la limite des exigences de notre nature, ce qui n'établit ni la nécessité, ni l'existence d'une révélation surnaturelle. M. Cayol cherche à éviter ce double écueil par un détour assez compliqué, mais il suffit de lire avec attention son chapitre X (p. 132-142) pour voir combien peu sa démonstration est satisfaisante. Ceci demanderait des développements que nous devons remettre à un autre occasion.

Le second ouvrage dont nous voulions parler se place sur le terrain historique. Il est intitulé : *Jésus-Christ. La Question religieuse des temps présents, par l'abbé* CARNEY (Paris, Guyot 1862. 8°. XXXII-483 p.). C'est une étude sur la divinité de Jésus-Christ et sur l'incarnation. Dans la partie polémique de son œuvre, l'auteur s'est attaché principalement à réfuter l'israélite Salvador dont le livre intitulé : *Jésus-Christ et sa doctrine*, lui

pure et simple au surnaturel ? C'est encore là une de ces inconséquences comme nous sommes habitués à en rencontrer si souvent chez ceux qui désertent le terrain solide de la vérité chrétienne.

semble résumer les attaques les plus dangereuses du rationalisme contemporain. Ce qu'il y a de certain, c'est que M. Salvador se montre fort habile dans l'attaque ; mais il est loin de connaître tous les travaux qui ont paru en Allemagne, ou même les plus importants et les plus nouveaux. Nous trouvons dans l'introduction de M. Carney une réflexion qui confirme ce que nous avons eu occasion de dire bien des fois pour montrer la sérieuse importance des études exégétiques. « Ce serait se tromper, dit-il, que de penser que les erreurs des rationalistes allemands ne se répandent que dans leur pays, et ne sont nuisibles qu'à ceux qui parlent leur langue. Elles nous arrivent par mille voies et se répandent en France où elles séduisent deux sortes d'âmes, celles qui ignorent et celles qui aiment l'extraordinaire et ce qui est hardi » (p. XXIX).

5. *Le Guide de la parfaite religieuse, par l'abbé* SANSON (2e éd. Tours, Cattier 1862, in-12 de 444 p.) est un bon livre, puisé aux meilleures sources, que nous recommandons avec confiance aux religieuses et aux directeurs de communautés.

L'Eucharistie. Méditations pour chaque jour de l'année, d'après le R. P. de Machault, de la Compagnie de Jésus, par M. l'abbé J. SAGETTE (Paris, Bray, 1862. 4 vol. in-12 de XVI-492, 447, 479, 484 p. 12 fr.). Le plan seul de ce livre est emprunté au *Thrésor des grands biens de la sainte Eucharistie*, par le P. de Machault. M. l'abbé Sagette a pensé que le *Thrésor* ne pouvait être réimprimé tel quel, parce qu'il a vieilli sous le rapport de la forme, et que la composition n'est pas exempte de défauts. Le corriger ne paraissait pas non plus très-praticable. Il a donc préféré le refaire. « J'ai pris du P. Machault, dit-il, le plan qui me semble très-beau, la division, qui semble bien faite; et sur ce plan, avec cette division, j'ai disposé jour par jour, en suivant chaque partie de l'année liturgique, chacune de ces *réflexions*, dont j'ai fait une méditation, ou, si l'on veut, un entretien. Le plan du *Thrésor* consiste... à prendre l'évangile du dimanche ou de la fête, à méditer chaque parole, en l'appliquant au divin Sacrement, pendant chaque jour de la semaine ou de l'octave. Les méditations de l'*Eucharistie* ont été faites ainsi. Chaque jour, elles ont servi de pain quotidien dans l'exercice de l'oraison ; elles ont été pratiquées, puis composées à la suite, comme pour se rendre compte du travail de l'âme et du fruit de la réflexion ; elles ont été écrites, non point avec le livre et la pensée d'un autre, mais en suivant le mouvement de la pensée et la flamme du cœur (*Introduction*, p. VII s.). » Ce que nous avons pu lire des méditations de M. Sagette nous a montré que c'est un livre fait sérieusement.

6. Le manuel de liturgie pratique de M. Falise, si exact, si complet, si bien disposé, vient d'être traduit en latin par l'auteur lui-même, pour l'usage des pays étrangers, comme aussi des établissements où les rites sont enseignés dans cette langue. Peut-être même cette édition, qui est très-belle, obtiendra-t-elle aussi quelque succès en France. (*Sacrorum Rituum, rubricarumque Missalis, Breviarii, et Ritualis Romani compendiosa elucidatio. Auctore* J. B. FALISE. Scaphusiæ, Hurter, 1863. 8o XII-781 p. 7 fr.).

E. HAUTCŒUR.

Arras. — Typographie Rousseau-Leroy, rue Saint-Maurice, 26.

PHILOLOGIE ET RÉVÉLATION.

Septième article.

XVI.

Nous avons démontré l'existence d'une langue primitive : nous avons découvert à la lumière de la philologie et de la Révélation le caractère principal qui lui convenait. Avant d'aborder la question de l'origine de cette langue, il nous paraît nécessaire de faire connaître le rapport qu'elle avait avec la mission du premier homme, les principes généraux de la connaissance intellectuelle et les conséquences qui en découlent pour la formation d'un langage organique ou pathognomique. Ces considérations nous conduiront, par une voie que nous croyons scientifique, à la question de l'origine du langage. La solution que nous lui donnerons suivra ces prémisses par manière de conclusion naturelle. Nous ne négligerons pas l'exposition historique des divers systèmes relatifs à l'origine du langage : mais nous lui donnerons moins d'importance qu'elle n'en reçoit d'ordinaire dans des travaux analogues, persuadé qu'une fois notre opinion établie, on comprendra beaucoup plus aisément qu'elle est la résultante des divers systèmes connus, et qu'elle renferme dans la simplicité de sa synthèse la somme de vérités qu'ils contiennent. Si la Révélation nous conduit plus souvent que la philologie, dans la voie où nous entrons, nous ne nous priverons cependant pas absolument des lumières de la science. Mais au point où nous en sommes, ce serait méconnaître les résultats incontestables des

démonstrations précédentes, que de ne vouloir entendre que les enseignements de la philologie. La Révélation a établi sa conformité avec la science dans les questions qui précèdent. On a vu la vérité du récit mosaïque de Babel, confirmé scientifiquement et dans toutes ses parties. L'unité de ce récit, qui ressort des explications proposées, nous autorise à profiter de tout ce qu'il contient. D'ailleurs, que la science indépendante ne s'effraie point d'une marche qui contraste avec ses habitudes. Peu importe que nous commencions par exposer les données de la philologie ou les données de la Révélation, pourvu que nous arrivions à démontrer qu'il règne entre elles une harmonie parfaite, et que si les unes sont plus incomplètes que les autres, il faut s'en prendre uniquement à l'imperfection de nos connaissances, lorsqu'on les rapproche des connaissances divines. Parlons d'abord de l'utilité du langage pour le premier homme et des services qu'il en recevait.

XVII.

Dire que le langage est la manifestation de l'esprit qui pense, c'est tout à la fois dire trop et pas assez. A ce compte, en effet, la musique serait la même chose que le langage, et celui qui produirait ou qui ferait produire à un instrument des modulations musicales serait censé parler. Sans doute il y a une analogie entre la musique et le langage. Le musicien met son âme dans ses compositions, comme l'orateur la met dans son discours. Mais le mode de manifestation est différent, et si l'on veut définir le langage comme il convient, il faut dire que le langage est la manifestation de l'esprit qui pense, opérée par le sujet pensant au moyen de sons articulés. Ce qui vit et se meut dans son esprit, ce qui forme l'objet de ses représentations et de ses pensées, l'homme l'extériorise et le manifeste par le langage. Il serait inexact de croire que l'homme dans son discours reproduit le monde extérieur : il ne manifeste que

ses conceptions intimes, et les réalités extérieures sont dans un rapport médiat avec la parole par les images intérieures qu'elles forment dans l'esprit. En parlant, l'homme manifeste donc l'état intime de son âme, et il le fait par le moyen de sons articulés. D'où il suit que le mot ou le discours humain a en même temps un caractère spirituel, qui lui vient de la manifestation de l'âme, et un caractère corporel formé par les vibrations imprimées à l'air, desquelles résulte le son articulé. A l'existence du mot, l'âme et le corps concourent simultanément, ce qui fait que le mot est le résultat d'un fait individuel et que sa création provient de l'action personnelle de celui qui parle. Mais dès lors ne sait-on pas que deux voix humaines données n'ont presque jamais un timbre pleinement identique, que deux figures ne se ressemblent jamais parfaitement ? Ainsi, deux hommes ne parleront jamais d'une manière tout-à-fait identique, parce que les idées qu'ils se forment de diverses choses proviennent de connaissances diverses et ne sont jamais identiquement les mêmes. Il y a trop d'éléments qui entrent dans la formation d'un mot, ces éléments sont trop différents, pour que leurs résultantes ne soient pas marquées des mêmes diversités. Si donc on peut dire de la musique qu'elle est la manifestation extérieure des sentiments humains, on dira du langage qu'il est la manifestation intérieure des idées et des sentiments de l'individu.

Le premier homme était comme le trait d'union du monde corporel et du monde spirituel. Par son corps il appartenait à la terre dont il avait été tiré, qui le nourrissait, mais par son organisation merveilleuse il était bien au-dessus des animaux qu'elle portait. Ce corps, uni à une âme immortelle, se trouvait en rapport par elle avec le monde spirituel. Seul parmi les créatures l'homme pouvait connaître son créateur et l'aimer ; seul par sa volonté libre, il pouvait rendre à Dieu le tribut de reconnaissance et d'amour que la création entière doit à son Créateur. Telle était la vocation du premier homme. Elle est

clairement exprimée par un mot des Proverbes : « Universa « propter semetipsum operatus est Dominus (1). » Les échos de son âme formée à l'image de Dieu répétaient la louange de Dieu que chantaient à ses oreilles la nature et ses divers règnes. Il convenait que Dieu lui donnât un moyen de manifester ce qu'il éprouvait en lui. Ce moyen fut le langage. L'homme le connut : il sentit le pouvoir qu'il avait d'offrir à Dieu un sacrifice de louanges, et il voulut le lui offrir par une détermination libre de sa volonté. Rien d'étonnant dans ce fait, lorsqu'on sait que la volonté de l'homme était alors dans une harmonie parfaite avec la volonté de Dieu. Mais ce qui est digne d'observation, c'est la nécessité qu'il y avait pour l'homme d'articuler sa pensée de louange et de reconnaissance envers le Créateur. Le rôle que son corps lui donnait dans le monde était trop important pour que celui-ci n'eût point sa part dans le sacrifice qne l'homme devait à Dieu. Tandis que sa pensée reconnaissante et aimante lui servait à être le pontife des natures spirituelles, sa parole le rendait le pontife des natures corporelles et inférieures. D'ailleurs, son corps et son âme étaient dans une harmonie telle qu'encore ici la détermination du corps à exprimer les pensées de l'âme se produisait naturellement, bien que toujours d'une manière essentiellement libre. Dès lors, lorsque le premier homme parlait, son langage était comme une nouvelle création, ou une unité de la création reconstituée, à laquelle le monde extérieur fournissait l'idée, l'esprit de l'homme la forme, ses organes corporels, la matière. Par le fait même de cette nouvelle création, l'homme apparaissait encore une fois comme image de Dieu, et comme l'usage de la liberté humaine avait pour but d'opérer cette conformité entre l'homme et son Auteur, ainsi par le langage et par l'acte libre qui le déterminait à parler, l'homme entrait dans la voie de sa perfection. Aussi est-ce la volonté

(1) *Prov.* XVI, 4.

que l'homme avait d'atteindre sa perfection qui le détermina à parler, et le premier langage que l'on entendit sur la terre fut la prière d'amour de l'homme uni à son Dieu qui lui manifestait son amour.

Le premier et le seul acte par laquel Adam manifeste sa supériorité et son domaine sur la création, est l'imposition des noms qu'il donne aux animaux. Ces noms leur conviennent et leur restent, parce qu'Adam qui les a donnés connaissait parfaitement leur nature et avait voulu la caractériser dans une expression phonétique (1). Le langage lui servait donc comme d'un moyen capable d'établir son domaine, et de constater sa supériorité sur les êtres qui l'environnaient. Il a suffi à Moïse de raconter ce fait pour expliquer la mission de l'homme qu'il avait fait connaître dès le premier chapitre (Gen. 1, 26), « Ut præsit piscibus maris et volatilibus cœli ; » et qu'un autre écrivain inspiré exprimait plus tard : « Dedit illi (homini) potestatem eorum quæ sunt super terram ; posuit timorem illius super omnem carnem, et dominatus est bestiarum et volatilium (Eccli. XVII, 3, 4). »

Quant à la facilité avec laquelle Adam parlait et à l'exactitude avec laquelle il exprimait ses idées les plus élevées, elles résultaient de tout l'ordre particulier de sa création. Bien qu'il n'eût aucune idée purement surnaturelle, et que l'expression de ses idées surnaturelles eût son fondement dans une métaphore tirée du monde sensible, il était par l'union de l'âme et du corps, et par les dons surnaturels, le trait d'union entre les deux mondes. Les perceptions de ses sens en revêtaient un caractère de perceptions surnaturelles, et tandis qu'actuellement le corps nous gêne comme un fardeau et comprime notre essor vers les régions du suprasensible, son corps à lui, lui faisait trouver dans ses appréhensions purement naturelles le principe supérieur de toutes les choses connues, et ses actions

(1) Omne enim quod vocavit Adam animæ viventis, ipsum est nomen ejus (*Gen.* II, 19).

les plus communes, boire, manger, revêtaient un caractère surnaturel et moral. Ainsi, le mouvement organique que provoquait le désir d'exprimer ses idées touchait au surnaturel de deux côtés, et par ces idées mêmes qui en étaient imprégnées, et par la forme phonétique qu'il leur donnait. Nous avons dans les deux sens littéral et spirituel, des saintes Écritures, une image de l'union du naturel et du surnaturel dans le langage primitif, avec cette différence toutefois, que tous les passages de l'Écriture n'ont pas un sens spirituel, tandis que la langue d'Adam tenait au surnaturel par tous ses côtés (1).

Telles sont les ressources que la parole offrait à l'homme dans ses rapports avec Dieu et avec les êtres inférieurs de la création. Nous n'avons pas encore parlé de celles qu'il y trouvait pour entrer avec la première femme et avec sa postérité dans cette union d'idées et de sentiments dont le principe était dans le fonds de sa nature, et dont le développement devait être le fruit de sa liberté. Il nous est impossible d'imaginer un moyen plus capable de rapprocher deux âmes humaines. La parole, telle qu'elle était au Paradis, emportait avec elle toute l'âme du premier homme, pour la mettre dans l'âme de la première femme, et lorsque celle-ci parlait, il y avait entre les deux un échange admirable d'idées, de sentiments, de tout leur être en un mot. De cet échange résultait l'union la plus parfaite dont nous puissions avoir l'idée. L'univers entier passait d'une âme à l'autre par le langage, et il y passait en y apportant cette grande voix de la création qui chante la gloire de son auteur. Il est une union qui nous rappelle cet échange admirable, c'est celle de Jésus-Christ avec l'Église. La voix de l'Église, c'est sa prière, et sa prière se compose de la voix du Verbe manifesté dans l'Écriture et incarné dans le Christ, comme la voix de la première femme était le Verbe du premier homme déposé en elle par le langage articulé.

(1) Fred. Schlegel, *Geschichte der alten und neuen Literatur*, 2 Aufl. I. SS. 124, 125. Cité par M. Kaulen, *Sprachv.* S. 437.

XVIII.

Tous ces secours que l'homme recevait du langage étaient merveilleusement servis par les facultés du premier homme, et par les connaissances suréminentes qu'il possédait sur lui-même, sur le monde et sur Dieu. Rappelons ici quelques principes de l'École sur la connaissance intellectuelle. Ils nous montreront comment cette parole primitive, dont le facteur était l'ensemble des connaissances humaines, était capable de produire les effets que nous venons d'analyser et de répondre à la dignité du premier homme, pontife de la création, être social, auteur et propagateur de la vie matérielle et spirituelle qu'il possédait avec une telle plénitude. L'ancienne philosophie avait enseigné que toute connaissance est l'effet d'une ressemblance de l'objet connu avec le sujet connaissant. En présence de ces appellations de la seconde personne de la sainte Trinité : Verbe, image de Dieu, les théologiens se sont demandé quelle était leur raison d'être, et ils l'ont toujours trouvée dans la procession du Père par voie de génération intellectuelle. La même essence est dans le Père qui est dans le Fils, ou pour mieux dire, elle est comme Père la connaissance génératrice, le dire, τὸ *dicere*, et comme Fils la connaissance engendrée, le Verbe. Aussi l'École a-t-elle enseigné que le principe connaissant devient une certaine similitude de l'objet connu, ce qui revient à l'axiome de l'ancienne philosophie, en évitant les inconvénients qu'il pouvait présenter. En effet, la ressemblance entre le sujet connaissant et l'objet connu n'est pas de toute nécessité une conformité d'essence. Personne ne l'a jamais enseigné, car c'eût été contredire les faits, qui nous apprennent que nous pouvons connaître des choses qui diffèrent de nous par l'essence. Il suffit de la conformité des qualités ou des accidents. Aussi la véritable nature de la connaissance est-elle d'être une image qui se forme dans le sujet comme la reproduction de l'objet connu,

pourvu que l'objet soit avec le sujet dans ces rapports de ressemblance que les scolastiques ont appelée *intentionnelle*, par opposition à la ressemblance *réelle*. Leur but n'a pas été d'enlever à la première sa réalité objective, mais de faire ressortir la prérogative qu'elle a de former la connaissance, et qu'ils ont appelée l'*intelligibilité* des choses, désignant par là la propriété qu'elles ont de produire en nous un être intentionnel, que nous pouvons à bon droit nommer idéal.

Tout acte de la connaissance suppose la ressemblance de l'objet connu, mais cette ressemblance peut tout aussi bien être un original qu'une copie. La connaissance peut provenir de l'objet préexistant, comme aussi l'objet peut être modelé sur l'image placée dans le principe de la connaissance. Ainsi, la représentation d'un objet de la création est une image prise de la réalité : au contraire, la pensée de l'artiste est le prototype de son œuvre. En Dieu, on ne trouve pas cette connaissance venue des choses extérieures. En contemplant sa propre essence, il se connaît lui-même ; il connaît toutes les réalités et possibilités distinctes de son être, et le Verbe procédant de l'acte de l'intelligence sera en même temps l'image de Dieu qui le profère et le prototype de toutes les existences réelles ou possibles (1).

Mais suivant une loi que nous avons déjà posée, le Verbe de Dieu est ainsi appelé par une analogie prise de l'activité humaine. Le Verbe de l'homme sera donc en quelque manière la reproduction de lui-même et la représentation des réalités extérieures ou intérieures qui auront concouru à sa formation. Si donc l'homme est le pontife de la création, il trouvera dans son langage le moyen de remplir sa destinée. Et remarquons à cet égard qu'il y a dans l'acte de la connaissance une activité et une passivité. L'activité est ce regard rétrospectif du sujet sur lui-même ; la passivité est l'aptitude qu'a le sujet

(1) S. Th. *C. Gent.* lib. IV, cap. II.

d'arriver à la connaissance par lui-même et par les ressemblances intentionnelles des objets. Ainsi un corps lumineux doit à sa nature d'être lumineux en lui-même, et aux fluides qui l'environnnent de pouvoir éclairer. L'homme doit à sa nature de pouvoir connaître, et à l'objet de sa connaissance le fait même de son acte intellectuel. Si donc la connaissance n'est pas essentiellement libre dans ses premiers éléments, elle l'est au moins dans son perfectionnement et dans son application, dans sa manifestation extérieure par la parole. De là cette liberté qui a passé de l'homme au monde extérieur se réflétant en lui, et qui a caractérisé pour l'ennoblir le premier langage humain, le premier sacrifice de louanges offert par la créature à son Auteur.

Il nous reste à expliquer la manière dont la connaissance peut arriver à se former en nous, et comment ce genre de perfection qui consiste pour un être à réunir en lui la perfection des autres réalités, se trouve chez l'homme par le fait même qu'il connaît. La possibilité de la connaissance est dans l'aptitude de la chose connue à se trouver dans le sujet (1). Mais quelle est exactement la nature de cette aptitude? Saint Thomas distingue un double changement dans le sujet, selon qu'il reçoit la forme (la propriété essentielle) de l'objet dans son être physique (réel) ou dans son être spirituel (idéal) (2). Le premier se produit dans les êtres matériels, au point même que quelquefois ils ne peuvent pas recevoir un être étranger sans perdre le leur. Le second changement rend seul la connaissance possible, et suppose si peu le premier, que plus celui-ci se trouve exclus, plus l'acte est parfait. Les sens même nous offrent l'application et la vérification de ce principe : celui-là est le plus étendu dont l'organe subit le moindre changement, et c'est le sens de la vue (3). Et nous disons :

(1) S. Th., *de Veritate*, q. 2, a. 2.
(2) S. Th. S. p. 1, q. 78, a. 3.
(3) I. Part. q. 75, aa. 5, 6. — *Contra Gent.* l. 2, capp. 50, 55.

L'esprit humain est capable de recevoir en lui par la connaissance les phénomènes, la forme des objets dans leur être idéal, à cause de son immutabilité essentielle. Aussi l'École s'est-elle complue à répéter avec Aristote que notre nature intellectuelle, c'est-à-dire, le principe indestructible et immortel de notre être, peut tout devenir. C'est aussi la raison de ces paroles de saint Thomas, dans un des passages cités plus haut: « Tandis que « chacune des créatures ne peut renfermer en elle qu'une « partie très-minime de l'univers, l'âme raisonnable étend sa « connaissance à l'univers entier. »

Ceci explique suffisamment dans quel sens les scolastiques ont attribué une certaine universalité au principe de nos connaissances. Ils n'ont pu entendre par là que cette propriété du sujet de recevoir en lui l'image intellectuelle de nombreux objets, ou si l'on veut, leurs essences propres dans leur nature idéale et non réelle. C'est là l'idée de saint Thomas, lorsqu'après avoir montré les êtres privés de connaissance comme bornés à leur propre forme, et les intelligences comme douées de la faculté de recevoir celles des autres êtres, il ajoute qu'elles les reçoivent « en tant que l'image (*species*) de l'objet existe dans le sujet. » Alors seulement il tire sa conclusion, qu'un être capable de connaissance participe de l'être à un plus haut degré que celui qui en est incapable. Cette dignité, toutefois, il ne faut pas la considérer dans le sujet simplement comme l'effet de cette possession de l'être idéal qui lui est étranger. La faculté même de percevoir les objets extérieurs suppose en lui une perfection qu'avec beaucoup de raison on peut nommer une certaine plénitude de l'être. Les scolastiques aiment à revenir sur cette puissance merveilleuse de l'esprit. Produire en soi les représentations vivantes des objets avec la rapidité de l'éclair, s'approprier par l'amour le bien et la perfection comme il le saisit par la pensée, n'est-ce point là pour l'homme être un petit monde et la véritable image de son Créateur? Dieu, océan immense de l'être, contient originairement en lui toutes les créatures, toutes

les merveilles que sa parole a tirées du néant : l'esprit à son tour est comme une mer où aboutissent toutes les perfections des êtres créés (1).

L'organisation intellectuelle de l'homme ainsi comprise, on voit combien le langage était capable de lui servir dans le rôle qu'il avait reçu à l'égard de la création. Tout ce qui se réfléchissait et se condensait en lui trouvait une extériorisation dans sa parole ; et comme au fond l'éducation spirituelle et matérielle de ses descendants, n'était que leur participation par la connaissance et par l'amour aux prérogatives du premier homme, la forme nouvelle que ces prérogatives recevaient du langage était le moyen le plus propre à obtenir ce résultat. Ainsi, pour reprendre la même comparaison, comme l'Océan divin contenait originairement en lui toutes les créatures par son Verbe, c'était aussi à son Verbe intérieur et extérieur que l'homme devait sa plénitude de l'être et la manifestation de ses plus nobles attributs. « Toutefois, dirons-nous avec saint Gré-
« goire de Nysse, autant la nature divine diffère de la nature
« humaine, autant leurs propriétés diffèrent les unes des
« autres. Notre Verbe est un néant comparé au Verbe con-
« substantiel du Père, car il a été créé avec notre nature, et
« n'a point existé de toute éternité comme le Verbe divin.
« Mais comme Dieu, qui nous a donné l'aptitude au travail,
« n'a pas pour cela créé chacun de nos travaux en parti-
« culier, ainsi, en nous donnant la faculté de produire notre
« Verbe, Dieu nous en a laissé l'application et la direction.
« Ce serait une puérilité, une niaiserie digne des Juifs,
« que de se figurer Dieu comme un maître qui a fait épeler
« par l'homme les noms destinés à former son langage. Les
« idées chrétiennes sur Dieu et ses perfections, sur le simple
« acte de sa volonté qui a tiré l'univers du néant répugnent à
« une conception semblable. Comme Dieu a donné aux animaux

(1) Sylv. Maurus. *Quæst. philos.*, q. 4.

« la faculté de se mouvoir, il a communiqué à la nature humaine « la faculté de parler et d'articuler. A l'homme de déterminer « les procédés organiques d'articulation qui conviennent à la « nature des choses qu'il veut désigner. Dieu crée les choses, « mais il ne crée pas les noms. Les choses et leurs propriétés « sont le résultat de la puissance créatrice, tandis que les noms « qui leur sont donnés sont le résultat de la puissance d'arti- « culation, communiquée une fois pour toutes. Celle-ci est une « création divine : son résultat provient de la liberté humaine « dirigeant la faculté reçue. Le langage humain est donc une « invention de notre esprit. Car de même qu'au commence- « ment, lorsque l'humanité tout entière parlait la même langue, « la sainte Écriture ne fait pas le moins du monde mention « d'un enseignement divin du langage, ainsi, lorsque l'huma- « nité a été forcée de se diviser en plusieurs branches, à cause « de la multiplicité des langues qu'elle a parlées, il n'est pas « dit que Dieu ait établi une loi d'après laquelle telle branche « devait adopter tel langage déterminé (1).

Cette opinion de saint Grégoire de Nysse résulte si directement de tout ce que nous avons établi avant de l'exposer, que nous croyons devoir l'adopter, sauf à lui donner quelques développements qui ne s'éloigneront pas de l'esprit du saint Docteur.

L'opinion de l'innéité du langage a été l'opinion dominante du paganisme, du judaïsme et des docteurs chrétiens. En appelant l'homme ζῶον λογικὸν καὶ πολιτικὸν, les Grecs indiquaient que le langage est essentiel à sa nature (2). La paraphrase chaldaïque d'Onkelos traduit ainsi le passage de la Genèse

(1) Greg. Nyss. Opp. ed. Par., 1630, t. II, p. 768.

(2) ... Quæ utique homini nequaquam competerent, nisi præter rationem etiam organum, quo rationales conceptus enuntiare posset, Creator ipsi dedisset. Nam sine hoc sermocinandi instrumento non esset animal politicum sive sociale. Brian Walton in *Proleg. Bibl. Polygl. Lond.* p. 1.

(II, 7) : Et factus est in animam viventem ; והוה באדם לרוח ממללא : et fuit homini in animam loquentem. Donc, d'après la tradition qui a dicté cette traduction, l'homme n'est pas seulement un être raisonnable, il est encore un être parlant. Frassen, docteur de Sorbonne, exprime la même opinion : « Nos premiers parents, dit-il, ont à l'instant même de leur création reçu de Dieu le langage en même temps que l'intelligence, » et il appelle insensée, pour ne pas dire impie et hérétique, l'opinion de ceux qui prétendent que l'homme est arrivé aux sons articulés, par des sons inarticulés, et au langage par la réunion des mots formés peu à peu (1).

Dire que le langage est inné à l'homme, ce n'est pas le réduire à une faculté organique et purement matérielle. Ainsi comprise, cette opinion reviendrait à celle d'Épicure qui veut que les hommes aient parlé comme les chiens ont aboyé φυσικῶς κινούμενοι (2). S'il n'eût été que cela, le langage n'eût pas subi toutes les modifications par lesquelles nous savons qu'il a passé : il eût été toujours le même, comme le chant du rossignol ou le bêlement des agneaux. Car ce qui est inné a, en tant qu'inné, un caractère ineffaçable (3). Le langage a prouvé par ses variations qu'il est affranchi des lois de l'immutabilité naturelle, et qu'il a son principe dans une activité libre. Rappelons nous maintenant 1° que l'homme a, dans son organisme, la faculté de produire des sons articulés, et que c'est là une prérogative qui l'élève au-dessus des autres créatures. Rappelons-nous 2° que les sons articulés par l'homme, grâce à son organisme et à l'union qui existe chez lui entre l'âme et le corps, sont capables de former une expression juste et organique de l'objet de la pensée humaine. A qui appar-

(1) Cité par Chastel : *de l'Origine*, etc., p. 109.

(2) Procli *Scholia in Plat. Crat.* ed. Boissonnade. Leipzig, 1820, p. 9.

(3) Grimm, *Urspr. der Spr.*, in den *Abhand. der Berlin. Akad.* 1851, p. 110.

tiendra l'usage de cette faculté et le choix de cette expression? Qui fera passer *en acte,* pour nous servir des mots de l'École, *cette puissance* qui fait essentiellement partie de la nature humaine? Et si Dieu, en donnant à l'homme le pouvoir de parler, lui a révélé l'idée des formes phonétiques parfaites, quelle sera la faculté à laquelle l'homme aura recours pour harmoniser sa parole avec les formes phonétique idéales, et rendre la parole la plus parfaite possible? Il en a été évidemment au Paradis de la faculté de parler, comme de la faculté de manger. L'homme n'avait pas seulement la faculté de manger, il en sentait aussi le besoin. C'était pour lui une nécessité innée, en même temps que le fait de sa liberté. Aussi l'acte de manger était-il un acte moral, un acte religieux, un acte par lequel l'homme accomplissait une partie de sa vocation. Lors donc que l'homme, se sentant sollicité à parler par les besoins intimes et par les aptitudes qu'il reconnaissait à ses organes, proféra le premier discours, il accomplit un acte dont le principe était dans les perfections innées déposées en lui par son Créateur, et dont la détermination provenait de sa liberté. D'où il suit que, pour donner à notre opinion une formule scolastique, nous pouvons dire, avec M. Kaulen : « Le langage est *in potentia* une des perfections innées de l'homme, et *in actu* une activité libre (1). » Le langage a donc été en partie un don de Dieu fait à l'homme dans l'acte même de la création. Par là s'explique la parole des Livres saints où il est dit que l'homme a été créé parfait; par là s'explique aussi tout ce que rapporte la Genèse de l'état primitif de l'homme au Paradis, et enfin cette doctrine s'accorde avec ce que nous avons établi de la langue primitive, à savoir l'union organique entre les sons et les idées. Toutefois, comme ce rapport organique avait son fondement dans l'exercice le plus parfait de la liberté humaine, comme l'état primitif et parfait du premier homme suppose la perfection de ses

(1) *Die Sprachv.*, p. 124.

connaissances et de l'exercice de ses facultés, il faut admettre que le langage a été aussi en quelque manière le produit des facultés humaines, s'exerçant librement selon le but pour lequel elles avaient été créées.

XIX.

Est-ce trop présumer de notre opinion que de dire qu'elle renferme tout ce qu'il y a de vrai dans les théories formulées à propos de l'origine du langage, et qu'elle évite ce qu'elles peuvent contenir d'exagéré dans le sens de la Révélation ou de la liberté? C'est ce que va montrer un examen rapide de ces divers systèmes.

Il est remarquable d'abord qu'en dehors de la Révélation, l'opinion qui a voulu faire à l'homme les honneurs de l'invention du langage, s'est crue obligée de commencer par déprimer les origines humaines. Il n'y a pas de différence à cet égard entre Diodore, Lucrèce, Vitruve, Horace et les philosophes français du dix-huitième siècle. Tous font de l'humanité un « mutum et turpe pecus » qui finit par mettre sa physionomie en jeu, son corps en mouvement, par produire certaines intonations, desquelles résulte un premier langage naturel qui va ensuite se développant peu à peu, jusqu'à constituer le langage articulé. C'est sans doute aux besoins de la thèse que l'on doit l'assimilation établie par cette école entre le langage articulé et le langage artificiel.

M. Renan juge ainsi cette hypothèse : « Elle est peut-être de toutes celles qui ont été essayées pour expliquer l'origine de la parole, la plus fausse, ou, pour mieux dire, la moins riche en vérité. Les philosophes qui la proposèrent avaient bien compris, il est vrai, que l'homme a tout fait dans l'invention du langage, que c'est de l'exercice naturel de ses facultés et non du dehors qu'il a reçu le don de l'expression articulée; mais ils commettaient une erreur en attribuant aux fa-

cultés réfléchies et à une combinaison voulue de l'intelligence, un produit spontané de cette force vive que révèlent les facultés humaines, qui n'est ni la convention, ni le calcul, qui produit son effet d'elle-même et par sa propre tension (1). » Il faudrait se garder d'oublier en parcourant ces lignes que *la vérité n'est que dans la nuance,* et que *la vraie science consiste à ne point conclure.* Cependant, nous aurions tort de dissimuler que M. Renan avait déjà conclu dans sa préface (p. 20) que « l'invention du langage ne fut point le résultat d'un long tâtonnement, mais d'une intuition primitive, qui révéla à chaque race la coupe générale de son discours et le grand compromis qu'elle dut prendre une fois pour toutes avec sa pensée. » On pourrait encore se demander d'où est venue cette « intuition primitive, » ce qui produit cette « force vive, » cette « spontanéité. » M. Renan nous le dit dans un langage un peu plus intelligible, en acceptant, sous quelques réserves, la manière ordinaire de parler : « Sans doute, l'homme produit en un sens tout ce qui sort de sa nature; il y dépense de son activité : il fournit la force brute qui amène le résultat; mais la direction de cette force ne lui appartient pas : il fournit la matière, mais la force vient d'en-Haut. Le véritable auteur des œuvres spontanées de la conscience, c'est la nature humaine, ou, *si l'on aime mieux*, la cause supérieure de la nature. A cette limite, il *devient indifférent* d'attribuer la causalité à Dieu ou à l'homme. Le spontané est à la fois divin et humain. Là est le point de conciliation d'opinions incomplètes plutôt que contradictoires, qui, selon qu'elles s'attachent à une face du phénomène plutôt qu'à l'autre, ont tour à tour leur part de vérité. » Oui, sans doute, en entendant le mot « spontané » dans le sens que lui donne ce passage, et sans les malheureuses restrictions que nous avons soulignées, on peut et l'on doit

(1) *De l'Origine du langage*, pp. 79, 80 et 239.

admettre que le langage est l'œuvre spontanée de la nature humaine, dirigée par la cause supérieure de laquelle elle provient avec la plénitude de son organisation et de ses facultés. Ainsi comprise, la solution de M. Renan ne diffère pas de celle que nous avons proposée, mais, nous sommes obligés d'en convenir, M. Renan n'admet pas l'existence de cette cause supérieure, telle qu'est la divinité dans la théologie vulgaire. « Nous sommes pleinement autorisés, ajoute-t-il, à dire qu'une telle cause n'existe pas au-dessus de l'homme. » Et pour le dire en passant, il est fâcheux pour le talent de M. Renan qu'il se soit laissé aller, dans l'intérêt de cette dernière thèse, à répéter contre les miracles de misérables objections tant de fois résolues. Le trait piquant qui termine cette tirade ne suffit pas à en rajeunir le contenu. Dès lors il n'y a pas de différence entre le système de M. Renan et celui des philosophes du dernier siècle. Ce n'était pas la peine de les réfuter et de refuser d'admettre avec eux l'état monosyllabique du langage primitif, pour mériter ensuite le reproche de M. Kaulen que nous citons à dessein sans le traduire : « Die Sprachen sind sogleich auf der Stufe entstanden, welche die historische Sprachkunde als eine Fortbildung früherer aufgehobener Standpunkte anerkennen muss, und obwohl aus der Renanschen Welt die Wunder auf ewig verbannt sind, so hat doch der menschliche Instinct bei ihm das Recht, Wunder des Unsinns zu wirken » (1).

L'opinion de M. Grimm ne diffère pas au fond de celle que nous venons d'exposer. Le but principal de ses efforts est de réfuter la thèse de la révélation du langage. Il en fait l'œuvre unique de l'homme, une œuvre se développant peu à peu (2), simple et pauvre d'abord, bornée quant à son matériel à

(1) Kaulen, *Die Sprachv.*, p. 109.

(2) *Ueber den Ursprung der Sprache.* Berlin, 1852. Ein Menschliches, in unsrer Geschichte und Freiheit beruhendes, nicht plœtslich sondern stufenweise zu Stande gebrachtes Werk (p. 12).

quelques centaines de racines, et passant ensuite par le développement individuel et social à une plus grande perfection. Celle de M. Steinthal consiste à dire que le langage naît dans l'âme d'une manière nécessaire et pour ainsi dire aveugle, à un certain degré de développement de la vie psychologique. Cet auteur étudie surtout les influences réciproques de l'âme sur le langage et du langage sur l'âme, et M. Renan dit de son œuvre que « ses aperçus s'évanouissent parfois à force de subtilité et de formalisme (1). » Tout cela, au fond, ne diffère pas beaucoup de l'opinion de Mendelssohn, de Maupertuis, de Jean-Jacques, de Condillac, et en général de tous ceux qui ont voulu se placer en dehors de la Révélation. Malgré la forme poétique qu'elle a revêtue chez Herder (2), et l'analyse psychologique à laquelle l'a soumise Wüllner (3), cette opinion n'a pas acquis plus de créance. Il serait difficile, à travers les incohérences et les contradictions sous lesquelles elle se produit, chez ces divers auteurs, de croire à la *possibilité* de l'invention humaine du langage, et quant au *fait* même de cette invention, il n'est nullement démontré par des raisonnements qui n'atteignent que la possibilité. En résumé, ces opinions se réduisent à dire : L'origine du langage est due à la

(1) *Der Ursprung der Sprache.* Berlin, 1851. — *Grammatik, Logik und Psychologie.* Berlin, 1855. — Cfr. Renan, *de l'Orig.*, p. 30 ss.

(2) Herder. *Ursprung der Sprache.* « Die ganze hierüber geschriebene Abhandlung trægt ihre beste Kritik in den eigenen Worten Herders (Hamann's Schriften. Bd. 5. Leipzig, 1824, S. 8) sie sei nur als » Schrift eines Witztœlpels » erschienen, und die Denkart dieser Preisschrift habe auf ihn so wenig Einfluss, als das Bild, das er gerade an die Wand nagle. » M. Kaulen, à qui nous empruntons ces paroles, cite fort à propos le passage suivant de Platon : Τοὺς τὰ πρόβατα μιμουμένους τούτους καὶ τοὺς ἀλεκτρυόνας καὶ τἆλλα ζῶα ἀναγκαζοίμεθ' ἂν ὁμολογεῖν ὀνομάζειν ταῦτα ἅπερ μιμοῦνται.

(3) *Ueber die Verwandtschaft des Indogerm., Semit. und Tibetan., nebst einer Einleitung über den Ursprung der Sprache.* Münster, 1838.

nécessité où les hommes se sont trouvés de s'entendre entre eux, de sorte que ce sont ces rapports quotidiens qui ont formé la première langue; ou bien : Le langage est un moyen de développement de l'esprit particulier, dont l'homme a reconnu l'utilité, et qu'il a créé à cause de cela même (1). Nous nous bornerons à cet égard à quelques réflexions.

Des faits prouvent qu'une société ne peut pas exister longtemps sans un certain langage. Deux enfants élevés dans les forêts aux environs de Châlons-sur-Marne, et privés de toute communication avec la société, étaient parvenus à se comprendre (2). Et d'ailleurs les sourds-muets, abandonnés à eux-mêmes, arrivent à s'entendre au moyen de gestes très-expressifs. De tels procédés ne constituent, il est vrai, un langage que si l'on prend ce mot dans le sens le plus large qu'il puisse avoir. Il y a un abîme entre ces moyens et le langage articulé, mais en tenant compte de l'abîme qui existe entre

(1) Quelques auteurs ont pensé que saint Augustin avait été du premier sentiment. Il écrit : « Illud quod in nobis est rationale, id est quod ratione utitur et rationabilia vel facit, vel sequitur, quia naturali quodam vinculo in eorum societate astringebatur, cum quibus illi erat ratio ipsa communis, nec homini homo firmissime sociari posset, nisi colloquerentur atque ita sibi mentes suas cogitationesque quasi refunderent, vidit esse imponenda rebus vocabula, i. e. significantes quosdam sonos : ut quoniam sentire animos suos non poterant, ad eos sibi copulandos sensu quasi interprete uterentur » (*De Ord.*, l. II, cap. XII). Sur quoi le R. P. Chastel observe avec raison : « Le saint docteur, dans ce livre, ne parle point directement du premier homme; il parle en général de la nature humaine. Peut-être donc est-il permis de ne voir ici qu'un raisonnement *a priori*, un argument de raison, pour démontrer que l'homme, avec le privilége de la raison et cet instinct de sociabilité qui le distingue, était capable d'inventer le langage (et l'écriture). Ce qui ne prouverait aucunement que le premier homme n'ait pas reçu la parole d'une autre manière. (Chastel, *de l'Orig. des Conn. humaines*. Paris, 1852, p. 100.) — La seconde opinion est adoptée par Richard Simon. (*Hist. crit. du V. Test.*, pp. 14 et 15.)

(2) Racine, *Épîtres sur l'homme*. Ép. II. — Chastel, *de la Valeur*, etc., p. 72.

notre état et l'état primitif, on pourrait peut-être croire qu'Adam et Ève seraient arrivés au langage articulé. Cela prouverait donc tout au plus que, *suppositis supponendis*, Adam et Ève auraient pu inventer le langage. Mais des témoignages historiques montrent qu'en réalité il n'en a point été ainsi. Avant qu'Ève fût créée, Adam possédait déjà un langage complet. C'est ce que prouvent les noms qu'il donna aux animaux et mieux encore les mots qu'il prononça en voyant la première femme.

En second lieu, l'isolement du premier homme le mettait dans l'impossibilité de créer un langage intelligible à des êtres futurs. Et quant au fait de cette création, il est combattu par des preuves très-importantes. La Révélation nous apprend que Dieu avait créé l'homme parfait (1). Or, à cet état de perfection appartient sans nul doute la possession du langage. Car, bien que l'intelligence humaine puisse entrer en activité sans ce moyen, c'est cependant du langage qu'elle attend son plein développement. De plus, l'anatomie reconnaît en l'homme des organes qui ne servent qu'au langage. Il appartenait donc à la perfection de l'homme de pouvoir se servir de ces organes pour le but déterminé auquel ils sont destinés. Enfin, il faut supposer que la première femme était, dès le moment même de sa création, apte à remplir la fin pour laquelle elle avait été créée. Cette fin était de former à l'homme une société, chose qui était impossible sans le langage. Comme elle s'est trouvée en pleine possession de son intelligence, ainsi Ève a dû se trouver en possession du langage. Mais dès lors, si Ève a été créée dans ces conditions, pourquoi vouloir qu'Adam ait eu à inventer le langage? Ajoutons qu'il eût été fort difficile à Adam d'arriver à inventer le langage dans l'espace de temps qui a séparé sa création de celle de sa com-

(1) Eccles. 7, 30, עשה האלהים את־האדם ישר, Creavit Deus hominem rectum.

pagne. Dans les desseins de Dieu, il n'était pas bon que l'homme fût seul, ce qui a permis a de grands théologiens d'enseigner qu'Ève fut créée le sixième jour avec Adam. Or, quelles que fussent les perfections du premier homme, il lui eût été impossible d'inventer en quelques instants un langage tel que celui qu'il parle en contemplant l'os de ses os et la chair de sa chair (1).

(1) Qu'on nous permette de citer un passage un peu long de M. Delitzsch dans son *Commentaire sur la Genèse*. Il renferme, avec les raisons dont nous venons de nous servir pour réfuter l'opinion de l'invention humaine du langage, une exposition de l'opinion à laquelle nous nous sommes arrêté. « Die Sprache ist, wie uns hier die Schrift belehrt, keine innerhalb der menschlichen Gesellschaft für den Zweck des Verkehrs nach und nach gemachte Erfindung, sie ist, wie Wilh. v. Humboldt in seiner epochemachenden Abhandlung über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues Wissenschaftlich dargethan, eine unwillkürliche Emanation des Geistes, der lautbare menschliche λόγος (im Unterschiede von φωνὴ und ἦχος vernunftloser, nicht mit λόγος begabter Wesen und Dinge) oder, wie Plato im Soph. sagt, der durch den Mund hindurchgehende vernehmliche Ausfluss der Vernunft (τὸ ἀπὸ διανοίας ῥεῦμα). Was uns hier die Schrift berichtet, ist übrigens, genau genommen, nicht die erste Genesis der Sprache. Wenn Jehova-Elohim 2, 16 zum Menschen spricht, so wird da schon Sprachfæhigkeit auf Seiten des Menschen vorausgesetzt; denn wer nicht selbst sprechen kann, kann auch Gesprochenes nicht verstehen. Das Sprechen Gottes zum Menschen ist das wodurch der dem Menschen anerschaffene Sprachbildungstrieb geweckt wird. Die menschliche Sprache datirt also schon von 2, 16. Hier aber tritt, wie Dr. richtig bemerkt, zu der weckenden Anleitung Gottes ein zweiter die in den Menschen gelegte Potenz actualisirender Factor, næmlich die zur Erweiterung, zur Ausbildung durch Uebung und Anwendung anleitende Aussenwelt. Man hat sich von dieser uranfænglichen Sprache keine niedrige Vorstellung zu machen. Sie benannte die Dinge nicht nach abstrahirten grossentheils nur zufælligen Merkmalen, sondern nach ihrem bei der Wurzel erfassten Wesen (S. Job., 15, 7 s.). Es war eine durchaus ideale Sprache, obwohl ein entwickelungsfæhiger kindlicher Anfang. Denn der Mensch war vermœge seiner Gottesbildlichkeit zum Herrn der irdischen Creaturen berufen. Sie benennend begann er die Vollziehung dieses Berufes. Denn die Sprache ist, wie Kurtz (Gesch. 1, 230) so schœn als wahr es ausdrückt, das Scepter der Menschheit. » (*Commentar Ueber die Genesis*, 3 Ausg. S. 158, 159.)

L'opinion opposée à celle de l'invention humaine du langage, est celle de sa révélation divine. Cette dernière semble devoir son origine à la merveilleuse organisation du langage, qui a fait croire à l'impossibilité de son invention. Elle avait cours chez les Grecs et chez les Hébreux. Dans l'Église, elle a été produite pour la première fois par Eunomius, qui a été aussitôt réfuté par S. Grégoire de Nysse, de la manière que nous avons vu plus haut. Bien qu'elle n'ait point été partagée par les savants les plus distingués qui ont vécu au sein de l'Église, elle a été reproduite sous une autre forme par M. de Bonald, adoptée et défendue par de Maistre, La Mennais, Gioberti, et l'école des traditionalistes, contre laquelle s'est formée une école nombreuse de théologiens catholiques. Les soutiens de cette opinion reconnaissent que l'homme primitif était doué de facultés beaucoup plus promptes, de connaissances beaucoup plus complètes que les nôtres, ce qui ne les empêche pas de raisonner sur les lois qui ont dû présider alors à l'acquisition des connaissances par le développement des facultés, exactement comme on raisonne eu égard à l'état actuel de l'homme. C'est là une contradiction manifeste. Puis, le principe fondamental de cette opinion est celui-ci : « L'homme a besoin de « signes ou de mots pour penser comme pour parler ; c'est à-dire « que l'homme pense sa parole avant de parler sa pensée. Le « langage est l'instrument nécessaire de toute opération intel- « lectuelle et le moyen de toute existence morale. » Examinons les faits tels qu'ils se passent aujourd'hui. L'homme naît capable de parler et cette aptitude se révèle en lui lors même que, comme chez les sourds-muets, un obstacle organique s'oppose à son développement. Toutefois, cette aptitude à la parole n'est pas la même chez tous les individus, et la preuve, c'est que les uns arrivent à parler plus tôt, les autres plus tard. Mais avant que l'enfant puisse parler, il manifeste une vie in-

(1) De Bonald, *Recherches philosophiques*, etc., passim.

térieure par des faits certains de perception, d'idées et de rapports entre les unes et les autres. L'enfant pense donc, bien que d'une manière imparfaite : il juge, il compare, il se rappelle, il reconnaît le visage de sa mère et manifeste ce jugement par un sourire. Il y a plus, on voit en lui des efforts vers une expression plus parfaite de ses idées. Si l'homme naissait actuellement avec la perfection originelle que le premier homme possédait au Paradis, il trouverait dans son organisme le moyen d'unir ses idées à un son, et formerait une expression pathognomique de ses idées. Mais comme l'union organique entre les idées et leur expression phonétique est actuellement perdue, l'enfant doit d'abord être initié à trouver une union conventionnelle entre les sons organiques et les idées, et apprendre les noms de ses idées tels qu'ils existent dans une forme particulière de langage. Ceux qui l'entourent observent les mouvements de son âme, remarquent les objets sur lesquels il porte son attention, lui disent le nom de ces objets ou de ces idées, et la répétition fréquente de cet enseignement conduit l'enfant à apprendre à extérioriser les impressions de son âme par le moyen de sons déterminés. Dès qu'il est en possession de cet instrument, il est vrai qu'il se développe avec une rapidité plus grande, mais cela n'empêche pas qu'il ne soit tout-à-fait faux de dire que l'homme apprend d'abord à penser par le moyen des mots qu'il entend. Les sourds-muets ne se règlent certainement pas seulement d'après les instincts des animaux, mais d'après des jugements intelligents, avant même d'avoir reçu aucune éducation. S'il était vrai, comme l'écrit M. de Bonald, que l'esprit n'existe ni pour les autres ni pour lui-même avant la connaissance de la parole qui vient lui révéler l'existence du monde intellectuel et lui apprend ses propres pensées (p. 147), ni les enfants, ni les sourds-muets ne seraient susceptibles d'éducation, car il manquerait au maître et à l'élève ce moyen-terme, fondement et base de leur rapport, la pensée ou l'esprit présent

à lui-même. Pour nous, nous avons tellement l'habitude de nous servir de mots comme termes de nos pensées, que nous les parlons presque nécessairement, bien que nous puissions aussi penser sans ce moyen, comme cela nous arrive pour les idées dont nous ne connaissons pas l'expression.

Toutes ces considérations montrent l'inexactitude du point de départ de l'opinion traditionaliste. Celle que nous avons proposée laisse à la puissance divine le fait de la création du langage, sans dire toutefois que pour cette création Dieu ait fait un acte séparé de celui par lequel il a créé l'homme parfait, et elle laisse à l'activité libre de l'homme le fait de la production actuelle du langage. Nous pouvons donc conclure avec Benloew : « Nous pensons que l'homme parla tout d'abord, né-
« cessairement poussé par un instinct naturel (ajoutons et par
« la conscience qu'il avait de sa mission dans ce monde), et en
« s'aidant des organes que la divine Providence avait mis à
« son usage. Nous n'admettons donc pas que la langue ait été
« communiquée à l'homme par une révélation nouvelle et
« particulière : nous pensons que le miracle de sa création
« comprend aussi celui de la manifestation de sa pensée (1). »

L'abbé d'Autun.

(1) Benloew, *Aperçu*, p. 13.

DE L'UNITÉ ROMAINE.

Le P. Clément Schrader, de la Compagnie de Jésus, professeur de théologie à Vienne, nous a donné en 1862 le commencement d'un fort beau travail sur l'unité romaine : *De Unitate romana* (1). Le premier livre, le seul qui ait paru, porte le titre de διδακτικός. Il forme un petit in-4° de 205 pages. Nous avons éprouvé une vive jouissance en lisant ce remarquable ouvrage, et nous sommes vraiment heureux de le faire connaître à nos lecteurs.

De Unitate romana ! Ce titre nous plaît beaucoup. L'unité qui constitue l'essence de l'être divin est la forme absolue du vrai et la condition indispensable de la vie. Toutes les œuvres de Dieu ont été faites dans le nombre, le poids et la mesure, c'est-à-dire dans l'unité. La même loi d'ordre qui brille dans l'univers, doit se retrouver dans la sainte Église, et s'y retrouve en effet. *Unum corpus... unus Dominus, una fides, unum baptisma* (Eph. IV, 4, 5), *unum caput* (Concil. Florent.), *unus Deus, unus Christus, una Ecclesia, una Cathedra* (S. Cypr., epist. XL) : cette formule nous a toujours paru résumer tout le christianisme établi par Jésus-Christ sous forme d'Église, et toute l'Église ramenée par Jésus-Christ à l'unité d'un pouvoir fondamental, souverain et central. *Ubi Petrus, ibi Ecclesia.* Mille textes de l'Ancien, et surtout du Nouveau Testament, nous apprennent trop combien Notre-Seigneur a aimé l'unité ; la raison et l'expérience nous démontrent également

(1) *De Unitate romana commentarius.* — Friburgi Brisgoviæ, Herder, MDCCCLXII.

trop combien ce pouvoir sagement établi dans l'unité produit de biens, écarte de discussions et s'adapte parfaitement à tous les besoins de l'homme, pour qu'indépendamment de plusieurs autres données, nous ne soyions pas en droit d'affirmer que le plan qui donne le plus à l'unité est le plus conforme à l'institution divine. Nous avions toujours pensé que les conseils du Seigneur, le Christianisme, l'Église, la théologie, toutes choses en un mot, pouvaient et devaient être ramenées à un point central, à un fondement et à une clef de voûte uniques. L'ouvrage du P. Clément Schrader semble être la démonstration de cette grande idée : son titre de *Unitate romana* est donc très-heureusement choisi.

Ce livre emprunte aux circonstances présentes une importance particulière. On peut dire qu'aujourd'hui l'unité romaine ne laisse personne indifférent. Nul ne peut le nier, il s'est fait de nos jours un mouvement plus prononcé, plus universel, entraînant par un courant rapide hommes et choses vers Rome. De grands, de mémorables évènements se sont produits, qui ont démontré qu'aujourd'hui, après une longue suite de siècles, l'Église mère et maîtresse n'a rien perdu de la puissance d'attraction que Jésus-Christ lui a communiquée pour réunir les hommes en un seul bercail et en un seul troupeau. Si, en différents points, des systèmes locaux et particuliers s'étaient accrédités sous l'empire de circonstances spéciales, ces systèmes disparaissent peu à peu et tout devient romain. Cette tendance vers une unité plus intime, plus complète, plus étendue, est sans contredit l'un des signes les plus consolants de notre époque. C'est encore un devoir sacré pour tous de la seconder dans la mesure du possible. Rien n'est doux, rien n'est beau, rien n'est puissant comme l'unité.

Mais, hélas! il faut bien l'ajouter, le Siége de Rome, qui est le centre de l'unité pour tous les catholiques, est aujourd'hui, plus encore que dans le passé, un signe de contradiction pour ses adversaires : l'esprit des ténèbres s'efforce de renverser le

boulevard de l'Église : « ... *Dei hominumque inimicus impetu « facto in centrum totius visibilis regni Christi bellum christiano « nomini universo infert, et apud romanam ipsam Cathedram « totius pietatis arcem per suos ministros cum Petri successore « congrediendo Christum debellare in ejus Vicario attentat, atque « romana eversa pontificia sede opus Christi pessumdare, a « pastore gregem, a doctore ac magistro discipulos omnesque « docendos, a capite membra, a fonte rivulos, radios a sole « atque ab Ecclesia matrice filias abstrahere ac avellere roma- « namque unitatem radicitus dissipare præsumit!* » (p. 13). Puisqu'en attaquant le Saint-Siége, c'est l'Église, c'est la religion, c'est Jésus-Christ, c'est la rédemption des hommes qu'on attaque, il faut donc dans ce dogme défendre tous les dogmes et tous les biens dans ce bien. Il le faut par devoir et non par crainte, car le ciel et la terre passeront, mais la parole de Jésus-Christ ne passera pas! *Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église, et les portes de l'enfer ne prévaudront point contre elle!* Celui qui, par Simon, fils de Jean, fonda l'unité romaine et triompha de l'impiété des vieux païens, saura, par le successeur de Pierre, vaincre le paganisme des nouveaux impies et protéger cette sainte unité. Espérant tout du ciel, les fils de l'Église n'ont jamais cessé, néanmoins, de défendre par les armes de la science les dogmes contestés et de répondre par d'admirables traités à d'ignobles attaques. « *De hac igitur unitate*, conclut le P. Schrader, *quam « propterea dixi romanam, quod determinans ejusdem principium « ipsa est romana apostolorum principis sedes, a qua summa rei « pendet quæque tantum valet quantum universa Christi œcono- « mia; adeoque ipsa valet christiana veritas, auspice Petro, qui « in romana Ecclesia jugiter vivit et regnat, disputare constitui* » (p. XIV).

L'ouvrage du P. Schrader a donc une valeur et une portée spéciales. Bien lu, bien médité, il peut avoir les plus heureux résultats, dissiper les restes de quelques erreurs et montrer

que la vie pleine et parfaite de la sainte Église est dans l'unité romaine. Nous ne pouvons mieux le louer qu'en présentant à nos lecteurs l'ensemble des richesses théologiques qui s'y trouvent entassées.

I.

Il fallait avant tout exposer la nature et l'étendue de l'unité romaine : *De ratione et amplitudine romanæ unitatis.* Cette unité s'étend aussi loin que les limites de l'Église, et l'Église n'a d'autres frontières que les bornes du monde. Aussi, le le titre de catholique lui est donné *quoad sensum* dans divers passages du Nouveau Testament, et formellement, *quoad nomen*, par saint Ignace d'Antioche, cet homme admirable, qui fut, on peut le dire, l'apôtre de l'unité par la charité : « *Ubi* « *comparuerit episcopus, ibi et multitudo sit ; quemadmodum* « *ubi fuerit Christus Jesus, ibi catholica est Ecclesia* » (Epist. ad Smyrn., n° 8). On le trouve aussi dans les actes du martyre de S. Polycarpe, et dans le symbole des apôtres. Or, cette Église catholique est la même que l'Église romaine : « *Sicut fides* « *romana a fide catholica nomine tenus dumtaxat apud antiquos* « *differt ; ita appellatio cathedræ ecclesiæque romanæ apud* « *eosdem* συνώνυμος *est cum appellatione catholicæ Ecclesiæ* » (p. 4). Ce principe résume, avec toute l'exactitude désirable, la doctrine des anciens Pères de l'Église. « *Communicare cum* « *Cornelio, hoc est, cum catholica Ecclesia communicare*, » dit saint Cyprien (ad Anton. ep. 55 al. 52). Pour ce grand saint, qui, par ses actes aussi bien que par ses écrits, a été un des plus illustres témoins de la nécessité de l'unité ecclésiastique, l'évêque de Rome est *la racine et la matrice de l'Église catholique* : « *Ecclesiæ catholicæ radicem ac matricem* » (ep. 48 al. 45). Pour lui, c'est de la chaire de Pierre qu'est sortie l'unité sacerdotale : « *Ad Petri cathedram.., unde unitas sacerdotalis* « *exorta est* » (ep. 59 al. 55). Il écrit à saint Corneille qu'il

s'est employé pour que ses collègues se tinssent étroitement unis à sa communion, c'est-à-dire à la communion de l'Église catholique : « *Communionem tuam, id est, catholicæ Ec-* « *clesiæ* » (ep. 48 al. 45). Ainsi parlent les autres Pères (p. 4-5), ainsi saint Irénée, dans un splendide témoignage que nous retrouverons par la suite : grande et salutaire doctrine que le Formulaire souscrit par deux conciles œcuméniques et offert à Hormisdas et à Adrien, a nettement répétée en disant : « *In* « *Sede apostolica inviolabilis semper catholica custoditur religio...* « *Sequentes in omnibus apostolicam sedem... Et per omnia* « *spero, ut in una communione vobiscum, quam sedes apostolica* « *prædicat, esse merear, in qua est integra et vera Christianæ* « *religionis et perfecta soliditas : promittens in sequenti tempore* « *sequestratos a communione Ecclesiæ catholicæ,* ID EST, *non* « *consentientes Sedi apostolicæ, eorum nomina inter sacra non* « *recitanda esse mysteria.* » Donc, conclut le P. Schrader, la foi de l'Église de Rome est la foi de toute l'Église de Jésus-Christ, et la foi de l'Église catholique et apostolique ne diffère point de la foi de l'Église romaine. Non, non, disait saint Augustin, s'adressant à l'hérésie arienne, on ne croit pas que tu aies la vraie foi de l'Église catholique, toi qui n'enseignes pas qu'il faut garder la foi romaine : « *Non crederis veram fidem* « *tenere catholicæ, quæ fidem non doces esse servandam roma-* « *nam* » (p. 7). Devançant l'énergie de cette argumentation, saint Cyprien, au IIIe siècle, avait écrit cette pensée si remarquable : « *Probatio est ad fidem facilis compendio veritatis,* « *loquitur Dominus ad Petrum...* » (de Unit. Eccl.), où il fait du Saint-Siége un moyen sûr, prompt et facile d'obtenir l'unité de la foi.

Prétendre que la foi catholique n'a été appelée romaine que depuis le schisme des Grecs et à son occasion, serait donc une grossière erreur. Prétendre avec Launoi qu'il n'entre pas dans la nature de l'Église d'être romaine, serait avancer une énormité ; car les témoignages rapportés naguère montrent

qu'il est essentiel à l'Église d'être romaine. Or, pour qu'elle soit romaine, il lui est essentiel d'être gouvernée par le Pontife romain. Déchirer l'unité romaine, c'est donc déchirer l'unité catholique. Sortir de l'unité romaine, c'est donc sortir de l'unité catholique.

Étant données les limites de l'unité romaine, qui sont les limites mêmes de l'Église catholique, il faut maintenant rechercher et décrire le caractère et la nature de cette unité. Ici encore, nous devons affirmer de l'unité romaine ce qui devra s'affirmer de la société ecclésiastique.

Sans entrer dans de longs détails, nous savons que, considérée par rapport à sa fin, la société ecclésiastique est une société nécessaire, dans laquelle toute créature humaine est tenue d'entrer, soit parce que c'est l'ordre exprès de Jésus-Christ, soit parce que le salut est inséparable de l'Église. *Tanta est Ecclesiæ necessitas quanta est necessitas cohærendi cum Christo novaque vita renascendi.* Telle est la nécessité de l'unité romaine : toute créature est tenue d'en faire partie, et il n'est loisible à nul de ceux qui y sont entrés de s'en retirer. « *Qui « cathedram Petri supra quam fundata est Ecclesia deserit, in « Ecclesia esse confidet?* » demande saint Cyprien (*de Unit. eccl.*). « *Ego nullum primum nisi Christum sequens,* » s'écrie saint Jérôme, dans le même sentiment et la même pensée, « *Beatitudini tuæ, id est, cathedræ Petri communione consocior... « Quicumque tecum non colligit, spargit : hoc est, qui Christi « non est, Antichristi est* » (Ad. Dam., ep. xv, n° 2).

Examinée dans son origine, l'Église est une société *légale,* déterminée qu'elle est quant à son existence et à sa nature par la volonté du Maître et Seigneur absolu de toutes choses. L'unité romaine est pareillement légale, établie et fondée comme pierre angulaire par l'Architecte de l'Église. C'est ce que le même saint Cyprien inculquait si fortement à son troupeau : « *Deus unus est, et Christus unus est, et una Ecclesia et cathedra « una, supra Petrum Domini voce fundata... Quisquis alibi colle-*

« *gerit spargit. Adulterum est, impium est, sacrilegum est, quod-*
« *cumque humano furore instituitur, ut dispositio divina viole-*
« *tur* » (ep. XL, al. XLIII).

Dans sa constitution, l'Église est une société *inégale*, n'offrant aucun rapport avec la démocratie. Or, l'unité romaine ne fait et ne produit l'unité catholique de l'Église universelle, que parce qu'elle est le pouvoir souverain et premier de l'Église. Voilà pourquoi les Pères, d'une commune voix, enseignent que, dans le collége apostolique, saint Pierre fut choisi de droit divin pour être le chef des autres, afin de conserver l'unité et d'éviter toute occasion de schisme (p. 13-14). De là cette belle parole de saint Grégoire de Nazianze : « *Roma an-*
« *tiqua, ubi tota sancte custoditur divinæ veritatis concordia.* »
(De Vita sua carmen XI, XX, 570 et ss.) L'Église est essentiellement *visible* (1); l'unité romaine est donc visible, elle est vivante dans un pasteur unique : « *Ut unitatem manifestaret,*
« dit l'admirable saint Cyprien, *unam cathedram constituit et*
« *unitatis originem ab uno incipientem sua auctoritate dispo-*
« *suit... Exordium ab unitate proficiscitur, ut Ecclesia Christi*
« *una monstretur.* » (de Unitate Eccl.)

II.

L'Église est une société surnaturelle, spirituelle, dans laquelle on obtient le salut que Jésus-Christ est venu apporter au monde. Le dogme, les préceptes, les sacrements, tout cela est dans l'Église, tout cela y produit la grâce et partant la gloire. Or, chose étonnante, c'est dans l'Église romaine que s'est conservée et que se conserve la tradition ecclésiastique, la tradition de tous ces biens! C'est l'argumentation puissante de saint Irénée.

(1) Le P. Schrader rapporte un nouveau et beau passage de saint Augustin sur la visibilité de l'Église, que nous regrettons de ne pouvoir transcrire ici.

Nous ne connaissons rien de plus énergique et de plus remarquable que les paroles du saint évêque de Lyon. Ce docteur, voulant écraser les Gnostiques par la tradition ecclésiastique, au lieu d'apporter les successions particulières de toutes les églises du monde, ne cite que la suite des évêques de l'Église la *plus grande et la plus ancienne, connue de tous,* de l'Église fondée par saint Pierre et saint Paul. *Heureuse église*, dira Tertullien, en laquelle les saints apôtres ont versé avec leur sang *toute la doctrine, totam doctrinam*, qui est là comme dans sa source, comme dans sa plénitude. Et, chose à noter, saint Irénée assure que cette démonstration est parfaite : « *Ad hanc enim* « *Ecclesiam, propter potiorem principalitatem necesse est omnem* « *convenire Ecclesiam, hoc est eos qui sunt undique fideles, in qua* « *semper ab his qui sunt undique, conservata est ea quæ est ab Apostolis traditio!* » Parole bien digne d'attention ! c'est en l'Église romaine, que les fidèles partout disséminés conservent la tradition descendue des apôtres. Oui, poursuit le grand évêque, c'est par cette succession que la vérité est parvenue jusqu'à nous. « *Hac ordinatione et successione... veritatis præco-* « *natio pervenit usque ad nos!* ET EST PLENISSIMA HÆC OSTENSIO, « *unam et eamdem vivificatricem fidem esse, quæ in ecclesia ab* « *apostolis usque nunc sit conservata et tradita in veritate.* (*Con-* « *tra hæres.* l. III, c. 3.) » Il n'est pas possible d'exalter davantage l'autorité doctrinale infaillible de la succession des évêques de Rome. Les explications plus ou moins étranges, plus ou moins adoucies qu'on a essayé de donner bon gré mal gré sur ce passage, montrent, sinon l'habileté des adversaires, du moins l'extrême embarras où les jette une telle argumentation d'un écrivain du second siècle. « *Est ergo*, conclut avec raison « le P. Schrader, *romana cathedra totius eclesiasticæ societatis* « *centrum et ejus fides est fidei socialis regula ac paradigma* » (*p.* 19). Car, ajoute saint Irénée, cette foi ainsi reçue, l'Église dispersée partout l'univers la garde comme si elle habitait une seule maison, la croit comme n'ayant qu'un cœur et qu'une

âme, et la prêche *consonanter*, comme n'ayant qu'une bouche, *quasi unum possidens os*. (*Adv. hær.* l. I c. 10, n. 2.)

De cette confrontation doctrinale concluons que l'unité romaine est l'Église catholique, non pas en ce sens que l'une soit tout-à-fait l'autre, mais parce qu'en elle se concentre et se personnifie, en quelque sorte, tout ce que l'on a coutume d'affirmer de l'Église de Jésus-Christ. « *Et illud in primis obvium, romanam unitatem non utcumque converti ac promiscue accipi cum Ecclesia Christi.... In qua* (l'unité romaine) *carnem prope habent et ossa quæcumque de vera Christi ecclesia prædicari solent* (p. 26).

Cette conclusion n'est pas la seule que nous devions tirer. Il faut aussi admettre que l'unité romaine est une société de droit positif, et même de droit naturel hypothétique, tout-à-fait éloignée de la démocratie indépendante, mais non séparée de la puissance civile ; que la société humaine est, de droit naturel absolu, une société religieuse, et, de droit naturel hypothétique, société catholique romaine ; que le pouvoir a des obligations à remplir envers l'unité romaine ; que cette dernière, bien qu'ayant un bien et des moyens spirituels, ne peut-être privée des biens temporels ; que ses sujets ne sont pas de purs esprits, des esprits seuls ; que les effets qu'elle produit ne sont pas simplement pour l'éternité ; qu'elle prend soin de la société temporelle, dont elle procure l'ordre et la félicité, et que par conséquent les liens extérieurs qui nous rattachent à l'unité romaine ne peuvent être rompus sans qu'il s'ensuive bien des ruines et des désastres. Le P. Schrader indique et développe ces conséquences de la page 21 à la page 57. Ce côté de son travail est un des plus importants : c'est celui qui expose les relations de l'unité romaine avec toutes les choses extérieures. Ici encore nous devons nous attendre à trouver l'union, la paix produisant la vie, l'ordre et la beauté.

III.

Quel est le principe d'où découle l'unité romaine? A cette unité dont nous venons de considérer les limites et le caractère, il faut évidemment une cause commune, objective, sociale et publique. Cette cause c'est la sainte hiérarchie. Aussi voit-on les anciens Pères, saint Ignace, saint Irénée, saint Cyprien, enseigner à plusieurs reprises que, hors de l'unité de l'Église, il n'y a pas de salut à espérer et que cette unité se personnifie dans le pasteur légitime qui préside à cette Église. Rien n'est plus fortement inculqué dans leurs écrits. Le peuple attaché à un évêque, c'est là la vie et l'union de chaque église. Mais il faut que cette unité particulière se résolve dans une unité générale : il faut que tous ces évêques soient unis à leur tour dans une *fraternité universelle* par le lien extérieur d'une même communion. Le pasteur qui n'est pas dans cette réunion unanime n'est pas, ne peut pas être un évêque catholique : il est illégitime, il est schismatique. Mais comment toutes ces églises, tous ces peuples tous ces pasteurs seront-ils réunis en l'unité? « *Multitudo nisi unitate ligetur,* dit saint Augustin, « *rixosa et litigiosa est* ; *multitudo autem concors unam animam facit.* (*Serm.* CLVIII. *de Pentec.* n. 2. Mai, Bibl. II, *p.* 352.) Ce principe, cette cause, cette tête, cet aimant, cette base, ce père, ce docteur, ce centre, c'est le Pontife romain. Entre les évêques, il y a, dit saint Léon, une dignité commune, *quibus quum dignitas sit communis*, il n'y a pas un ordre commun, *non est tamen ordo generalis.* (*Ep. ad Anast. Thessal.*)

Divers degrés de pouvoirs plus étendus ramènent toutes les affaires ecclésiastiques à l'unité de la chaire première : « *Per quos ad unam Petri sedem universalis Ecclesiæ cura confluereet et nihil usquam a suo capite dissideret* (Ibid.) » C'est là le langage ordinaire des Pères, qui donnent l'unité de chaire comme une des notes de l'Église. C'est de là, dit saint Ambroise, que dé-

rivent *pour tous les droits de la communion* : *inde in omnes veneranda communionis jura dimanant* (*Epp.* l. I, ep. XI, n. 4) ; c'est de là que sortent les pures doctrines, selon la vigoureuse expression du Concile de Chalcédoine, quand il disait à saint Léon qu'il avait gardé la foi antique : « *Quam... ipse servasti, vocis B. Petri omnibus constitutus interpres, ejus fidei beatificationem super omnes inducens* (*Hard.* I, p. 655). » L'Église universelle vient de parler. Voici le langage de l'église d'Afrique : « *Magnum et indeficientem omnibus christianis fluenta redundantem apud apostolicam sedem consistere fontem nullus ambigere possit, de quo rivuli prodeunt affluenter.* » (Act. II *Syn. Lat. sub Martino* I.) Belle image bien souvent employée par les Pères et les auteurs ecclésiastiques. « *Inde*, écrivait saint Innocent Ier aux évêques d'Afrique, *velut de natali suo fonte aquæ cunctæ procederent et per diversas mundi regiones puri capitis incorruptæ manarent* (*Hard.* I, p. 1025). » Les évêques des Gaules écrivent à saint Léon qu'ils ont reçu ses lettres comme un *symbole de foi* et que dans le Siége apostolique est la source et l'origine de notre religion : *Unde religionis nostræ... fons et origo manavit.* (Labb. IV, c. 578). C'est la même chaire qui est, au témoignage des Pères, la source de l'apostolat et de l'épiscopat (Schrader, p. 75).

L'évêque de Rome est donc le père des pères, le pasteur des pasteurs, l'évêque des évêques ; son Église est donc la racine, la source, la matrice, la mère et la maîtresse des autres. Et les énergiques expressions par lesquelles saint Cyprien affirmait cette vérité fondamentale n'ont rien que d'exact et de précis.

Dans les premiers jours de l'Église, la grande marque que l'on était catholique, c'était d'être uni à la Chaire romaine. Rien n'est plus touchant que ce respect de l'autorité dont jouissaient dans ces temps primitifs les églises apostoliques, les siéges où les apôtres semblaient encore assis environnés de la vénération des fidèles. Et néanmoins, toutes ces églises

aussi bien que les autres devaient nécessairement *rayonner* vers le centre, se tenir étroitement unies à l'Église romaine. C'est là le nerf et la beauté de l'admirable raisonnement de saint Irénée (Schrader, p. 81). C'est le sens de l'argumentation de Tertullien qui, parmi les églises apostoliques, cite l'Église romaine comme ayant reçu *toute* la doctrine avec le sang des apôtres. Or, par une permission de la divine Providence, qui tourne tout en faveur de l'unité, des anciennes églises apostoliques, une seule est encore debout, une seule! C'est donc à elle que, selon la méthode des Pères, il faut nous adresser. Si ces grands hommes revivaient, avec quelle ardeur et quel pieux respect ils accourraient au Saint-Siége apostolique, le seul apostolique! Saint Irénée ajouterait à sa liste les papes qui ont succédé à saint Eleuthère, et il maintiendrait son raisonnement. « *Verum in præsentia*, dit le P. Schrader, *non existit* « *alia amplius apostolica ejusmodi ecclesia originalis et matrix* « *præter ecclesiam romanam. Ergo apostolica haberi nequit doc-* « *trina quæ non consonat cum romanæ Cathedræ prædicatione* : « *neque christiana veritas est quidquid ab eadem romana prædi-* « *catione dissonat* (p. 89). » Reine parmi les églises apostoliques, il y a donc une double nécessité de s'accorder avec elle en toutes choses!

Des schismes et des hérésies, excités par le démon, troublent trop souvent la paix et l'unité de l'Église. D'où vient un si grand mal? « *Hoc eo fit dum ad veritatis originem non reditur, nec* « *caput quæritur*, » répond l'admirable saint Cyprien. Où se trouve le remède? « *Tractatu longo atque argumentis opus non* « *est. Probatio est ad fidem facilis compendio veritatis.* » Quelle est cette preuve facile menant à la foi, ce compendium de la vérité, qui dispense des longs traités, des argumentations prolixes? C'est la Chaire romaine! Et après avoir rapporté les divines paroles adressées par Notre-Seigneur à saint Pierre, le grand évêque de Carthage ajoute cette sentence magistrale : « *Ut unitatem manifestaret, unitatis ejusdem originem ab uno*

« *incipientem sua auctoritate disposuit* » (*De Unit. Eccl.*) Il n'est pas possible de parler plus fortement en faveur de la suprême autorité doctrinale de la chaire romaine.

Saint Optat de Milève argumente exactement comme saint Cyprien. Dans l'Église, il n'y a qu'une chaire *racine et matrice.* C'est la chaire placée *in urbe Roma, in qua una cathedra unitas ab omnibus servaretur*; sur cette chaire unique se sont assis en leur temps divers pontifes, depuis Pierre jusqu'à Sirice, *cum quo nobiscum totus orbis commercio formatarum in una communionis societate concordat.* (De Sch. Don. l. I, c. II, n. 2.)

Saint Ambroise rapporte que son frère Satyre, jeté par la tempête sur une côte étrangère, pour savoir si la foi catholique y était prêchée et connue, ne trouva pas d'autre moyen que de demander à l'évêque du lieu, *utrum cum episcopis catholicis, hoc est, cum sede Romana conveniret* (*De Ob. frat. Sat.* l. I, n. 47). C'est le même saint docteur qui a résumé le mystère de l'unité dans ce mot, le plus énergique qui se puisse imaginer: *Ubi Petrus, ibi ecclesia*; mot que saint François de Sales a voulu copier quand il a dit: *Le Pape ou l'Église, c'est tout un.* « *In omnibus cupio sequi Ecclesiam Romanam* »(De Sacr. l. III, c. 171), dit encore le grand évêque de Milan, traduisant pieusement l'impression que le Saint-Esprit met au cœur des âmes fidèles pour les diriger vers le centre de l'unité, et confirmer ce bienheureux mystère par un mouvement d'amour.

Saint Jérôme, placé entre les Luciférien, les Origénistes, les Mélétiens, les Vitaliens, les Pauliniens, ne cesse de s'écrier : « *Brevem tibi apertamque animi mei sententiam proferam, in* « *illa ecclesia permanendum, quæ ab Apostolis fundata usque ad* « *diem hanc durat* (*Adv. Lucif.*). » Il ajoute « *Fidem romanam* « *apostolico ore laudatam* (Ep. 63, n. 2). Quelle est la foi que suit Rufin? *Si Romanam responderit, ergo catholici sumus !* (*Adv. Ruf.* l. I, n. 4) Il demande à saint Damase de lui fixer une règle de foi, qu'il gardera sans crainte. (Ep. 58, al. 16. ; 57 al. 15 ; 130 n. 66 *Ad Demetriad.*)

Saint Augustin, on le croit sans peine, a parlé plus d'une fois du Siége où est dans sa pleine vigueur la *principauté de la Chaire apostolique*, parole qui renferme tout ce qu'on peut en dire de plus fort: *Chaire d'unité en laquelle Dieu*, dit-il, *a placé la doctrine de vérité*. Argumentant contre les Donatistes, il leur montre qu'ils sont hors de l'Église (Ep. 53, n. 2), car ils ne s'accordent pas avec les évêques de Rome, dont aucun ne fut donatiste, succession glorieuse et sans tache, qui est *elle-même la* pierre *que les portes de l'enfer ne vaincront en aucun temps* (*Cont. part. Don.*), suite puisssante qui retenait ce vaste génie dans le sein de l'Église. «... *Multa sunt alia quæ in ejus « gremio me justissime teneant... Tenet ab ipsa sede Petri apo- « stoli, cui pascendas oves suas post resurrectionem Dominus com- « mendavit usque ad præsentem episcopatum successio sacerdotum* » (*Cont. ep. Fund.*, c. IV. n. 5). Rome *a parlé, la cause est finie* ; tout doute a disparu, *dubitatio tota sublata est !* Si Constantin, après le concile de Rome, autorisa le concile d'Arles, ce ne fut point parce que ce concile était nécessaire, *non quia necesse erat*, mais pour céder aux importunités des dissidents. Vieillard couvert de gloire, Augustin envoie ses derniers écrits à saint Boniface, le priant de les examiner, s'engageant à corriger ce qui lui déplairait, *et ubi forsitan displicuerit emendanda constitui* !

Nous trouvons la même doctrine chez les Pères moins anciens, comme aussi chez ceux qui appartiennent à l'Église d'Orient (Schr., p. 101-109). Telle est la pratique des sectes séparées ; telle est enfin la raison de la nécessité et de la valeur des *lettres formées* qui mettaient les évêques en communication entre eux, parce qu'elles établissaient leur communion avec le Siége principal, centre nécessaire de l'unité catholique.

Cette belle et grande considération doctrinale a pour base un fait historique d'une importance capitale. Saint Pierre est venu à Rome, y a été évêque, y est mort et n'a cessé d'y avoir des successeurs : tout ceci, l'histoire l'affirme ; c'est

même un fait dogmatique, lié à des dogmes de foi et qui repose sur les données de la révélation, aussi bien que sur le témoignage de l'histoire. Saint Pierre reçut le pouvoir sur toute l'Église : « *Claves regni cœlorum communicandas cæteris solus* « *accepit* (*Cont. Parm.* l. VIII, c. 3). » Les promesses faites aux autres apôtres, il les reçut seul, et les apôtres n'en entendirent aucune que Pierre ne fût avec eux : circonstances divinement disposées afin d'assurer l'unité dans le gouvernement ecclésiastique. Pierre vit dans chacun de ses successeurs : chacun des évêques de Rome est donc un autre Pierre. Rien ne revient plus souvent dans les ouvrages des Pères et les actes des conciles que cette pensée : « *Ipsa est Petra,* dit S. Augustin des successeurs de saint Pierre, *quam non vincunt superbæ inferorum portæ.* »

IV.

Le plaisir que nous procure l'étude du livre du P. Schrader nous ferait oublier et dépasser les bornes d'un article ordinaire, et volontiers sur un sujet aussi vaste qu'intéressant, nous écririons avec lui un volume entier. Abrégeons.

Il nous reste à voir quelle est la disposition, l'*économie* de l'unité romaine. La Chaire romaine forme l'unité de l'épiscopat, l'unité de la chaire des docteurs, l'unité des pasteurs, l'unité de bercail des brebis (p. 114-122). Il est donc absolument nécessaire qu'on lui obéisse, c'est-à-dire, ce qui est tout un, qu'on lui obéisse partout et toujours. Ce ne sont pas seulement les Pères et les exemples de l'antiquité qui nous enseignent ces vérités capitales : ce sont les conciles qui nous affirment que l'Église de Rome a sur toutes les églises du monde *ordinariæ potestatis principatum* (C. Lat. IV, an 1215), un pouvoir, mais un pouvoir SUMMUM et PLENUM super universam *Ecclesiam catholicam... cum potestatis plenitudine* (*Conc. Lugd. sub Greg. X*) ; que son évêque est le père, le docteur de tous les chrétiens, avec le plein pouvoir de nourrir, régir et gouverner

l'Église universelle (*Conc. Flor.*). Écho puissant de tous les conciles antérieurs, l'assemblée de Trente enseigne à diverses reprises et en plusieurs manières que le Pontife romain a la SUPRÊME autorité sur l'Église dans Dieu (Cf. Schrader p. 128).

Ces dogmes de foi dont le granit invincible résiste à tous les efforts de l'esprit d'erreur, se retrouvent encore dans les actes officiels émanés de la Chaire apostolique, dans le décret de Gélase I, dans le formulaire d'Hormisdas, dans la formule de Nicolas I, de Léon IX, dans la profession de foi de Pie IV, dans celle que Grégoire XIII imposa aux Grecs et que renouvelèrent Urbain VIII et Benoît XIV (p. 128-132). On voit les Papes, combattant à un autre point de vue pour la même vérité, condamner successivement les diverses erreurs qui ont nié dans le cours des âges l'autorité du Siége romain. Le P. Schrader cite Étienne I, Nicolas I. Jean XXII, Martin V, Léon X et Pie VI (132-135). Un des articles condamnés par Martin V et le concile de Constance, nous a toujours paru digne d'être recommandé à l'attention des esprits : « *Non est de necessitate* « *salutis credere Romanam ecclesiam esse supremam inter alias* » *ecclesias.* »

La racine et la source de ces dogmes se trouve dans les saintes Lettres, dans trois passages fameux du S. Évangile, dont on peut dire : *funiculus triplex difficile rumpitur*, commentés pratiquement par les Actes des Apôtres. Ces passages, le P. Schrader les explique par la doctrine des Pères, et c'est ici une des parties les plus émouvantes et les plus intéressantes de son livre. Cette triple couronne, rehaussée par les oracles des Pères comme par des rubis, brille d'un éclat merveilleux sur la tête de l'auguste Chef de l'Église, et fait du Saint-Siége une sorte de colonne milliaire, de laquelle tout part et à laquelle tout aboutit (p. 138-175). Ici les détails sont impossibles, il faut lire. L'égalité prétendue des apôtres ne nuit pas à la primauté d'un seul, pas plus que la séparation et les objections des Photiens ne ruinent l'autorité romaine.

A la fin de ce livre, le P. Schrader tire quelques conclusions que nous indiquerons en peu de mots.

Le régime de l'Église n'est pas politico-laïque, il n'est pas démocratique, il n'est pas aristocratico-épiscopal, il n'est pas aristocratico-synodal. Il est monarchique ; le Chef de l'unité catholique est un roi. Ce qui ne veut pas dire qu'il soit despotique, arbitraire, capricieux et tyrannique. « *Optima* « *gubernatio est quæ fit per unum*, dit saint Thomas, *cujus ra-* « *tio est quia gubernatio nihil aliud est quam directio guberna-* « *torum ad finem, unitas autem pertinet ad rationem bonitatis,* « *teste Boetio, id ipsum probante: quia sicut omnia desiderant* « *bonum, ita desiderant unitatem sine qua esse non possunt quia* « *unumquodque in tantum est in quantum est unum. Unitatis* « *autem causa per se unum est. Manifestum est enim quod plures* « *multa unire et concordare non possunt nisi ipsi aliquo modo* « *uniantur. Illud autem quod est per se unum magis potest esse* « *causa unitatis quam multi uniti* (p. 103, n. 3). » Les évêques établis de droit par Jésus-Christ pour régir les églises particulières sont unis et soumis à l'Évêque de l'Église catholique ; et dans cette union et soumission se consomme le saint mystère de l'unité catholique : *Et erit unum ovile et unus pastor !* Et cet Évêque des évêques, il est le père et le docteur des évêques et des fidèles. Nulle part le pouvoir n'est plus doux, n'est plus sage, ne s'entoure de plus de conseils et de lumières, nulle part il ne procède avec plus de tact et d'égards qu'à Rome : le roi disparaît sous le père et le docteur ne se fait presque pas sentir.

Hors de l'unité romaine, il n'y a donc pas d'église une, sainte, catholique et apostolique. L'unité romaine, voilà donc le dernier terme des travaux de Dieu. L'Esprit-Saint a daigné nous révéler par les prophètes le secret de la destinée des empires fameux qui ont ébranlé le monde, et qui ont tous fait des essais d'unité rentrant dans le plan divin. L'empire de Nabuchodonosor fut une unité qui devait châtier Jérusalem coupable ;

l'empire des Perses une unité qui devait délivrer et rétablir le peuple captif à Babylone. Ces deux unités n'eurent qu'un but accidentel et relatif aux Juifs. Les deux autres eurent une vocation plus grande. Les Grecs firent l'unité dans l'Orient surtout par la langue ; les Romains la firent plus profonde en Occident, et, après ces empires, le royaume de Jésus-Christ, par l'unité romaine, a détruit tous les règnes précédents et leur a substitué à toujours une unité qui s'étend de l'orient au couchant jusqu'aux extrémités de l'univers. Tout a donc gravi vers Rome, dès le principe, et depuis que saint Pierre y a été crucifié, tout en est parti, tout y retourne.

V.

Tel est, rapidement exposé, l'ensemble du premier livre du P. Schrader sur l'unité romaine. Ce travail complète parfaitement l'ouvrage qu'il a publié autrefois avec un prêtre, membre alors de la Compagnie de Jésus (*de Ecclesia Christi, Ratisbonne* MDCCCLIII chez Joseph Manz) ; nous en attendons la suite avec impatience. Il y a encore bien à dire, mais le principal, dans un sens, a été dit. Quand on a démontré que les bornes de l'unité romaine sont les bornes mêmes de l'Église; que ce qui s'applique à l'Église, s'applique également et nécessairement à l'unité romaine ; que cette unité est un principe agissant par sa propre vigeur, et attirant de droit divin tout à lui pour tout vivifier et tout assurer, on a beaucoup fait, on a fait un beau travail.

Les études du P. Schrader viendront hâter le mouvement si remarquable que nous constatons depuis plusieurs années dans le sens d'une union plus entière et plus parfaite avec le Siége apostolique. Désormais *entièrement d'acord, in omnibus*, avec les enseignement de la sainte Église de Rome, pourquoi des dissidences ? Rome est la source ; Rome est la seule église apostolique, là est notre père, là siège notre docteur à tous. Et que l'on ne croie pas que c'est la servitude et

l'immobilité que nous enseignons. Dans le rayon tracé par le dogme, la sience peut se mouvoir au large : quant aux règles disciplinaires, on sait que l'union avec Rome est l'appui le plus ferme de la liberté ecclésiastique. Renonçons de plus en plus à de vieux préjugés. Que l'on n'entende plus donner les noms odieux de secte et de coterie à ceux qui prêchent l'unité avec la Chaire apostolique. Demandons l'unité, travaillons pour l'unité. Là est la vérité, là se trouve la vie !

Une autre conséquence qui résulte de l'étude du P. Schrader, c'est que le grand dogme que les Pères des cinq premiers siècles ont le plus inculqué, c'est celui de l'unité dans la Chaire romaine, matrice de l'Église. Saint Irénée, Tertullien, saint Cyprien, saint Optat, saint Ambroise, saint Augustin ne répètent rien tant. C'est donc par une inexplicable distraction que bien des auteurs ont fait de saint Cyprien et de saint Augustin des *adversaires* de la suprême autorité doctrinale du Saint-Siége apostolique. Pour nous, c'est chose inexplicable qu'une telle erreur ait pu se faire jour, quand elle est si grandement en contradiction avec l'ensemble de la doctrine de ces pères et même avec les textes particuliers sur lesquels on cherchait à la baser.

Le travail du P. Schrader serait fort utile à plus d'un rationaliste qui ne voit dans les premiers siècles aucun vestige de la puissance de l'Évêque de Rome : affirmation menteuse dont il est impossible de se rendre compte !

Le P. Schrader a donc fait un beau livre. En travaillant pour l'unité, il a travaillé pour l'œuvre de Dieu. Ainsi doivent faire tous les chrétiens. Que si, parmi nous, un seul ne pouvait s'accommoder du *Sequentes in omnibus sedem apostolicam* du Formulaire d'Hormisdas, et que l'unité lui parût onéreuse et excessive, que du moins il ne la combatte pas ! ouplutôt, tous, n'ayons qu'un cœur, qu'une bouche : *labii unius et sermonum eorumdem.*

N.-C. Le Roy.

ESSAI

SUR LA VIE COMMUNE AU SEIN DU CLERGÉ.

Troisième et dernier article.

§ XI.

RÉFORMES D'YVES DE CHARTRES ET DE PIERRE DE HONESTIS.

La vie commune était éteinte dans un grand nombre d'églises cathédrales et autres, quand le bienheureux Yves, depuis évêque de Chartres, entreprit de la relever. L'évêque de Beauvais fit construire pour lui, dans un des faubourgs de sa ville épiscopale, un monastère placé sous l'invocation de saint Quentin (1078). Cette maison devint en peu de temps très-florissante. Sans être précisément la tête d'une congrégation, comme il y en eut par la suite, elle étendit au loin son influence. Aussi, son fondateur fut-il regardé à juste titre comme le réformateur de l'ordre canonique (1). Le pape Urbain II confirma ce monastère, et, en décernant aux religieux de justes éloges, il saisit cette occasion pour manifester une fois de plus les sentiments du Siége Apostolique. Il rappelait l'ancienne discipline de plus en plus oubliée : il proclamait qu'il est tout aussi méritoire de relever ce genre

(1) *Sigeb. Gemblac.* ad ann. 1078 : Ab hoc tempore cœpit reflorescere in ecclesia B. Quintini Belvacensi canonicus ordo, primum ab apostolis, postea a B. Augustino episcopo regulariter institutus, sub magistro Ivone venerabili ejusdem ecclesiæ præposito, postea Carnotensium episcopo.

de vie usité dans la primitive Église, que de conserver dans sa ferveur l'ordre monastique demeuré florissant (1).

Dès cette époque, et par suite de la scission intervenue au sujet de la vie commune, nous voyons se poser une question longtemps débattue, et que la transformation des colléges canoniques en instituts religieux fera décider enfin à leur préjudice. Dans le diocèse de Limoges, on voulait exclure des bénéfices les membres des communautés canoniques. Yves prit hautement leur défense : non-seulement, dit-il, cette prétention n'est point fondée, mais de plus la discipline apostolique, sanctionnée par les lois de l'Église universelle, oblige à la vie commune tous les clercs sans exception, aussi bien ceux qui desservent les églises de la campagne que ceux qui exercent leurs fonctions dans la ville. L'usage contraire est un abus né du refroidissement de la charité (2).

Yves n'était pas seul à faire revivre dans tout leur éclat les belles traditions de l'antiquité. Quelques années seulement

(1) Urbanus Ep. servus servorum Dei dilectis in Christo Filiis in ecclesia B. Quintini secus Bellovacensem urbem sita canonicam vitam professis, eorumque successoribus regulariter victuris, in perpetuum... Omnipotenti Domino, cujus melior est misericordia super vitas, gratias agimus, quia vos estis qui sanctorum Patrum vitam probabilem renovatis et Apostolicæ instituta doctrinæ primordiis Ecclesiæ sanctæ inolita, sed, crescente Ecclesia, jam pene deleta instinctu Sancti Spiritus suscitatis... Hanc martyr et pontifex Urbanus instituit, hanc Augustinus suis regulis ordinavit, hanc Hieronymus suis epistolis informavit. Itaque non minoris pene æstimandum est meriti vitam hanc Ecclesiæ primitivam, aspirante ac prosequente Domini Spiritu, suscitare, quam florentem monachorum religionem ejusdem Spiritus perseverantia custodire. (Ap. Lelarge, *De Canonic. ordine*, p. 325 ss.)

(2) Hæ sententiæ apostolicæ nullum clericum a communi vita excipiunt, nec civilis, nec suburbanæ ecclesiæ presbyterum. Quod vero *communis vita in omnibus ecclesiis pene defecit tam civilibus quam diœcesanis*, non auctoritati sed desuetudini et defectui ascribendum est, refrigescente caritate, quæ omnia vult habere communia, et regnante cupiditate, quæ non quærit ea quæ Dei sunt et proximi, sed tantum quæ sunt propria.

après la fondation de Saint-Quentin, Manegold érigeait à Marbach (1) cette abbaye célèbre qui eut sous elle par la suite plus de trois cents monastères. Il nous reste d'anciennes constitutions promulguées par Manegold lui-même ou par son successeur Gernard. Elles se rapprochent beaucoup des formes monastiques pour le noviciat, pour la profession, pour les usages intérieurs, les pratiques et les règlements de toute nature : elles excluent rigoureusement le droit de propriété (2). Il est aisé de voir que l'on s'achemine de plus en plus vers la transformation qui sera consommée au XIIe siècle. Il n'y a plus qu'un pas à faire, et une limite bien faible à franchir pour que les chanoines vivant en commun deviennent, sous le nom de chanoines réguliers, non pas des moines, mais des religieux dans le sens que le droit canonique attache à ce mot.

Ces réflexions s'appliquent également à la règle de Pierre de Honestis, plus célèbre et aussi, paraît-il, un peu plus ancienne que la précédente. Ce pieux personnage, qu'on a quelquefois, mais à tort, confondu avec saint Pierre Damien, fut le restaurateur et en quelque sorte le fondateur du monastère canonial de sainte Marie de Porto, près de Ravenne (3). Il rédigea en commun avec ses frères une règle destinée sans doute avant tout à fixer et à maintenir l'observance du monastère, mais aussi à raviver au loin l'esprit apostolique (4). Cette règle obtint, en 1117, l'approbation de Pascal II (5).

(1) *Bertholdus Constantiensis*, ad ann. 1093 : Magister Manegoldus de Lutenbach monasterium clericorum apud Marbach instituere cœpit, seque unum eorum canonicorum communiter et regulariter viventium esse voluit.

(2) *Constitutiones Marbacenses* (ap. Amort, *Vetus disciplina canonicorum*, p. 383 ss.), § XXXIII, CVIII.

(3) V. Amort, op. cit., p. 334 s.

(4) C'est ce que prouvent le prologue et différentes dispositions de cette règle, qu'on peut lire dans Amort (p. 338 ss.) ou dans Migne (*Patrol. lat.*, t. CLXIII, col. 703 ss.).

(5) V. le document dans Amort, p. 382.

Dans la pensée du saint réformateur, tout l'ordre clérical est astreint à suivre la vie apostolique (1). Il écrit à une époque de transition, sans doute, mais le droit n'a pas encore sanctionné les changements introduits dans beaucoup d'églises, et les lois sont toujours en vigueur, quoique généralement enfreintes.

Ici encore, nous rencontrons un noviciat, puis une profession ou promesse de stabilité (2). Dans l'intérieur du mona-

(1) L. I, c. I. *Quod clericorum ordo levitarum et apostolorum vices teneat; et eorum vitam imitari, propriis quoque facultatibus, necnon voluntatibus renuntiare debeant.*

Hæc levitis, et hæc apostolis mandata sunt utrisque; una regula, et eadem lex præcipitur; utrisque possessio tollitur, terrena facultas interdicitur. Qui ergo alii regula et lege ista tenentur, nisi clerici, qui levitarum Domini, et discipulorum Christi locum tenent, ministerium implent, vices servant, ordines habent? Ad hoc etiam mandatum tenendum et perpetuo implendum, Ecclesiis suis pretia peccatorum, vota et oblationes fidelium, primitias ac decimas rerum Deus dari instituit; quatenus ii qui divino cultui mancipati propriis facultatibus exspoliantur, sibi statuta perpetuo stipendia haberent, unde vivant, Ecclesiæ serviant, et pauperum necessitatibus subministrent, atque studiosius quæque sui ordinis ministeria impleant, nulliusque rei vel necessitatis occasione ab his unquam se separent, aut sæcularibus negotiis intendant. Ex his igitur patenter ostenditur, Christo militantibus Clericis fore illicitum et terrenas facultates tenere et res Ecclesiæ sumere; in sæculo patrimonium habere, et Ecclesiarum portionem suscipere. Cf. cap. III.

(2) C. IX : Qui ergo sui juris sunt, vel in se, vel in suo tradendo, et se frequenter ad clerum vestrum suscipi postulaverint, non indiscrete suscipiantur... Probationis autem modum et tempus certum non statuimus, sed in prudentia et arbitrio prioris, vel pariter fratrum semper statuendum dimittimus... Qui probati, si suscipiendi videntur, legalem ante omnia de patrimoniis et rebus suis, si habeantur, dispositionem faciant; ea vel propinquis relinquentes, vel pauperibus erogantes, vel Ecclesiæ offerentes. Qua facta et frequenter prius regula quam servaturi sunt audita, deducantur in choro, et clerici secundum usum et ordinem efficiantur. Post hæc præsentibus fratribus, prostrati in medio, legant chartulam continentem hæc vel similia verba: « Ego, N..., meipsum omnipotenti Deo offero, et servitium ac stabilitatem meam his sanctorum pignoribus, obedientiam quoque prælatis hujus

stère, après les offices divins, on s'occupe de pieuses lectures, de l'étude des sciences sacrées, de travaux manuels (1); ceux que l'on croit pouvoir servir utilement l'Église par la science y sont appliqués d'une manière exclusive (2). Si quelques-uns avaient le goût d'une vie plus austère et de la solitude, on pourrait les autoriser à le suivre dans une partie plus reculée du monastère, après un mûr examen toutefois, et à condition que leur retraite ne fût en rien préjudiciable à l'Église et à leurs confrères (3).

Ecclesiæ secundum Deum et ordinem vestrum in eo promitto. » Moxque fratres, *Deo gratias* respondentes, subjungant versum: *Suscepimus Deus*, etc.

(1) C. XXII : Sanctis vero lectionibus vacent, divinis officiis aliisque sacris doctrinis pro prioris jussu discendis insistant : psalmis, hymnis et canticis spiritualibus incumbant; privatis quoque orationibus, si vacet, cum licentia tamen intendant. Faciant quandoque et aliquid operis in claustro decentis fieri, quod fratres legentes, vel psallentes, aut de divina scriptura meditantes, vel aliis sanis doctrinis insistentes, nequaquam impediat.

C. XXV : Quod si talis sit locus, et prior ad usus fratrum aliquos de Congregatione sibi commissa quandoque in hortis laborare, vel aliquid tale quod oporteat alibi operari mandaverit, mandantis fideliter præceptum et alacriter, et sine mora impleatur acceptum. Cfr. l. II, c. XIX.

(2) C. XVIII : Si qui canonicorum humilia sentientes, non arrogantiam habentes, in tantum fuerint litteris eruditi, et divinarum scripturarum scientia pleni, ut inde aliquid utilitatis afferre valeant, et prior justum probaverit, et necessarium viderit, omni prorsus invidiæ et odii fomite remoto, concedat eis vel præcipiat in his laborare, quorum scientiam magis necessariam utilemque perspexerit. Cf. lib. II, c. XXXVIII.

(3) C. XXXI : Si qui fratres sub eodem canonico habitu arctiorem vel solitariam vitam ducere optaverint, prælatis suis devotionem propriam insinuare debebunt ; quorum curæ et studio pertinebit qualitatem respicere personarum, ne illi forte hoc aggredi cupiant, qui ex debilitate naturæ, ætatis, aut diuturnitate consuetæ debilitatis, insuetum vigiliarum atque jejuniorum pondus portare non possunt... Verum si hoc Ecclesiæ detrimentum, vel confratribus spirituale, vel corporale inferat damnum, consulimus penitus denegandum.

Les chanoines ne sortent que rarement, avec la permission du prieur, et toujours accompagnés (1). Une seconde enceinte en dehors de leur cloître doit renfermer toutes les dépendances, y compris le quartier des étrangers (2), afin qu'eux-mêmes jouissent d'une tranquillité parfaite, et que rien ne vienne les distraire de leurs saintes occupations. Les hommes seuls sont admis à faire une courte visite dans l'intérieur (3).

L'histoire nous fournit un exemple remarquable des fruits de bénédiction que porta la règle de Pierre de Honestis. Saint Ubald, placé, jeune encore, en qualité de prieur à la tête du chapitre de Gubbio, songea aussitôt à la réformer. La chose n'était pas facile, car ce clergé, après s'être émancipé du joug de la règle, avait fini par perdre toute religion, toute retenue,

(1) C. XXII : De claustro vero sine prioris, vel ejus vices fungentis licentia nequaquam exeant : egressi ultra quam sibi statutum fuerit absque inevitabili necessitate morari non audeant. Soli nunquam eant, bonosque eis prælatus socios tribuat, sine quibus nec ipsi alios, nec alii ipsos alloquantur.

(2) L. I, c. XX. L. III, c. XXXII: Studeant necesse est prælati ecclesiarum præparare aliquod receptaculum parum disjunctum ab officinis familiarium exterius, ubi hospites et quique advenientes honeste ac decenter suscipiantur.

(3) L. I, c. XXII: Claustrum vero interius canonicis deputetur solummodo, ubi ipsi sine omni inquietudine commorantes, Deo fideliter serviant propositi sui rectum tramitem teneant, etc. L. III, c. XXXI : Claustrum autem interius tanta semper observatione custodiatur, ut nulli unquam interiorum inde exeundi, sed et nulli exteriorum intrandi in eo, nisi secundum statutum ordinem facultatem habeant. Si qui tamen fideles, et religiosi laici, seu clerici ad interiora loca conspicienda, et fratres visitandos ex devotione intrare quæsierint, non negamus eos extra horam silentii per priorem vel præpositum intromitti... Mulieres autem in officinas clericorum intrare, nedum stare, penitus exsecramur. Foris ergo domus statuatur a fratrum officinis disjuncta ubi ex charitate eis exhibeatur quod necessarium fuerit. Quod si eis aliquid a fratribus dici oporteat, et prior concesserit, plures simul ad eas accedant nec soli cum eis loqui *præsumant*, *nisi testes coram affuerint*. Cf. lib. I, c. XX.

toute pudeur, et par tomber dans la plus extrême abjection (1). Le serviteur de Dieu ne se découragea point cependant. Il réussit à faire entrer dans ses vues trois de ces malheureux clercs ; puis, il alla séjourner quelques mois dans le saint monastère de Porto, afin de s'y former à son observance, et d'en rapporter la règle. Grâce à ses efforts, il se fit un changement complet dans le clergé confié à ses soins, lequel, après avoir donné le scandale d'une vie dissolue, devint un modèle de régularité (2).

(1) Vita S. Ubaldi, per Tebaldum episcopum successorem (*Acta Sanctorum Maii*, t. III, p. 630 ss.). N. 3 : Cum autem Dei famulus adolescentiæ annos seniliter transisset, et morum illum gravitas omnibus commendaret, in prædicta ecclesia sanctorum martyrum Mariani et Jacobi prior efficitur, et prælationis ecclesiasticæ dignitate communi omnium voto honorifice sublimatur. Et quidem suscepti prioratus dignitas satis erat honorabilis : sed, qui suscepti fuerant ad regendum clerici, omni honore et reverentia erant indigni. Nam in prædicta ecclesia nulla tunc temporis ordinis observantia, nulla prorsus religionis colebatur memoria. Mercede annua erat conductus, qui campanas pulsaret in hora Officii : et quia Clericorum unusquisque in domo propria epulabatur et dormiebat, tota fere observantia ecclesiastici cultus custodiebatur in pulsu nolarum. Claustrum patebat omnibus, viris scilicet ac mulieribus, nec ullo ibi tempore porta claudebatur. Quisque habebat pellicem suam, et relicta disciplina ecclesiastici ordinis, turpitudini et luxuriæ serviebat muliebri.

(2) *Ibid.* N. 4 et 5 : Primum de omnibus illis clericis tres sibi cum adjutorio Domini adjunxit, quos benignis suasionibus servando ordini secum arctius copulavit : cum quibus quantum poterat regulariter vivere, et claustrum, et mensam, et dormitorium, et chorum studebat canonice tenere. Postmodum vero ad ecclesiam B. Mariæ in Portu perrexit, ubi satis honeste Apostolicæ servabatur regula institutionis, et splendor in omnibus fulgebat totius sanctitatis. Ibi ergo tribus mensibus sub disciplina fratrum illorum regulariter vixit : quatenus discipulus veritatis factus, sine errore postea doceret, quod primum visu et auditu veraciter didicisset. Scriptam itaque canonici ordinis regulam rediens attulit...; eamque regulam fratribus omnibus proponens, divino comitatus adjutorio servandam injunxit. Factumque ut ex illo jam tempore cuncti regulariter viverent, et canonicum ordinem omnes devote custodirent.

§ XII.

CHANOINES RÉGULIERS ET CHANOINES SÉCULIERS.

Déjà nous avons remarqué comme un double courant au sein de l'ordre canonique : les uns cherchent à rejeter la vie commune ; les autres, pleins de ferveur, en resserrent les liens, et aspirent à une perfection plus haute. Vers la fin du XIe siècle et pendant le XIIe, ces deux courants aboutissent à une scission. C'est alors que les noms de chanoines réguliers et de chanoines séculiers commencent à être en usage ; c'est alors que paraît la règle de saint Augustin ; alors aussi les chanoines qui la suivent deviennent un ordre religieux proprement dit, qui a ses supérieurs spéciaux, et forme des congrégations. D'un autre côté, les partisans d'une vie plus libre se partagent les biens autrefois destinés en commun à leur subsistance, et rompent les liens de la communauté. Il reste cependant çà et là quelques vestiges des anciens usages. Ainsi, l'on voit dans beaucoup d'églises les chanoines habiter encore le cloître, où ils se sont fait des demeures distinctes, et l'habiter à l'exclusion des laïques. Ailleurs, on continuait à lire chaque jour, soit au chœur, soit dans la salle capitulaire, une partie de la règle d'Aix-la-Chapelle (1). Il y eut même des chapitres, mais en petit nombre, qui conservèrent la vie commune d'une manière plus ou moins complète, sans s'attacher à aucune congrégation de chanoines réguliers. Ils finirent cependant par accepter ce lien, du moins en général, ou bien par être sécularisés.

Notre but n'est pas de poursuivre cette histoire dans ses détails. Elle exigerait des recherches immenses, et un espace beaucoup plus considérable que celui dont nous pouvons disposer dans cette REVUE : au lieu de quelques articles, il faudrait

(1) Molanus, *de Canonicis*, l. I, c. XXI.

des volumes. Ce serait d'ailleurs nous écarter du plan que nous nous sommes prescrit. Il suffira d'indiquer à peu près l'époque et le mode de cette transformation, et de retracer en peu de mots les débats très-animés qui l'accompagnèrent.

L'origine de l'ordre des chanoines réguliers est intimement liée à celle de sa constitution fondamentale, la règle de saint Augustin. Quand nous voyons cette règle paraître, l'ordre lui-même commence à se dessiner ; c'est, pour ainsi dire, son drapeau qui se montre. Le premier texte qui en fait mention est de l'an 1067 : Gervais, archevêque de Reims, établit dans une église de sa ville métropolitaine, à Saint-Denis, *des chanoines qui suivent la règle et l'ordre de saint Augustin* (1). A partir de là, les mentions se multiplient (2). Le premier document pontifical que l'on puisse citer est du pape Urbain II, en 1090 (3) ; puis, vient Innocent II, dans les bulles de confirmation de différents monastères (4). Cependant, il n'est pas absolument certain que, dans le XIe siècle, par les expressions *règle* ou *ordre* de saint Augustin, on voulût désigner ce que nous entendons maintenant par là ; il est possible que d'abord on ait eu seulement en vue l'institut clérical dont l'évêque d'Hippone nous a laissé l'admirable exemple, et les deux sermons qui le décrivent. Ce qui est propre à faire concevoir des doutes sérieux, c'est qu'après la règle de saint Augustin on cite souvent celle de saint Jérôme, celle des saints Pères ; or, il est évident que ces désignations s'appliquent à la règle d'Aix-la-Chapelle, composée en très-grande partie d'extraits des saints docteurs, et où

(1) Canonicos ibidem ad laudem et honorem Dei constitui *Beati Augustini regulam ordinemque profitentes,* quorum usui hanc bonorum meorum partem designavi. *Metrop. Rem.*, t. II, p. 140.

(2) V. Amort, *Vetus disc. Canon.* P. III, c. II, p. 329 s.

(3) Urbanus II, *in bulla confirmatoria Canoniæ Rottenbuechensis* (apud Amort, p. 331) : Quia Welfo et conjux ejus *Canonicam fratrum secundum Regulam B. Augustini viventium* B. Petro obtulere.

(4) Ap. Amort, l. c.

notamment les deux sermons *de Vita et moribus Clericorum* se trouvent reproduits à côté de plusieurs extraits du solitaire de Bethléem (1).

Quoi qu'il en soit, il est certain que c'est vers cette époque qu'il faut placer l'introduction de la règle de saint Augustin.

Un décret du Concile de Reims en 1131, sous Innocent II, renouvelé dans les mêmes termes par le Concile de Latran de 1139, la suppose établie partout chez les chanoines réguliers (2).

Jacques de Vitry nous a laissé des détails intéressants sur cette dernière période de la vie canonique et sur les formes qu'elle revêtit alors. S'il y eut scission et perte d'un côté, on ne peut nier que la vie sacerdotale et religieuse ne se soit déployée alors avec une grande puissance dans les monastères des chanoines réguliers. Tout n'était point parfait, sans doute; le pieux cardinal exprime ses plaintes avec une grande véhémence, et toutefois, son admiration déborde quand il parle des maisons de Saint-Jean des Vignes de Soissons, de Saint-Aubert de Cambrai, de Notre-Dame de Blois, de Saint-Nicolas d'Oignies; il loue avec enthousiasme la ferveur des Prémontrés, des chanoines d'Aroaise et de ceux de saint Victor (3). Un fait considérable s'était produit : les monastères de chanoines, auparavant isolés, s'étaient groupés en congrégations ayant

(1) V. Amort, p. 334 s., et Chaponnel, *Histoire des Chanoines*, p. 193 s.

(2) *Conc. Rhem. can. IX, et Conc. Later. can. VI* : Prava consuetudo et detestabilis, prout accepimus, inolevit, quoniam monachi et regulares canonici post acceptum habitum et professionem factam, *spreta Beatorum magistrorum Benedicti et Augustini Regula*, leges temporales et medicinam gratia lucri temporalis addiscunt... Ut ergo ordo monasticus et canonicus Deo placens in sancto proposito inviolabiliter conservetur, ne hoc ulterius præsumatur, auctoritate Apostolica interdicimus. Episcopi autem, Abbates et Priores tantæ enormitati consentientes propriis honoribus spolientur.

(3) Jacobi de Vitriaco *Hist. occid.* c. 21-27.

un lien commun, une direction centrale et des assemblées régulières. Jacques de Vitry expose d'une manière très-juste les avantages de cette organisation nouvelle. C'est qu'il en résulte une force incomparable pour le maintien de la discipline et des garanties autrement impossibles. Une maison isolée est à la merci de celui qui la dirige : s'il tombe, elle partage le plus souvent son sort, faute d'un point d'appui qui la soutienne, ou d'une impulsion salutaire qui la relève. Dans une congrégation, au contraire, il y a l'autorité suprême, toujours prête à parer aux éventualités de ce genre, et suffisamment armée pour cela. Puis, l'action vigilante de cette même autorité se fait sentir au grand avantage de tout le corps ; enfin, les chapitres généraux maintiennent, dirigent, modifient même au besoin la discipline, et opposent aux causes particulières de relâchement un remède souvent efficace (1).

§ XIII.

LUTTE EN FAVEUR DE LA VIE CANONIQUE.

La séparation qui se fit au XIIe siècle entre les chanoines réguliers, fidèles à l'esprit de leur état, et les chanoines séculiers, qui s'en écartèrent, mais dont la position fut ensuite régularisée par le consentement du Saint-Siége, cette séparation, dis-je, ne se fit point sans amener de profonds déchirements. On reprochait aux chanoines réguliers la nouveauté de leur nom et de leur ordre. Ceux-ci n'avaient pas de peine à se défendre en montrant qu'ils étaient restés fidèles aux traditions

(1) Les principales congrégations qui se formèrent ainsi furent celles de Saint-Sauveur-de-Latran, de Saint-Ruf, de Saint-Victor, de Sainte-Geneviève, etc. On peut consulter sur leur histoire Helyot, t. VIII. — Pennottus, *Generalis totius sacri Ordinis Clericorum canonicorum historia tripartita*. Coloniæ, 1638. — Amort, *Vetus disciplina canonicorum regularium et sæcularium*. Venetiis, 1747.

vénérables de l'antiquité chrétienne : de là l'épithète de réguliers, qui désigne cette observance plus exacte (1). Prenant à leur tour l'offensive, ils faisaient ressortir l'espèce de contradiction qu'il y a entre le nom de chanoines et celui de séculiers (2) ; ils soutenaient l'obligation pour tous les clercs de renoncer au droit de propriété ; ils voulaient que l'on excommuniât, ou du moins que l'on écartât des fonctions du ministère ecclésiastique ceux qui refuseraient de porter le joug de la vie commune (3). Quiconque reçoit les ordres, ajoutaient-ils,

(1) Anselmi Havelbergensis episcopi *Epistola apologetica pro ordine canonicorum regularium* (Migne CLXXXVIII, col. 1117, ss.) : « Causaris etiam hoc nomen *regularis canonicus*, et dicis illud esse *novum*, et ideo contemptibile (col. 1222). Et un peu plus loin : Ego tamen, fateor, nescio tibi super hoc verbo respondere, cum hoc verbum, quod est canonicus regularis, idem videatur significare, tanquam si quis diceret *regularis regularis*, sive *canonicus canonicus*, nisi forte idem verbum in latino et in græco modernus usus ideo geminare consueverit, ut significationis ingeminatio antiquæ et jam reparatæ religionis firma sit affirmatio, vel aliquorum, qui non tam regulariter vivunt, manifesta distinctio (col. 1123). — Cfr. Gerhodi, præpositi Reicherspergensis, *Liber epistolaris, seu dialogus ad Innocentium II Pont. Max. de eo quod distet inter clericos sæculares et regulares* (Migne, *Patrol. lat.*, t. CXCIV, col. 1375 ss.) : Quod autem de novitate nos arguis, male facis. Nam si attendas quid sit in Christo seminatum, invenies Christum Petro proprietatis, imo suimet abnegatori, Ecclesiam commisisse regendam, etc. (col. 1379).

(2) Adamus Præmonstratensis, *de Ordine, habitu et professione canonic. Præm.* (Migne, *Patrol. lat.*, t. CXCVIII, col. 443) : Nequaquam satis acute intelligunt qui quosdam clericos *canonicos sæculares* appellant. Nam si canonici, quomodo sæculares ? Si vero sæculares, quomodo canonici ? Neque enim bene conveniunt, nec in una sede morantur quod regulare et quod sæculare est... Audiens igitur quosdam vocari canonicos sæculares, sic secundum quemdam modum accipere soleo, ac si quis diceret non esse rectum quod rectum est. Ut cygnos nigros, sic audio dici canonicos sæculares (p. 462).

(3) Gerhodus Reicherspergensis, *Liber de ædificio Dei, seu de studio et cura ecclesiasticæ disciplinæ* (Migne, *Patrol. lat.*, t. CXCIV, p. 1187 ss.), C. III : Non est autem veritas vel auctoritas, quæ contra Christum et apostolos, clericos proprietarios possit defendere : si modo episcopi pravam eorum consuetudinem voluerint impugnare...

est tenu de suivre la règle des Apôtres, de même que par le baptême tous les chrétiens contractent l'obligation de suivre la foi catholique et apostolique ; cette obligation est plus étroite encore pour les chanoines que pour les autres clercs (1). Ceux qui abandonnent tout pour le Seigneur recevront seuls les récompenses éternelles ; à eux aussi il appartient de garder le troupeau du Seigneur, et non aux acéphales, aux pseudo-chanoines (2).

Ces ardents champions de la vie canonique se livraient avec zèle aux fonctions du ministère des âmes : ils le revendiquaient même exclusivement pour eux (3), et comme les petites pas-

Necesse est (clericos proprietarios) aut regulam suam regulæ Christi non esse contrariam probare, aut illa deserta, regulam apostolorum suscipere, cui vident omnes orthodoxorum patrum auctoritates consonare. Quod si noluerint, sed suam sectam defendere præsumpserint, portabunt anathema, quoniam evangelizant apostolis contraria. Sunt ergo excommunicandi ; aut si hoc præ multitudine eorum atque inolita malorum consuetudine fieri non potest, ab ecclesiastico ministerio simul ac stipendio removendi (col. 1204).

(1) *Ibid.* C. xx : Qui ergo sacros ordines sortiuntur, debitores efficiuntur ut teneant regulam apostolicam. Ecce sicut omnes qui baptizantur debitores fiunt omnis observantiæ quæ pertinet ad fidem catholicam et apostolicam : sic omnis qui ad sacros ordines legitime promovetur, debitor efficitur illius observantiæ quæ pertinet ad regulam apostolicam, maxime si congregationi alicujus Ecclesiæ sociatur ; quæ, licet falso nomine, tamen *canonica* vocatur (col. 1248).

(2) *Ibid.* C. xxii : Solis quippe sua relinquentibus et Dominum sequentibus promittitur ut et hic centuplum accipiant, et in futuro vitam æternam possideant (Matth. xix, 29). Talibus recte committitur custodia gregis, quia legitime stant in porta gregis. Acephalorum vero conventicula non canonicis, sed pseudocanonicis plena, quædam sunt portæ inferi, quæ non prævalebunt adversus istam gregis portam a Domino in Petro fundatam (Col. 1252).

(3) Anselm. Havelb. *de Ord. can.*, c. xxii : Et hæc est pene quotidiana mea ac meorum instantia, jejunium, abstinentia, oratio, lectio et opus, insuper et sollicitudo omnium, ac procuratio multarum ecclesiarum. In quibus, dum verbum Dei prædicando, infirmos visitando, mortuos sepeliendo, catechizando, et baptizando domestici mei laborando discurrunt, ministerium meum non minus quieti monasticæ

sions de l'homme se retrouvent partout, quelques-uns prenaient de là occasion pour entonner les louanges de leur ordre au détriment de l'ordre monastique. Les moines, de leur côté, revendiquaient la prééminence. L'aigreur était quelquefois poussée assez loin. Mais, de part et d'autre, les esprits sages déploraient ces querelles ; ils proclamaient que les deux ordres ont chacun leur place marquée dans l'Église, et qu'il ne doit y avoir entre eux que la sainte émulation des vertus (1). Et certes, si l'on admire dans saint Martin et dans saint Benoît le don des miracles, la grâce de la science, unie à la sainteté, ne doit pas moins attirer notre admiration dans Ambroise, dans Hilaire, dans Augustin; ils ont évangélisé les pauvres, rendu la vue aux aveugles, purifié les lépreux, et ces miracles, pour être spirituels, n'en sont que plus grands (2).

Une lettre d'Étienne de Tournai nous retrace au vif l'état général des choses vers la fin du XIIe siècle. Il l'écrivit pendant qu'il gouvernait comme abbé le monastère de Sainte-Geneviève, à l'occasion de tentatives qui avaient lieu pour séculariser l'église de Reims, et qui aboutirent, en effet, un peu plus tard, en 1206. Il rappelle aux chanoines la gloire de leur

vel agresti labori monachorum Deo acceptum existimo ; sed nec orationum fragrantiæ, hunc vestimentorum meorum odorem arbitror adeo posthabendum, dicente ipso sponsæ : *Et odor vestimentorum tuorum sicut odor thuris* (Cant. IV, col. 1108).

(1) Rupertus Tuitiensis, *de Vita vere apostolica* (Migne, *Patrol. lat.*, t. CLXX, col. 613 ss.) Roberti abbatis *Epistola qua ratione monachorum ordo præcellit ordinem canonicorum* (ib. col. 663 ss.). Abælardi *Ep.* XII, (Migne, t. CLXXVIII, col. 543 ss.)—Arnonis, præpositi Reicherspergensis, *Scutum canonicorum* (ib. t. CXCIV, col. 1489 ss.)

(2) Arno Reich. l. c. : Quapropter mirentur qui volunt in Martino et Benedicto miraculorum potentiam, ego non minus mirabor et venerabor, siquidem testificante Domino minus non est, in Ambrosio, Hilario et Augustino cum sanctitate vitæ doctrinæ et eruditionis gratiam, qua multi pauperes evangelizati, et multi jamjam cæci illuminati, leprosi mundati et mortui resuscitati sunt, quæ utique miracula quanto spiritaliora, tanto majora a recte judicantibus non dubitantur (col. 1523).

Église, qu'ils se disposent à fouler aux pieds (1) : s'ils viennent à déchoir, que va dire la Germanie, qui s'est maintenue à l'abri du relâchement et qui conserve encore les douceurs de la communauté fraternelle ? Les églises de France se prévaudront de cet exemple, elles qui préfèrent le soulagement de la dispense aux rigueurs de la règle : elles s'en serviront pour couvrir leur honte et leur négligence (2). On voit par là que la vie commune avait cessé généralement dans nos églises. Gerhodus de Reichersperberg nous apprend qu'en Allemagne le parti de la sécularisation se prévalait de l'autorité des écoles de France, alors très-fameuses (3).

Étienne de Tournai continue en adressant au doyen de l'église de Reims les prières les plus touchantes : il connaît la douceur de l'archevêque ; ce prélat pourrait fléchir, alors surtout que l'usage général des églises de France a introduit la division des biens, sans que le Saint-Siége ait réclamé. Mais il connaît aussi sa prudence et sa vertu, et certes il ne laissera point imprimer à son église une telle tache, si le doyen et

(1) Stephanus Tornacencis, *ep.* CXLI (ap. Migne, *Patrol. lat.*, t. CCXI) : Exiit sermo inter plures quod antiqua Patrum vestigia sacris instituta Conciliis, et a gloriosa hactenus Remensi ecclesia diutius observata quidam ex vobis immutare contendunt, laminamque auream religiosæ consuetudinis, quæ in fronte ecclesiæ metropoleos apposita lucet omnibus qui in regno sunt, quadam singularitate studeant delere, dejicere, conculcare.

(2) *Ib.* In his et aliis observantiis regularibus incedebat Remensis ecclesia, terribilis ut castrorum acies ordinata, amabilis suis, admirabilis alienis. Si hæc immutari cœperint, quid dicet germana ejus loco et ordine Germania, quæ inter alias institutiones ecclesiasticas refectionis adhuc et quietis fraternam communionem sic observat, ut modernam dissolutionem non admittat ? Clamabit vel compatiens vel insultans : *Quomodo obscuratum est aurum, mutatus est color optimus?* (*Thren.* IV.) Clamabunt et Gallicanæ Ecclesiæ, dispensationis levamen libentius admittentes quam austeritatis rigorem : « Ecce Remensis Ecclesia facta est quasi una ex nobis, consortio suo verecundiam nostram operiens, auctoritate sua negligentiam nostram defendens. »

(3) *Liber epistolaris*, etc., col. 1449.

quelques-uns de ses collègues veulent bien agir auprès de lui dans ce sens (1).

§ XIV.

ÉPOQUE MODERNE. M. OLIER ET LA COMMUNAUTÉ DE SAINT-SULPICE.

En dehors de l'ordre des chanoines réguliers, placé, comme nous l'avons vu, dans les conditions spéciales d'un institut religieux, la vie canonique ne subsista bientôt plus qu'à l'état de souvenir : tout au plus en conserva-t-on çà et là quelques vestiges effacés. Un dernier effort fut tenté par le concile tenu à Cologne en 1260. On y ordonna de construire des maisons canoniales auprès des églises qui n'en possédaient point encore, et l'on rappela aux chanoines qui la négligeaient, l'obligation de vivre en commun (2). Mais en Allemagne comme

(1) Occurrite, Pater, expansis brachiis et apertis visceribus perniciosæ novitati resistite, et virilem animum, quem de vobis opinio prædicabat communis, erigite in certamen, ne juventuti singulariter, ut non dicam sæcularitèr vivere volenti, decanus senescens obediat, ne, quod absit ! alicujus gloriolæ favore vel affectu quispiam conculcet in terra famam vestram, et gloriam vestram in pulverem deducat. Scio mansuetudinem Domini mei Remensis archiepiscopi tantam esse, ut cum charitate, quæ omnia suffert, omnia sustinet, voluntati filiorum cito cedat, maxime cum generalis Ecclesiæ Gallicanæ consuetudo singulares portiones canonicis suis distribuendas concedat, et approbet, et Summi Pontificis auctoritas non reclamet. Sed iterum scio tantam ipsius honestatem et prudentiam esse, quod antiquam Remensis Ecclesiæ dignitatem conservabit in omnibus, et a concepto, ut aïunt, incœptoque proposito desistet, si hoc ei cum aliquibus de sacro collegio vestro persuadere volueritis, et ne deformem hanc novitatis formam inducat, vel admonere viriliter, vel humiliter supplicare. *Loc. cit.*

(2) *Conc. Col.* anni 1260, cap. VII : Præcipimus quod ecclesiæ canonicorum carentes dormitoriis, ea deinceps habeant de communi ecclesiæ ære seu pecunia construenda : et canonici qui habentes dormitoria, dormire in his aliquamdiu dissueverant, in his dormiant, prout hoc consuetum fuit antiquitus : his duntaxat exceptis, quos infirmitas, seu

ailleurs l'impulsion était donnée; la décadence suivit son cours.

Le moyen-âge ne nous présente aucune tentative nouvelle pour ramener le clergé propre et ordinaire de l'Église à l'observation de règles sanctionnées par l'autorité de tant de Papes et de tant de Conciles. Les *Clercs et frères de la vie commune* firent beaucoup dans l'intérêt de la science et de la vie chrétienne : toutefois, ce n'était qu'une association restreinte, s'occupant d'un ministère spécial et de l'éducation de la jeunesse. Il faut en dire autant des congrégations de clercs réguliers qui se sont fondées en si grand nombre depuis trois siècles. Ces pieux instituts ont rendu des services immenses et sont appelés à en rendre encore, par la prédication, par l'enseignement, par les œuvres de charité, mais la conduite ordinaire des âmes et le ministère paroissial ne leur sont confiés que dans des cas exceptionnels. En France surtout, ces exceptions sont très-rares. Quel que soit donc le rôle de ces congrégations, — et personne, certes, n'est moins que nous disposé à l'amoindrir, — on ne peut voir en elles qu'une milice auxiliaire et une puissante réserve. Le corps de l'armée, c'est le clergé séculier, qui a, sous la conduite des évêques, la charge de diriger le troupeau de Jésus-Christ. A Dieu ne plaise qu'en parlant ainsi nous voulions exciter des dissensions regrettables, ou nourrir de vaines complaisances ! Nous voulons seulement conclure que, pour porter un fardeau redoutable aux anges eux-mêmes, la science et la sainteté nous sont nécessaires plus encore qu'aux religieux. Or, on conviendra sans peine, et l'expérience est là pour le prouver au besoin, que l'une et l'autre ne trouvent nulle part des secours plus abondants que dans la vie commune.

C'est ce qui a été compris à merveille par beaucoup de saints

debilitas, aut alia causa legitimæ necessitatis excusat; cum alias vana et cassa fuisset ipsorum dormitoriorum structura, si non in ipsis modo et more debito, maxime causa matutinalis officii, dormiretur.

personnages qui, depuis le concile de Trente, ont entrepris la réforme du clergé. Saint Charles essaya de déterminer ses chanoines à renouer les anciennes traditions de l'Église de Milan; il s'engageait à vivre avec eux et à faire entrer dans la communauté tous les revenus de la mense épiscopale. N'ayant pu réussir à les y déterminer, il fonda, pour les besoins spéciaux de son diocèse, la congrégation des Oblats de saint Ambroise. Barthélemy des Martyrs et Ximenès ne furent pas plus heureux dans les tentatives analogues qu'ils firent auprès de leurs chapitres.

Enfin, Dieu se servit de M. Olier pour atteindre ce résultat sous une autre forme. Après d'humbles essais à Chartres et à Vaugirard, il fonda, près de Saint-Sulpice, ce séminaire qui occupe une si belle place dans l'histoire religieuse de notre patrie, et qui a servi de type à tous les autrs érigés successessivement en France. M. Olier avait accepté la cure de Saint-Sulpice dans l'espoir de ramener à la vie chrétienne la paroisse la plus dépravée de la capitale; mais de plus, il voulait y former un clergé modèle, dont l'influence se fît sentir à toutes les paroisses de Paris, et se répandît même au-dehors par les sujets qu'il formerait. C'était, dans sa pensée, un complément du séminaire, une sorte de noviciat pour le ministère pastoral (1).

Pour exécuter son dessein, M. Olier voulut tout d'abord réunir en communauté les ecclésiastiques qui devaient le seconder dans les travaux du ministère paroissial, afin qu'affranchis de tous les soins temporels, ils pussent donner l'exemple d'une vie vraiment évangélique. Mais les anciens prêtres de la paroisse étaient peu disposés à entrer dans ses vues. Il laissa néanmoins leurs emplois à ceux qui refusèrent de pratiquer la vie commune, et se contenta de réunir autour de lui ceux qu'il trouva dans des dispositions plus satisfaisantes. En

(1) *Vie de M. Olier* (2e éd. Paris, 1853), t. I, p. 423 ss.

peu de temps, l'humble communauté de Saint-Sulpice se développa d'une manière étonnante : elle comptait cinquante membres, tous remplis de zèle et de ferveur. Ce nombre s'accrut encore considérablement par la suite. Voici quelques détails que nous empruntons textuellement au biographe de M. Olier.

« Pour ôter aux libertins toute occasion de décrier la maison, et la rendre inaccessible à la calomnie, il défendit qu'on y laissât entrer les femmes, sous quelque prétexte et pour quelque raison que ce fût : règle que saint Augustin avait établie dans la communauté de ses clercs d'Hippone. Mais sachant que le moyen le plus assuré pour mériter l'estime des peuples était de leur offrir l'exemple d'une vie volontairement pauvre et désintéressée, il régla que toutes les rétributions que les ecclésiastiques de sa communauté recevraient des fidèles seraient mises en commun, et que chacun se contenterait du vêtement et de la nourriture... Dieu bénit cette assemblée de prêtres et leur inspira l'amour et la pratique du désintéressement, qui fut le caractère particulier de la maison. Ils avaient tout en commun ; on donnait abondamment à ceux qui étaient peu aisés, et tous vivaient avec une confiance en Dieu et une simplicité singulières (1). »

L'ordinaire était très-simple dans la communauté de M. Olier : les vêtements étaient convenables, mais sans aucune recherche. Pour entretenir cet esprit de simplicité, il voulut que tous fussent employés successivement aux fonctions même les plus humbles du saint ministère.

« Il voulut aussi qu'on reçût les évêques dans la communauté, soit pour y faire des retraites, soit pour y demeurer quelque temps, lorsque les affaires de l'Église ou celles de leurs diocèses les amèneraient à Paris, pourvu toutefois qu'ils suivissent l'ordre et la règle de la maison. Personne n'en était

(1) *Vie de M. Olier*, t. I, p. 128 ss.

dispensé. « L'exactitude à tous les exercices était fort grande, « dit M. du Ferrier, et on veillait soigneusement pour l'entre- « tenir ; en sorte qu'on ne manquait jamais, sans nécessité, « d'assister à l'oraison le matin, aux heures canoniales, et à « tout le reste porté dans les réglements. » Ceux qui, durant ce temps, étaient appelés auprès des malades ou ailleurs, avaient soin de suppléer à leurs exercices dès qu'ils en trouvaient la liberté ; cette fidélité, comme les en assurait M. Olier, étant le moyen le plus sûr pour conserver l'esprit de recueillement et l'union avec Dieu au milieu des occupations les plus multipliées et les plus dissipantes. Sans cesse il les rappelait à cette vie d'oraison. « Prenons garde, Messieurs, leur disait-il « souvent ; faute de retraite et de récollection, tout se dissi- « pera. » Et il leur faisait remarquer que sans cela on ne ferait presque point de fruit dans la prédication, la confession, la conversation et dans tous les emplois du saint ministère (1). »

M. Olier avait divisé son immense paroisse en quartiers, dont chacun était confié spécialement à un prêtre. C'était la seule manière possible de connaître le troupeau et de veiller de près à sa conduite. On comprend combien la vie commune, abstraction faite de toute autre considération, était précieuse pour donner de l'unité à ce vaste organisme. Les récréations mêmes n'étaient pas ce qu'il y avait de moins utile pour atteindre ce résultat et pour former les prêtres de la communauté. « Après le dîner, on proposait au supérieur les cas et les difficultés extraordinaires qui se présentaient dans la paroisse, soit pour la morale, soit pour la controverse avec les hérétiques, ou pour la conduite des âmes. Quand le supérieur ne savait pas y répondre, il chargeait quelque docteur de la compagnie d'aller en Sorbonne en demander la solution, et le soir il en faisait le rapport après le souper. Chaque jour il se

(1) *Vie*, t. I, p. 432.

présentait un grand nombre de questions, les plus difficiles qu'on pût imaginer ; « et il est certain, ajoute M. du Ferrier, « que cette conversation se faisait avec un grand profit des as- « sistants, et valait une grande étude. » Un autre avantage précieux de ces conférences, c'est qu'elles tendaient à introduire, parmi les membres de la communauté, les mêmes maximes pour la conduite des âmes (1). »

M. Olier eut le bonheur, non-seulement de transformer sa paroisse, mais encore de porter les curés de Paris à imiter son exemple et à former des communautés sur le modèle de la sienne. « Les autres grandes paroisses de Paris, écrivait, en 1660, Godeau, évêque de Vence, ont suivi l'exemple de la communauté de Saint-Sulpice, et la plupart des prêtres qu'on nomme habitués, y vivent ensemble avec beaucoup d'édification (2). »

Le saint fondateur avait ainsi réalisé un de ses vœux les plus ardents, celui de travailler à la réforme de l'ordre sacerdotal.

§ XV.

HOLZHAUSER ET L'INSTITUT DES CLERCS SÉCULIERS VIVANT EN COMMUNAUTÉ.

M. Olier, en fondant la communauté de Saint-Sulpice, avait voulu donner un modèle de vie sacerdotale qui pût être imité ailleurs, mais il n'avait pas songé à faire de cette maison un centre pour rayonner et s'étendre au-dehors. Le but direct de son institut, c'était, non le ministère paroissial, mais la formation du clergé dans les séminaires ; c'est à cela que la société fondée per lui s'est attachée exclusivement, à part l'exception unique dont nous venons d'entretenir nos lecteurs.

(1) *Vie*, t. I, p. 434 s.
(2) *Traité des séminaires*, p. 12.

Barthélemy Holzhauser conçut un projet plus vaste encore. Lui aussi voulait régénérer le clergé par une éducation vraiment sacerdotale, mais, de plus, il lui sembla nécessaire de continuer aux prêtres ainsi formés, dans l'exercice même du saint ministère, les secours, les consolations et les grâces de la vie de communauté. C'est ce qu'il réalisa de la manière la plus heureuse dans son célèbre *Institut des clercs séculiers vivant en communauté* (1).

Il en jetait les premiers fondements vers 1640, époque où il fut nommé chanoine de la collégiale de Tittmoning, dans le diocèse de Salzbourg, et où il réunit auprès de lui ses premiers compagnons. En 1642, l'année même où M. Olier prenait possession de la cure de Saint-Sulpice, ils se lièrent par un vœu de stabilité qui devait être renouvelé tous les ans, mais s'apercevant ensuite que ce vœu leur donnait l'apparence d'une congrégation religieuse, ils convinrent de s'en tenir à une promesse de stabilité, dont le supérieur général seul pouvait les relever pour des motifs valables.

En effet, ce n'était point une nouvelle famille religieuse qu'Holzhauser prétendait donner à l'Église. Il voulait établir une organisation qui, sans altérer les rapports du clergé avec son évêque, sans le détourner en rien de ses fonctions ordinaires, lui assurât en grande partie les avantages de la vie commune.

La première règle de l'Institut, c'est donc la soumission pleine et entière à l'autorité des évêques, sans exemption d'aucune sorte. Cela posé, voici les points fondamentaux qui en résument tout l'esprit.

1° Une vie réglée, les exercices de piété en commun, ainsi que la récitation des heures canoniques ; le reste du temps

(1) On peut voir sur tout ceci l'excellente *Vie d'Holzhauser*, par M. l'abbé Gaduel (Paris, 1861), et les *Opuscula ecclesiastica* d'Holzhauser, édités par lui en même temps, et comme complément de son ouvrage. Ces opuscules contiennent les constitutions de l'Institut.

employé à l'étude et aux fonctions du ministère. Des conférences ont lieu de temps en temps sur l'Écriture sainte, les cas de conscience, la théologie spéculative et polémique, le droit canon.

2° La communauté des biens. Tous les revenus ecclésiastiques entrent dans une masse commune pour être employés à l'entretien de la communauté, aux autres nécessités de l'Institut, et enfin à des œuvres pies. Chacun peut conserver la disposition de son patrimoine ou des autres biens acquis en dehors de l'Institut, à condition de ne point s'embarrasser d'une gestion difficile et compliquée.

3° La cohabitation fraternelle. Les clercs de l'Institut doivent demeurer toujours deux, trois ou davantage, à moins que dans certains cas spéciaux cela ne soit tout-à-fait impossible. S'ils ont à desservir, avec une paroisse, une ou plusieurs annexes qui en dépendent, ils résideront tous ensemble auprès de l'église principale, quand la distance ne sera point par trop considérable.

4° La séparation d'avec les femmes. Il n'est point permis à qui que ce soit d'avoir avec lui même sa mère ou sa sœur dans une maison habitée par deux ou plusieurs clercs de l'Institut. Le service sera confié en général à des hommes. Cependant, si les nécessités d'une exploitation agricole, formant le revenu de la cure, exigent que l'on emploie des femmes, on pourra le faire, à condition qu'elles habitent un local distinct et sans communication intérieure avec l'habitation du clergé.

5° La soumission à des supérieurs chargés du régime intérieur de l'Institut et de ses maisons, comme aussi de la direction spéciale des individus qui en font partie. Pour tout ce qui touche à leurs fonctions ecclésiastiques, les clercs séculiers vivant en communauté sont soumis, comme nous l'avons vu, à l'autorité des ordinaires.

Telles sont les règles fondamentales qui résument tout l'esprit des constitutions d'Holzhauser. C'est un retour à l'an-

cienne vie canonique, sauf certaines modifications déterminées par les circonstances, sauf aussi l'organisation qui rattachait les unes aux autres les maisons de l'Institut par une série de pouvoirs hiérarchiquement subordonnés. Ainsi, il y avait un supérieur général, des supérieurs provinciaux et diocésains, et au-dessous d'eux les doyens et les curés qui présidaient à leur circonscription décanale et au clergé de leur paroisse.

L'Institut avait en outre des séminaires pour l'éducation de la jeunesse cléricale, et des maisons de retraite pour ceux que la vieillesse, les infirmités ou d'autres raisons empêchaient de s'appliquer au ministère actif.

Quand Holzhauser mourut en 1658, ses disciples étaient répandus déjà dans les diocèses de Salzbourg, de Mayence, de Chiemsée, de Freising, de Wurzbourg ; ils furent bientôt établis dans ceux d'Augsbourg, de Passau, de Gran, et d'autres encore. Ils trouvèrent d'illustres protecteurs dans les princes Ferdinand et Maximilien de Bavière, dans beaucoup de prélats, évêques, nonces et cardinaux, dans l'empereur Léopold I, qui sollicita vivement du Saint-Siége l'approbation de leur institut. Cette grâce insigne leur fut accordée par bref d'Innocent XI, en date du 7 juillet 1680. Ce même Pape adressa un grand nombre de brefs à des évêques et princes d'Allemagne, pour les prier de protéger l'Institut et de favoriser sa propagation (1).

« A partir de cette époque, dit M. Gaduel, les *Clercs séculiers vivant en communauté* prirent de nouveaux et de plus grands développements. Non-seulement ils continuèrent à se propager en Allemagne et dans tout l'Empire ; mais nous les voyons, dès 1682, établis en Espagne et dirigeant le séminaire de

(1) *Vie d'Holzhauser*, p. VIII, 394-396. On peut voir un grand nombre de témoignages en faveur de l'Institut dans l'introduction de M. Gaduel, et, d'une manière plus développée, dans Vallauri, *Sommario dell' Instituto de' chierici secolari conviventi* (Roma, 1689), p. 67 ss

Gironne, en Catalogne. En 1683, on les appela en Pologne, où ils fondèrent leurs premières maisons dans les diocèses de Posen et de Lucko. La diète de Pologne qui se tint en 1685 les prit sous sa protection particulière, et approuva leurs établissements dans ce royaume. Ils s'étendirent depuis en d'autres diocèses, tant dans les pays allemands qu'en Hongrie et en Pologne, et ils se multiplièrent surtout dans les états héréditaires de l'Empereur, lequel, par un décret de 1680, ordonna même qu'ils seraient préférés dans la collation des bénéfices.

« Les documents me font défaut pour suivre le détail des développements et de l'histoire des clercs séculiers au-delà de cette époque. J'ai pu apprendre seulement par quelques correspondances d'Allemagne que l'Institut continua d'avoir des établissements dans ce pays pendant le XVIIIe siècle, et la dernière trace que j'en ai constatée est un petit séminaire dirigé par ces prêtres, lequel subsistait encore au commencement du siècle présent à Ingolstadt. Quoi qu'il en soit des causes qui amenèrent la décadence de cette remarquable institution, sa ruine ne paraîtra jamais aux hommes judicieux un argument suffisant pour conclure que l'Institut d'Holzhauser ne fût pas excellent et de condition à durer. Son excellence est démontrée par ses constitutions mêmes, qui sont admirablement sages, et par les grands éloges que de saints Pontifes leur ont donnés; et on ne pourra jamais dire qu'une œuvre qui a duré plus d'un siècle n'était point viable. Il est, hélas! dans la condition de tout ce qui commence de pouvoir finir : les meilleures choses ne sont pas exemptes de cette loi: mais il est de la nature aussi de tout ce qui est bon, et qui a péri, de pouvoir revivre, surtout quand les besoins qui le firent établir autrefois subsistent encore. Dieu veuille qu'il en soit ainsi, un jour, de l'Institut d'Holzhauser. C'est le vœu ardent que je forme, et que je me permets d'offrir humblement à Notre-Seigneur et à la Très-sainte Vierge en terminant ce livre (1). »

(1) *Vie d'Holzhauser*, p. 387 s.

Ce vœu est partagé, nous n'en doutons nullement, par bien des prêtres qui soupirent après une vie délivrée des sollicitudes et des embarras du siècle, cause inépuisable de distraction, de langueur et d'affaiblissement. Nous savons même qu'il y a déjà de modestes essais. Puissent les bénédictions du Ciel faire croître le grain de sénevé afin qu'il couvre un jour de son ombre salutaire tous ceux qui voudront s'y abriter ! Qui sait ? Peut-être sera-ce un des moyens dont la bonté divine se servira pour amener une régénération sociale par le christianisme. Il est certain que le clergé puiserait dans cette organisation des éléments de force et de vie d'une puissance incomparable. C'est ce que Mgr l'évêque d'Orléans a très-bien fait ressortir dans son admirable lettre à M. l'abbé Gaduel (1), que nous avons déjà citée dans une autre occasion, et à laquelle nous renvoyons de nouveau nos lecteurs.

E. Hautcœur.

(1) Cette lettre se trouve en tête de la *Vie d'Holzhauser*.

LITURGIE

ET THÉOLOGIE MORALE.

Du temps de la Septuagésime, du Carême et du temps de la Passion.

On nous a proposé diverses questions relatives au temps de la Septuagésime, à celui de la Passion et à celui du Carême, soit sous le rapport de l'observance quadragésimale, soit sous le rapport des prescriptions liturgiques. Nous aurions pu traiter ces diverses questions au fur et à mesure qu'elles nous ont été faites; mais nous avons préféré les réunir ensemble et offrir à nos lecteurs un travail plus complet, quoique très-succinct, sur cette matière importante.

§ I. — DU TEMPS DE LA SEPTUAGÉSIME.

1. L'Église a voulu préparer ses enfants au saint temps du Carême, appelé par elle le temps favorable et les jours de salut, par la méditation des motifs qui doivent les engager à embrasser avec reconnaissance et générosité les œuvres de pénitence. Les leçons de l'Écriture occurrente sont tirées du livre de la Genèse où est racontée l'histoire de la chute d'Adam ; la pensée de la mort nous est rappelée par toutes les prières de la Messe du dimanche de la Septuagésime. Ces pensées excluent d'elles-mêmes les chants de joie et les remplacent par ceux qui expriment la contrition et la douleur. « Non decet, dit « Léon IX (c. Hi duo *de Consecr. dist.* 1) cantare *Alleluia*, quando « lapsus protoplasti in Ecclesia recitatur. » On comprend donc la dénomination spéciale donnée aux dimanches qui précèdent le Carême, dénomination qui rappelle une époque à

venir, vers laquelle se dirigent toutes les pensées et tous les soupirs de l'Église.

2. On a donné le nom de *Quinquagésime* au dimanche qui se trouve le cinquantième jour avant Pâques, comme si l'on sous-entendait les mots *dies ante Pascha,* et l'on peut dire que les deux dimanches qui précèdent la Quinquagésime ont reçu le nom de *Sexagésime* et *Septuagésime* comme suivant immédiatement le soixantième et le soixante-dixième jour avant Pâques. De plus, le dimanche de la Sexagésime est le soixantième jour avant le mercredi de la semaine de Pâques, dont la Messe commence par les mots *Venite benedicti.* « Sexagesima continet dies sexaginta usque ad feriam quar-« tam Paschæ, cujus Missa incipit *Venite benedicti,* ut per « sex quasi dies quibus Deus operatus est in creatione « mundi et nos operemur bonum, juxta decem præcepta « legis, usquequo nobis dicatur *Venite benedicti,* et præser-« tim nos monet Honorius in Gemma c. 59 ut operemur sex « opera misericordiæ de quibus Matth. XXV, simul cum de-« calogo : sex enim decies componunt sexaginta » (Gavantus, t. I, part. IV, tit. V, n. 2). Le dimanche de la Septuagésime est le soixante-dixième jour avant le samedi de la semaine de Pâques : « A numero dierum Ordo romanus Septuagesi-« mam definit quasi cursum septuaginta dierum usque ad « sabbatum in Albis, cujus Missa incipit *Eduxit Dominus* « *populum* » (Ibid n. 4). L'auteur compare alors avec Alcuin ces soixante-dix jours aux soixante-dix années de la captivité de Babylone. D'autres auteurs font le même rapprochement, et Durand de Mende envisage ce nombre sous cinq points de vue différents. « Secundum autem est, dit-il « (*Rationale* L. VI, c. XXIV), quod quinque sunt Septuage-« simæ. Prima est Septuagesima annorum Judaicæ capti-« vitatis, in qua fuerunt Judæi in Babylone septuaginta « annis... Secunda est septuaginta dierum, quæ incipit in hac « dominica, qua cantatur *Circumdederunt,* et terminatur in

« sabbato in albis, secundum alios in Pascha... Tertia est Sep-
« tuagesima peregrinationis nostræ, seu totum tempus hujus
« vitæ, quod septem dierum revolutione agitur. Quarta est
« Septuagesima hebdomadarum, quæ similiter incipit a *Cir-*
« *cumdederunt me*; sed terminatur in sabbato quo cantatur
« *Sitientes* (1). Quinta est Septuagesima ætatum, seu septem
« ætates quarum sex sunt morientium et septima quiescen-
« tium. »

3. Nous avons parlé, t. I, p. 432, des expositions du très-saint Sacrement qui ont lieu pendant les jours qui précèdent le Carême, et auxquelles on donne le nom de *Quarante-Heures*, dénomination qui ne convient point dans le sens propre et strict au *triduum* en usage. On nous adresse à ce sujet la consultation suivante. « En France, les prières des Quarante-
« Heures n'ont lieu généralement que pendant les trois jours
« qui précèdent le Carême. Mais quelle Messe faut-il chanter le
« second jour? M. Falise ne paraît pas exact lorsqu'il dit dans
« son *Cours de Liturgie pratique*, propre du temps, chap. II,
« § 3, n. 6 : Les deux autres jours, on peut chanter la Messe
« du Saint-Sacrement ou *pro pace*, pourvu que ce ne soit pas
« une fête de première ou de seconde classe, avec *Gloria* et
« *Credo*; et il s'appuie sur l'instruction de Clément XI. Lorsque,
« le second jour, on célèbre une fête double, est-il permis de
« célébrer une autre Messe que celle de la fête ? » Tout en rappelant que cette exposition est un *triduum* enrichi d'indulgences, et non les *prières des Quarante-Heures*, pour lesquelles des règles spéciales ont été tracées, nous ne voyons pas en quoi M. Falise peut être inexact en permettant, pendant cette exposition, une Messe votive solennelle dans les fêtes du rit double mineur ou majeur. On peut conclure, ce semble, du texte de l'Instruction et des commentaires de Gardellini, que cette exposition solennelle jouit des mêmes priviléges que celle

(1) On appelle samedi *Sitientes* le samedi de la quatrième semaine du Carême, dont l'introït commence par le mot *Sitientes*.

des Quarantes-Heures. Cette Messe votive peut donc être mise au nombre des Messes *pro re gravi, pro publica Ecclesiæ causa,* si l'ordinaire permet de la célébrer. On peut voir ce que nous avons dit à cet égard t. III, p. 343 et suivantes, et un décret du 12 septembre 1840, cité au même lieu p. 348, d'après lequel on peut appliquer le privilége à toutes les expositions, mais à celles-là seulement qui se font en forme de Quarante-Heures. Or, l'exposition dont il s'agit se fait en forme de Quarante-Heures, et c'est la plus solennelle après celle des prières des Quarante-Heures proprement dites, comme il a été dit t. I, p. 432. Quant au *Gloria* et au *Credo*, on doit le dire conformément aux règles données t. II, p. 348 et 352. On peut donc, le deuxième et le troisième jour, célébrer une Messe votive solennelle, soit du Saint-Sacrement, soit pour la paix, soit pour tout autre besoin, si l'on ne célèbre pas une fête du rit double de première ou de seconde classe. Le Dimanche de la Quinquagésisme étant un dimanche privilégié de seconde classe, est excepté par l'Instruction Clémentine, § 12.

§ 2. Du Carême.

1. *Notions préliminaires.* 1° Le mot *Carême* vient de *quadragesima,* qui lui même signifie *quarantaine.* Le premier dimanche du Carême est quelquefois intitulé *Quadragésime*, comme l'on intitule *Adventus* le premier dimanche de l'Avent dans la rubrique du Bréviaire : « Adventus Domini celebratur semper « die Dominico qui propinquior est festo S. Andreæ Apostoli.» Pour la même raison, on donne le nom de *Dimanche de la Passion* au cinquième dimanche de Carême, le premier des jours consacrés par l'Église à honorer la passion du divin Sauveur.

2°. Il faut distinguer le rit quadragésimal de l'observance quadragésimale : celle-ci commence le mercredi après la Quinquagésime, mais le rit quadragésimal, ou le Carême considéré sous le rapport purement liturgique, commence seulement aux Vêpres du samedi suivant. Jusqu'à ce jour, la Messe seule se

dit avec les rites spéciaux au saint temps du Carême : l'office du temps est celui des féries de l'année, et dans la division du Bréviaire en quatre parties, c'est le samedi à Vêpres ou, en d'autres termes, aux premières Vêpres du premier dimanche, que l'on passe de la partie d'hiver à celle du printemps : et c'est à partir de ce jour seulement que les Vêpres se disent avant le repas. Le rit quadragésimal se termine à la Messe du samedi saint, mais l'observance ne cesse pas avant le jour de la fête de Pâques. Ces différences sont faciles à expliquer. D'après l'ancienne tradition, le jeûne du Carême commençait seulement le premier dimanche, comme cela se pratique encore à Milan. Mais, comme on n'a jamais jeûné le dimanche, on ajoute quatre jours pour compléter le nombre de quarante. Cet usage est fort ancien et l'on ne peut assigner l'époque précise de son origine. Le rit quadragésimal se termine à la Messe du samedi saint, puisque cette Messe est celle de la nuit de Pâques. Nous devons traiter ici deux sortes de questions, les unes relatives au rit quadragésimal, les autres, à l'observance du jeûne.

II. *Rit quadragésimal.* Les règles relatives au rit quadragésimal sont suffisamment développées et expliquées dans les divers traités de liturgie pour qu'il soit inutile de les donner ici. Nous nous arrêtons seulement sur certaines questions au sujet desquelles on nous a demandé des éclaircissements. Elles se rapportent 1° à l'usage de la dalmatique et de la tunique pour le diacre et le sous-diacre; 2° à la rubrique qui prescrit de voiler les croix et les images pendant le temps de la Passion.

1. Nous ne pensons pas qu'il puisse jamais être permis au diacre et au sous-diacre de porter la dalmatique et la tunique aux jours prohibés dans la rubrique du Missel, part. I, tit. XIX, n. 6. La rubrique est trop positive pour qu'on puisse ne pas regarder comme abusif tout usage contraire. Aucune solennité extrinsèque ne peut également dispenser de cette règle, ni une fête patronale qui serait célébrée avec la Messe du dimanche suivant les règles données t. VI, p. 361, ni une exposition

du très-saint Sacrement, ni la première Messe d'un prêtre nouvellement ordonné, ni une première communion. Si ces exceptions étaient admissibles, elles seraient mentionnées dans la rubrique ; elles auraient également lieu, ce semble, à la Messe pontificale, et le contraire est positivement exprimé dans le Cérémonial des évêques en plusieurs endroits et spécialement l. II, c. XIII, n. 7. Dans les cathédrales et les églises principales, elles sont remplacées par des chasubles repliées à la partie antérieure. Le diacre et le sous-diacre doivent les quitter pour chanter l'épître et l'évangile : la raison de ce rit est que cet ornement n'est pas celui de leur ordre. Le diacre le reprend seulement après la communion, pour pouvoir plus facilement servir le prêtre ; mais aussi il remplace la chasuble pliée par la grande étole. On peut consulter sur cette question Gavantus t. I, part. IV, tit. I. L'auteur y donne d'intéressantes explications qu'il serait trop long de rapporter ici.

2. La rubrique prescrit de voiler les croix et les images avant les Vêpres du samedi, veille du dimanche de la Passion. La couleur de ces voiles n'est pas indiquée, mais d'après tous les auteurs sans exception, ils doivent être violets. Si l'on n'avait pas de voiles violets, pourrait-on se servir de voiles d'une autre couleur ? Sans doute, il serait préférable de couvrir les croix et les images avec des voiles d'une couleur différente, plutôt que de ne pas les couvrir du tout, et toute autre couleur devrait être employée avant la couleur blanche à laquelle l'Église attache une idée de joie et de solennité. La couleur rouge est aussi une couleur festivale et ne serait pas convenablement employée ; elle serait cependant plus convenable que la couleur blanche, puisqu'elle rappelle le mystère de la Croix. —Doit-on aussi couvrir les tableaux du Chemin de le Croix ? A Rome, ils restent découverts. De plus, comme le témoigne l'auteur du *Cérémonial des évêques expliqué*, on découvre les tableaux ou statues des saints, au jour de leur fête, avec la permission du cardinal-vicaire.

II. *Questions relatives à l'observance du Carême.* 1. La loi de l'Église touchant l'observance du carême a subi quelques variations. Jusqu'au treizième siècle, le jeûne, qui devait être gardé jusqu'après l'heure de none dans les jours de quatre-temps et de vigiles, ne pouvait être rompu qu'après l'heure des vêpres pendant le temps du carême. « In hoc quadragesimale « jejunium a cæteris differt jejuniorum diebus, dit le Microlo- « gue (*de Reb. eccles.* c. 39), quod in aliis post nonam, et in hoc « post vesperam refici debemus.» Le Vénérable Bède, parlant d'un évêque d' Angleterre, rapporte qu'il gardait le jeûne pendant tout le Carême jusqu'après vêpres, suivant l'usage : « Ad vesperam juxta morem protelatus jejunium » (l. III, c. XXI). Théodulphe écrivait au neuvième siècle : « Solent ple- « rique qui jejunare putant, mox ut signum audiunt ad no- « nam, manducare; qui nullatenus jejunare censendi sunt, « si ante manducaverint, quam vespertinum celebretur offi- « cium» (c. XXXVII). Saint Bernard (Serm. v. *de Quadrag.*), parlant des jeûnes qu'observent les religieux en dehors du Carême, dit : « Hactenus usque ad nonam jejunavimus soli; » parlant ensuite du carême, il ajoute : « Nunc usque ad vesperam je- « junabunt nobiscum simul universi ».

2. Cavalieri, d'où nous tirons les documents cités, rapporte ensuite les diverses modifications apportées aux treizième, quatorzième et quinzième siècles. L'auteur s'exprime comme il suit (Ibid. n. 3) : « Sæculo XIII ad nonam anticipata fuit co- « mestio et cum ea Missa Quadragesimæ, et vesperarum offi- « cium, Alexandro Alensi præcipue adjuvante, qui propterea « scripsit de præfata refectione : *Hora refectionis magis congrua « tempore jejunii est hora nona, quam usque ad vesperam*; et de « Missa : *Missa in Quadragesima, et diebus jejuniorum, hora « nona.* Sæculo XIV, ut tempus lucrifieret, hora nona antici- « pata est, Paludano potissimum auctore, et sæculo XV co- « mestio ad meridiem reducta fuit, et quemadmodum anticipa- « batur refectio, anticipatum est officium, et ut moris antiqui

« vestigium aliquod remaneret, et semper dici posset, quod « quadragesimale jejunium non solveretur nisi post vesperas, « inducta consuetudine solvendi jejunium circa meridiem, « invectus etiam extitit semperque retentus mos dicendi in « Quadragesima vesperas ante prandium, non vero in aliis « jejuniis extra Quadragesimam, quibus nec antiquitus vespe- « ræ præmittebantur; sed dicta nona cum Missa solvebatur « jejunium, unde et nunc in iisdem jejuniis ante meridiem « idipsum dumtaxat præstatur. »

3. Aujourd'hui, dans presque tous les diocèses de France, l'abstinence du Carême est levée le dimanche, le lundi, le mardi et le jeudi de chaque semaine jusqu'à la semaine sainte, et même dans certains diocèses jusqu'au mardi de cette semaine inclusivement. On fait aussi différentes concessions pour les mets dont on peut user à la collation, et les évêques les accordent avec un indult du Souverain-Pontife. Ils prescrivent en même temps des aumônes aux personnes qui usent des dispenses. Différentes questions nous ont été posées à cet égard et nous les discutons en terminant cet article. Le cas est le suivant : Un évêque, en vertu d'un indult apostolique, accorde la permission de manger de la viande et de préparer les aliments au gras certains jours du Carême. Après les deux articles contenant ces permissions s'en trouve un autre ainsi conçu : « Ceux qui useront des permissions énoncées dans les articles précédents, ou de l'une d'elles, seront tenus, à l'exception des pauvres, pour compenser le mérite de l'abstinence, de faire, selon leur dévotion, une aumône, qu'ils remettront à leur pasteur. » Sur l'interprétation et la pratique de cet article se présentent certains doutes.

1° Une aumône *quelconque,* même de la part d'une personne riche, suffit-elle pour accomplir l'obligation imposée?

La réponse semble devoir être affirmative, si l'on considère purement et simplement les termes du dispositif : *selon leur dévotion.* Le législateur use de son droit en commuant la loi, et peut le faire comme il le juge à propos. Cependant, il répu

gnerait d'admettre qu'une aumône minime de la part d'une personne riche pût être considérée comme suffisante. Telle n'est pas, évidemment, la loi dans l'intention du législateur, et donner un pareil sens à ces paroles : *selon leur dévotion*, serait, ce semble, contraire à la loi naturelle. Une matière légère ne pouvant être l'objet d'une obligation grave, le législateur a dû exiger une aumône assez considérable pour constituer une obligation de cette nature.

2° Cette aumône est-elle gravement obligatoire ?

Il semble que oui, pour les raisons données ci-dessus, et celui qui ne pourrait pas donner une aumône assez forte pour être matière grave relativement à ses facultés serait dispensé totalement, les pauvres n'étant point tenus à la loi de l'aumône. Il ne serait cependant pas impossible que, dans certains cas particuliers, l'omission de cette aumône fût un péché véniel. Pour éclaircir ce dernier point, il faudrait pouvoir traiter ces cas en particulier.

3° Les personnes dispensées de l'abstinence par l'impossibilité de se procurer des aliments maigres ou par la maladie sont-elle tenues à cette aumône ?

Elles n'y sont point tenues. En effet, pour être tenu à la compensation d'une loi, il faut être atteint par la loi ; or la loi cesse d'exister pour les personnes dont il s'agit, et les paroles du dispositif : *pour compenser le mérite* de l'abstinence, ne font pas difficulté : l'œuvre seule et non le mérite tombant sous le précepte.

4° L'abstinence étant une œuvre personnelle, l'aumône donnée par un chef de famille pour les personnes placées sous sa dépendance, décharge-t-elle celles-ci de toute obligation ?

Il ne paraît pas que ces personnes puissent être déchargées de toute obligation par l'aumône du chef de famille. Celui-ci ne peut pas faire abstinence pour ses enfants : il ne peut pas, conséquemment, offrir pour eux une compensation. Pour ceux-ci, ils doivent, s'ils le peuvent, faire une aumône de leur argent, qu'il leur soit, ou non, donné à cette fin. P. R.

A PROPOS

D'UN NOUVEL ESSAI DE PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE.

La S. Congrégation de l'Index a prohibé, le 15 décembre dernier, trois ouvrages publiés en langue allemande :

1° *Introductio in philosophiam*, a D. Frohschammer, 1858.

2° *De Libertate scientiæ*, eodem auctore, 1861.

3° *Athenæum, scriptum periodicum de philosophia.* fasc. I. 1862.

M. le docteur Frohschammer, prêtre et professeur à l'Université de Munich, peu satisfait de l'ancienne philosophie, qui se permettait de soumettre la science à l'autorité et la raison à la foi, a voulu nous donner une philosophie vraiment chrétienne, dégagée de toute servitude et libre de tout préjugé du moyen-âge. A cette fin, il s'attache principalement à nous éclairer sur les rapports de la raison et de la foi, aussi bien que sur les droits de l'Église en fait d'enseignement, et sur les devoirs des professeurs et des écrivains.

Or, ne sait-on pas ce qu'enseignent les docteurs catholiques à cet égard ? Ils disent que la raison humaine peut connaître et démontrer les vérités de l'ordre naturel, mais qu'il est beaucoup d'autres vérités que nous ne connaissons que par la révélation divine : vérités qui dépassent nos moyens naturels de connaître, qui ne peuvent être déduites par le raisonnement de principes déjà connus, et que nous ne percevons que par des concepts impropres et analogues. Ils en concluent d'un accord unanime que ces mystères constituent l'objet, non de la philosophie, mais de la théologie, et que la raison, ayant une fois démontré l'existence de la Révélation et le droit de l'Église d'en être l'infaillible interprète, doit obtempérer aux jugements de l'Église, de manière à ne jamais soutenir ce qu'elle rejette,

et à défendre avec amour ce qui s'accorde avec son enseignement.

M. Frohschammer semble peu disposé à souscrire à ces principes et il enseigne tout au long :

1° Que la vraie philosophie a pour objet propre, non-seulement les vérités de la religion naturelle, mais tous les dogmes du christianisme.

2° Que la force progressive de la philosophie est telle que nous pouvons espérer comprendre un jour et démontrer les mystères révélés, tout aussi facilement que nous comprenons les vérités métaphysiques.

3° Que la vraie philosophie n'est point la servante de la théologie, dont elle dépend aussi peu que de toute autre science.

4° Que la philosophie ne doit point se régler dans la recherche de la vérité sur la révélation divine, mais juger de toutes choses d'après les principes du vrai qui lui sont innés.

5° Qu'il appartient à la philosophie, non-seulement de démontrer les préambules de la foi et les motifs de crédibilité, mais encore de juger si les points de doctrine proposés comme vrais et comme certains par la théologie sont tels en réalité.

6° Que la vieille distinction des théologiens entre connaissances naturelles et connaissances surnaturelles n'est plus de saison.

7° Que l'infaillibilité du Pape, enseignée par la plupart des théologiens, n'est fondée ni sur des faits ni sur des raisons.

8° Qu'il n'est ni du ressort de la théologie, ni de la compétance de l'Église, de définir si tel dogme révélé est au dessus de la raison, mais qu'il appartient à la seule philosophie de prononcer en pareille matière.

9° Que l'Église ne peut rien définir, ni rien prescrire touchant la méthode et les principes de la philosophie.

10° Que la méthode philosophique de saint Thomas et des scolastiques conduit au naturalisme et au rationalisme.

11° Que la philosophie a le droit naturel d'enseigner et de défendre librement tout ce qu'elle découvre par ses propres

forces, alors même que ses découvertes seraient contraires aux enseignements de la foi.

12° Qu'il ne convient pas et que c'est un tort de soumettre les ouvrages scientifiques avant leur publication à la censure ecclésiastique.

13° Que la Congrégation de l'Index ne se conforme plus, dans les jugements qu'elle porte sur les livres, aux lois qui lui ont été tracées, mais qu'elle agit d'une manière tout à fait arbitraire.

On voit que tout cela n'est ni orthodoxe, ni philosophique. Au reste, M. le docteur Frohschammer avait déjà fait ses preuves, en écrivant il y a dix ans un livre sur l'origine de l'âme humaine, où il établit de semblables principes. Ce livre fut mis à l'Index après qu'on eut pris des ménagements auxquels l'auteur n'a rien paru comprendre. Aujourd'hui, M. Frohschammer insulte ses juges et soutient les mêmes erreurs que l'Église avait déjà flétries. Malheureusement, il n'est pas seul de son avis, et nous croyons savoir que plusieurs de ses confrères dans l'enseignement et dans le sacerdoce, sont disposés comme lui à sacrifier la certitude des doctrines révélées à la certitude philosophique, et à mettre la raison au dessus des enseignements de la foi et de l'Église.

Bref, M. Frohschammer prétend mesurer les choses de Dieu à la grandeur de la raison humaine, et ce qui surprend davantage, c'est qu'il donne à ce procédé étrange le nom de *philosophie chrétienne*.

Sans doute à une époque de progrès comme la nôtre, où l'on croit tout expliquer par la voie naturelle, où la réponse aux plus grands problèmes de la vie intellectuelle et sociale sort souvent d'un alambic, ou repose au fond d'une cornue, on conçoit que la science naturaliste devienne superbe et osée. Mais devait-on s'attendre à rencontrer sous la plume d'un philosophe chrétien, prêtre et professeur d'une université catholique, l'exposé systématique et réfléchi d'une doctrine subversive à la fois du christianisme et de la philosophie ?

Une telle tendance est assurément pleine de périls. Car prêcher l'indépendance absolue de la raison, fut à toutes les époques du monde une chose dangereuse. Les moyens que l'on prend et les chemins que l'on indique peuvent être divers, mais tôt ou tard ils conduiront tous au même abîme. L'expérience est faite. La philosophie de Kant ne disait-elle pas que c'est à peine si nous connaissons quoi que ce soit avec certitude en dehors des sens? Et ne vit-on pas surgir aussitôt ce rationalisme vulgaire, qui n'a que du mépris pour les plus augustes mystères de notre foi ou qui les fait passer pour des mythes, mis au service du déisme et de la religion naturelle? Ce rationalisme ne tarda pas à être suivi d'un autre plus séduisant et plus spécieux encore, celui de Schelling et de Hegel, qui prétendirent créer la science, la science absolue et complète par la simple intuition de l'Être suprême ou la connaissance absolue de toutes choses.

La doctrine de M. Frohschammer comme celle de Günther elle-même, repose absolument sur le même principe. C'est toujours la raison revêtue de lumière et de vérité qui vient démontrer les dogmes de notre foi et nos mystères. C'est toujours elle qui amène triomphalement le progrès de la science universelle, absolue, et qui tend une main amie à la théologie, en se glorifiant de connaître comme elle les enseignements les plus élevés de notre foi.

Voilà, en peu de mots, une faible esquisse de la philosophie chrétienne, telle que l'entend M. le docteur Frohschammer. Ce n'est donc pas sans raison que le cœur vigilant du Pasteur suprême s'en est ému, et s'est empressé de signaler au monde ces pâturages dangereux. Le décret de l'Index avait été précédé d'un bref plein de douceur et de sévérité, adressé à Mgr l'archevêque de Munich. Pie IX y rejette, avec l'autorité de la parole apostolique, ces doctrines coupables et subversives qui tendent à altérer notre symbole et à corrompre la pureté de notre foi.

P.-P. Armand.

DE LA GRANDE AUMONERIE

EN FRANCE.

Bref de Pie IX, *déterminant à qui passe la juridiction du grand aumônier, après son décès et en attendant qu'il lui ait été donné un successeur.*

Nous ne pensons pas que ce Bref ait encore été rendu public. Après en avoir donné le texte, nous y joindrons quelques aperçus, tant sur l'institution des grands aumôniers en général, que sur l'organisation actuelle de la grande aumônerie, rétablie en France en 1857.

« Pius Papa IX. — Ad futuram rei memoriam. — Nostris apostolicis litteris die 31 martii 1857 datis, vota carissimi in Chisto filii nostri Napoleonis III Francorum Imperatoris secundantes, in Galliarum imperio Supremum Eleemosynarium sive Majorem Capellanum constituimus; eidemque onera, jura, privilegia, facultates, indulta opportune tribuimus atque concessimus.

« Modo autem idem Imperator, per suum apud Nos et Apostolicam Sedem oratorem, petit ut alterum sufficere velimus, qui præfati muneris partes expleat cum per obitum Antistitis Eleemosynarii illud vacare contingat.

« Nos igitur auctoritate Nostra Apostolica harum litterarum vi concedimus atque decernimus, ut cum per obitum munus Capellani Majoris sive Supremi Eleemosynarii in Galliarum imperio vacet, alter Episcopus, juxta prædictas litteras Nostras

eidem Eleemosynario Antistiti adjutor ad sacras functiones (in quibus peragendis episcopalis character omnino requiritur) datus, hujus muneris vices expleat; ac proinde ipsi adjutori Episcopo omnia et singula (in prædicto tantum casu, et donec memoratum munus vacet) deferimus jura, privilegia, indulta, quibus per easdem litteras Nostras Supremum Eleemosynarium auximus et cumulavimus.

« Hæc volumus atque indulgemus, servatis conditionibus omnibus ac singulis, in præfatis litteris, quarum initium *Quæ Supremi* adjectis, ac in contrarium facientibus, etiam speciali atque individua mentione ac derogatione dignis, non obstantibus quibuscumque.

« Datum Romæ apud sanctum Petrum, sub Annulo Piscatoris, die IX Augusti MDCCCLIX, Pontificatus Nostri XIV. »

Sous le nom de *grand aumônier*, (en latin *supremus eleemosynarius* ou *major capellanus*) on désigne le prélat qui a la juridiction épiscopale sur certaines églises ou chapelles impériales ou royales, sur le clergé attaché à ces églises, et sur les personnes qui habitent les palais ou maisons appartenant à la famille impériale ou royale. Ces grands aumôniers rentrent par conséquent dans la catégorie des prélats qu'on appelle *nullius*, c'est-à-dire, qui relèvent immédiatement du Pape, et ne sont sous la juridiction d'aucun autre évêque.

L'usage a depuis longtemps prévalu de conférer au grand aumônier le caractère épiscopal. On le consacre avec le titre d'évêque *in partibus*, à moins qu'il ne doive être en même temps évêque d'un diocèse. Benoît XIV mentionne cet usage comme ayant passé en quelque sorte en loi : « Dignitatem « episcopalem cum munere Supremi Eleemosynarii seu Ca- « pellani Majoris Regalis sacelli jungi oportere, testatur Pe- « trus Galandius, in vita Petri Castellani Galliarum Magni « Eleemosynarii, his verbis : *Aulæ totius regiæ unicus Epi- « scopus est : quocumque in loco per totum regnum rex versetur,* « *ab eo sacramenta petere solet.* » (Bulle *Cum a Nobis,* août 1747,

Bullaire de Benoît XIV, tome II, n° 36). La bulle que nous venons de citer concernait un grand aumônier nommé par le roi de Sardaigne. Ce prélat était déjà cardinal-diacre, et l'on mettait en doute s'il pouvait être sacré évêque *in partibus*. Benoît XIV donne une décision affirmative.

I. Au sujet des grands aumôniers en général, les canonistes agitent les questions suivantes, qu'on trouvera discutées plus au long dans mon traité *de Episcopo* (tome I, p. 524 et suiv.).

1° Quelle est la règle pour bien discerner jusqu'où s'étend la juridiction d'un grand aumônier? — La meilleure règle à cet égard, c'est la teneur même des bulles qui instituent cette dignité, confèrent la juridiction et en assignent l'objet. Avant que la charge de grand aumônier soit établie, les personnes composant la famille régnante ou attachées à son service se trouvent de droit commun, comme toutes les autres, sous la juridiction de l'évêque du lieu. Pour qu'elles en soient exemptes et passent sous la juridiction du grand aumônier, il faut que le Souverain-Pontife s'en explique et le détermine ainsi. On peut donc poser en règle générale que le grand aumônier n'a que la juridiction exprimée dans les bulles. Dans le doute si telle ou telle faculté se trouve comprise dans ses attributions, au préjudice de l'ordinaire, il faudrait conclure en faveur de ce dernier. Car la juridiction de l'évêque du lieu a pour elle la possession. Pour qu'elle soit dépossédée, il faut prouver le fait de l'exemption survenue. Néanmoins, ne peut-il pas arriver que dans un pays les grands aumôniers acquièrent quelque augmentation de pouvoir juridictionnel au préjudice des ordinaires, par voie de longue coutume ou de prescription? Ce point de droit a été agité en général pour les prélats *nullius*, et la controverse a longtemps été vive entre les docteurs. Pour bien saisir la vraie solution, il faut distinguer deux espèces de prélats *nullius* : ceux de la première classe, c'est-à-dire, ceux qui ont la juridiction épiscopale avec un *territoire séparé*; et

ceux de la seconde classe, qui ont aussi la juridiction épiscopale sur certains lieux et sur les habitants de ces lieux, mais sans *territoire séparé*. En d'autres termes, lorsque le Souverain-Pontife confère à un prélat, autre que l'évêque du lieu, la juridiction épiscopale sur une partie territoriale du diocèse, ou bien il distrait ce territoire du diocèse dont il faisait partie et le déclare ainsi *séparé*, ou bien il le laisse incorporé au diocèse. De là les deux espèces de prélats *nullius* : ceux qui ont un territoire séparé, et ceux qui n'en ont pas.

S'il s'agit de la juridiction épiscopale *sans territoire séparé*, il est certain qu'on peut l'acquérir, au préjudice de l'ordinaire du lieu, par une prescription de quarante ans, avec un titre coloré. Mais une prescription moindre ne suffirait pas. (Voir mon traité *de Episcopo*, tome I, p. 541.)

En est-il de même de la juridiction épiscopale *avec territoire séparé?* La question fut vivement controversée jusqu'au pontificat de Clément XI. « Famigerata est quæstio, dit le Cardinal Petra, an et quomodo qualitas propria *nullius*, supremæ speciei, scilicet cum vero separato territorio, præscriptione acquiri valeat. » (Tom. V, ad Constitutionem 4 Callixti III, sect. 3, n. 1.) Une congrégation particulière de cardinaux, chargée d'examiner la difficulté, décida que, pour acquérir la juridiction épiscopale avec territoire séparé, il fallait un privilége du Pape, ou bien une coutume *immémoriale* dûment prouvée ; ce qui fut confirmé par Clément XI. Voici les termes de ce décret :

« In Congregatione particulari a Sanctissimo Domino nostro die 3 augusti 1718 specialiter deputata... ; ut in ea videlicet examinaretur an ad tramites sacrorum canonum, sacrique præsertim Concilii Tridentini, possit inferior prælatus territorium separatum et jurisdictionem ordinariam et quasi episcopalem in clerum et populum, cum ipsius Episcopi exclusione, in aliquo speciali loco acquirere *per quadragenariam præscriptionem una cum titulo colorato:* prædicti Eminentissimi

Domini et Reverendi Patres, particularem Congregationem constituentes, insimul congregati..., die 3 januarii hujus anni 1721, post maturum et diligentissimum materiæ examen, unanimiter responderunt : *Non posse ;* sed pro acquisitione territorii separati prædictæque jurisdictionis omnino requiri, aut clarum et undequaque subsistens Apostolicum privilegium, aut consuetudinem immemorabilem cum suis omnibus requisitis rite probatam, per quam Apostolicum privilegium de jure præsumi valeat... Factaque per me prædictorum omnium sanctissimo Domino nostro relatione, die 14 januarii hoc anno 1721, Sanctitas Sua approbare dignata est, et præsens decretum publicari mandavit. » Cette pièce est relatée par le cardinal Petra (t. v, ad Constitutionem 4 Callixti III, sect. 3, in fine).

2. Une autre question relative aux grands aumôniers en général, concerne le cas où la famille régnante vient à changer. Les pouvoirs accordés par le Saint-Siége au grand aumônier d'une famille régnante et à ses successeurs, expirent-ils lorsqu'une nouvelle famille régnante prend la place de la première? Il suffira d'indiquer ici cette question délicate. Elle est discutée dans mon traité *de Episcopo* (tome I, p. 526).

3. Les grands aumôniers ne sont pas révocables au gré des familles régnantes. Leur charge étant instituée par le Saint-Siége à l'instar de celles des évêques, pasteurs ordinaires des diocèses, ne saurait être considérée comme révocable *ad nutum*. Pour que le prince pût changer son grand aumônier et lui en substituer un autre, il devrait obtenir, ou la destitution canonique, ou la cession volontaire du prélat. Nous ne développerons pas davantage les notions générales sur les grands aumôniers. Nous ajouterons seulement quelques remarques sur l'organisation actuelle de la grande aumônerie en France.

II. Le Bref de Pie IX *Quæ Supremi,* du 31 mars 1857, qui rétablit cette charge, et le Bref *Consueverunt,* de la même date,

portant institution du chapitre de Saint-Denis et de la dignité de primicier dans ce chapitre, ont été publiés dans le *Bulletin des lois*. L'*Ami de la Religion* en a reproduit le texte dans ses numéros du 8 et du 17 septembre 1857. Voici un aperçu des principales dispositions de ces deux actes du Saint-Siége :

1. La dignité de *primicier* du chapitre de Saint-Denis est annexée pour toujours à la charge de grand aumônier. *Dignitatem Primicerii perpetuo obtinebit Supremus Galliarum imperii Eleemosynarius pro tempore existens* (Bref *Consueverunt*). Le même prélat doit donc être à la fois grand aumônier et primicier.

2. La grande aumônerie n'est annexée à aucun des siéges épiscopaux de l'empire. Rien n'empêche qu'un des évêques de France, tout en gardant son diocèse, soit en même temps grand aumônier. Mais la grande aumônerie pourrait aussi être séparée de tout autre siége épiscopal. Dans ce dernier cas, le Saint-Siége conférerait un titre d'évêque *in partibus*. Si le grand aumônier est en même temps l'évêque d'un diocèse, il est tenu d'y résider.

3. Le choix du grand aumônier appartient à l'Empereur; mais il doit le choisir parmi les archevêques ou les évêques de France : *Inter Archiepiscopos et Episcopos ipsius imperii a Serenissimo Imperatore deligendus.*

4. Le grand aumônier doit avoir un coadjuteur, revêtu lui-même du caractère épiscopal : il doit avoir en outre un vicaire-général, un secrétaire et un pro-secrétaire. Le vicaire-général doit être prêtre.

5. Le clergé attaché à la chapelle des Tuileries ne doit pas excéder 12 prêtres chapelains, et 8 autres clercs.

6. Le grand aumônier est complètement exempt de la juridiction des ordinaires.

7. Il a juridiction épiscopale sur les chapelains et tous autres employés à la chapelle impériale ; sur la famille impériale et toutes les personnes attachées à son service, et cela quelque

part que l'Empereur réside ou tienne sa cour; enfin sur toutes les personnes qui habitent les Tuileries, le château de Versailles, ou ceux de Saint-Cloud, de Fontainebleau, de Compiègne, de Rambouillet, de Pau, de Biarritz et de Strasbourg.

9. C'est au grand aumônier qu'il appartient de régler l'office divin dans la chapelle impériale, et d'instituer, pour les habitants des châteaux indiqués, des prêtres chargés d'y remplir l'office de curés. C'est de lui que dépendent, pour l'ordination et les lettres dimissoriales, ceux qui, faisant partie du personnel soumis à sa juridiction, voudraient recevoir les saints Ordres. En ce qui concerne le baptême, la confirmation, le mariage, l'approbation des confesseurs, il est l'ordinaire relativement aux personnes soumises à sa juridiction.

9. Quant aux aumôniers des troupes, ils sont soumis à la juridiction des ordinaires des lieux, tant qu'ils séjournent en France. Lorsqu'ils sont en campagne avec les troupes hors du territoire français, le grand aumônier leur confère les pouvoirs. Il faut excepter de cette dernière disposition le cas où les troupes françaises se trouveraient sur le territoire des États pontificaux.

10. Le chapitre de Saint-Denis se compose de chanoines évêques et de chanoines prêtres. Il n'y a qu'une dignité, le primicier. La nomination des chanoines et le droit de patronage sur l'Église de Saint-Denis, appartiennent à l'Empereur. L'institution du primicier et de chacun des chanoines-évêques se fait par une bulle du Souverain-Pontife. Les chanoines prêtres sont institués par le primicier, au nom du Pape.

11. L'Église de Saint-Denis, ainsi que le primicier, les chanoines et les personnes attachées au service de ladite Église ou du chapitre, sont exempts de la juridiction de l'ordinaire. Il en est de même de l'hospice des Quinze-Vingt, et des établissements de la légion d'honneur situés à Écouen et à Saint-Germain-en-Laye, et des personnes qui les habitent. Pour

toutes ces personnes et ces établissements, la juridiction ordinaire et le droit de visite pastorale appartiennent au primicier. La clause qui réserve expressément ce droit de visite se trouve seulement dans le Bref *Consueverunt*, relatif au primicier. Mais le Bref relatif à la grande aumônerie ne renferme pas la clause analogue à l'égard des lieux et des personnes soumis à la juridiction du grand aumônier. Cette omission donnera peut-être lieu dans la pratique à une difficulté, qu'on peut voir exposée dans mon traité *de Episcopo* (tome I, page 531).

12. Le même prélat devant être à la fois grand aumônier et primicier, les deux juridictions se trouvent réunies dans sa personne tant qu'il est vivant. Mais à sa mort, et jusqu'à ce qu'il lui ait été donné un successeur, ces deux juridictions se séparent. Celle du primicier passe au chapitre. Cela résulte du droit commun. En outre, le Bref *Consueverunt* porte expressément que le chapitre de Saint-Denis devra, dans les premiers huit jours de la vacance, élire un vicaire capitulaire, et que la juridiction appartiendra à ce vicaire capitulaire, jusqu'à la prise de possession du nouveau primicier. Il n'en est pas ainsi de la juridiction propre du grand aumônier. Comme tel, le grand aumônier n'a pas de chapitre. Pour les diocèses érigés provisoirement sans chapitre cathédral, (comme sont actuellement ceux des colonies françaises, comme sont aussi les vicariats apostoliques), le Saint-Siége pourvoit à la difficulté en déterminant dans les bulles d'érection à qui passera la juridiction pendant la vacance. D'ordinaire, les bulles attribuent cette juridiction au vicaire-général de l'évêque défunt. Mais le Bref *Quæ Supremi*, qui institue la grande aumônerie, n'avait rien statué à cet égard. C'était une lacune. S'il n'y avait pas été pourvu, aucun prélat en France n'aurait eu après la mort du grand aumônier, la juridiction sur la famille impériale, sur les lieux et le personnel soumis au pouvoir juridictionnel de la grande aumônerie. C'est pour

obvier à cet inconvénient qu'a été donné le Bref *Nostris Apostolicis*, que nous publions, et qui est postérieur de plus de deux ans à celui qui avait établi la grande aumônerie. Il attribue la juridiction, pendant la vacance, au prélat donné comme coadjuteur au grand aumônier pour le remplacer, en cas d'empêchement, dans les fonctions qui requièrent le caractère épiscopal. Ainsi, durant la vacance, la juridiction propre du primicier passe immédiatement au chapitre de Saint-Denis, puis au vicaire capitulaire aussitôt qu'il a été élu; et la juridiction propre du grand aumônier appartient au prélat qui lui a été donné précédemment comme coadjuteur pour les fonctions épiscopales.

D. Bouix.

JURISPRUDENCE CANONIQUE.

Irrégularité ex defectu. *Dispense demandée à la Sacrée Congrégation du Concile.*

Joseph G., clerc du diocèse de Cephalu, a perdu presque en entier le pouce de la main gauche. Il demande à être dispensé de l'irrégularité *ex defectu*, et sa demande est appuyée par l'évêque qui atteste que sa promotion sera utile, qu'il n'y a aucun péril d'irrévérence ou de scandale, qu'enfin le suppliant peut s'acquitter convenablement des cérémonies de la Messe, comme il résulte d'une expérience faite devant lui. G. d'ailleurs a du tâlent, de la vertu et un vif désir d'entrer dans l'état ecclésiastique.

La cause a été proposée *per summaria precum*. L'extrait suivant du *folium* fera connaître les antécédents en pareille matière.

« Irregularem sane dicunt sacri Canones eum qui corpore vitiatus nec secure propter debilitatem, nec sine scandalo prop-

ter deformitatem celebrare posset, juxta text. *in Can. Illiteratus* Dist. 36 et in *Cap. Presbyterum* 1 *de Cler. ægrot.*, et in toto titulo Decretalium *de corpor. vitiat. ordin. vel non.* Et in præsenti casu irregularitatem adesse patet ex *Cadurcen.* 14 *januarii* 1663, in qua S. hæc Congregatio irregularem dixit sacerdotem pollice in sinistra manu carentem, quemadmodum irregularem pariter judicavit alium Sacerdotem, cui digitus pollex in manu dextera abscissus fuerat in *Novomien.* 11 *septembris* 1726.

« Etsi in præsenti casu agatur de clerico promovendo in quo major dispensandi ratio merito requiritur quam si res esset de jam promoto, non desunt tamen exempla hujusmodi dispensationum cum clericis promovendis præsertim ubi ex una parte defectus non adeo gravis esset ut sacris peragendis impedimentum præberet et admirationem in populo suscitaret, et ex altera concurrerent boni mores oratoris cum proprii Episcopi commendatione et spes utilitatis Ecclesiæ ex clerici oratoris promotione obventuræ.

« Denegata profecto fuit ab hac S. Congregatione dispensatio his ultimis annis in *Pampilonen.* 22 *novembris* 1856 et in *Patavina* 27 *aprilis* 1861 per summaria precum propositis; duriores tamen aderant circumstantiæ quam in specie de qua nunc agitur; in *Pampilonensi* siquidem sinistra manus oratoris velut massa informis erat obtruncata digitis; et in *Patavina* dextera manus duos tantum digitos, pollicem scilicet et indicem liberos habebat, et peracto experimento clericus in plurimis Missæ rubricis exequendis omnino deficiebat. Multo plures præterea afferri possunt H. S. O. faventes precibus responsiones; uti præ aliis ex *Cameracen.* 20 *januarii* 1821 in qua dispensatio concessa fuit clerico, qui anteriori parte pollicis sinistræ manus orbatus, dispensationem rogabat, ut promoveri posset ad sacros Ordines, et Missam cum *digitali aureo vel argenteo* celebrare valeret. Item ex *Comen.* 21 *februarii* 1824 inter supplices libellos relata, ubi agebatur de eo qui prima

phalange indicis lævæ manus carebat; nec non ex *Januen.* 6 *augusti* 1825, et *Apuana* 27 *septembris* 1860, pariter per summaria precum propositis, in quarum prima clericus integro sinistræ manus indice orbatus erat, et in altera orator ob digitorum medii, annularis et minimi adustionem, difficillime plures sacrificii cæremonias perficere valebat...

« Quibus expositis ab Eminentiis Vestris judicandum erit, (si forte dispensationem oratori concedendam censuerint) utrum expediat aliquam adjicere ex clausulis ac cautelis in similibus casibus apponi solitis ; ex. gr. adsistentiam alterius sacerdotis, vel Missæ celebrationem hora minus frequentata, aut cum digitali aureo vel argenteo inaurato ita inhærente, ut periculum omne arceatur quod in sacro peragendo cadere possit, eodemque reverenter in capsula custodiendo, prout in superius allata *Cameracen.* 20 *Januarii* 1821, ab hac Sac. Congregatione mandatum fuit. »

La S. Congrégation n'a pas cru devoir s'arrêter à la demande ainsi appuyée. Elle l'a renvoyée avec la formule : *Lectum.* — *In Cephaluden.* Die 10 maii 1862.

CHRONIQUE.

1. Nous n'avons pas voulu nous faire l'écho de certains bruits qui circulaient depuis plusieurs mois au sujet d'un Manuel de philosophie répandu dans beaucoup de séminaires de France, celui de M. l'abbé Branchereau. Mais plusieurs journaux et revues ont, dans l'intervalle, rompu le silence. Il paraît aujourd'hui bien avéré que ce livre était menacé d'une condamnation, et qu'il n'y a échappé que parce que l'auteur a promis de retirer du commerce tous les exemplaires. Ces actes de prompte soumission à l'autorité du Chef suprême de l'Église ou de ses délégués sont un des signes les plus consolants de notre époque. Le temps n'est pas bien éloigné encore où l'on se souciait assez peu des sentences de l'Index. Le *Catholique* de Mayence fait précisément la même remarque pour l'Allemagne, dans son n° de janvier.

2. Les questions philosophiques à l'ordre du jour ont provoqué plusieurs écrits au nombre desquels nous citerons : *Lettres au P. Dechamps, et pièces relatives à la question du Traditionalisme ; 2e éd. augmentée des documents les plus récents publiés sur la même matière, et d'une étude approfondie de l'Ontologisme*, par M. l'abbé PELTIER. Paris, Repos. 8° 288 p. — *Du Principe vital et d'une Réponse de Pie IX*, par M. l'abbé THIBAUDIER. Paris et Lyon, Girard et Josserand. 8° 104 p. — *Du Principe vital et de l'Ame pensante, ou Examen des diverses doctrines médicales et psychologiques sur les rapports de l'âme et de la vie*, par M. F. BOUILLIER, Paris, Baillière. 8° XIV-431 p. L'auteur de ce dernier ouvrage a traité la question d'une manière approfondie, et bien que son point de vue ne soit pas précisément le nôtre, nous nous trouvons ici tout-à-fait d'accord avec lui, du moins pour les résultats.

3. Le beau travail de DŒLLINGER, l'*Eglise au temps de sa fondation*, vient d'être traduit par la plume exercée de M. l'abbé BAYLE, et se trouve actuellement sous presse à Tournai, chez Casterman. Il formera un très-fort volume grand in-12. Nous ne rappellerons pas ici ce que nous avons dit dans le temps de l'original allemand. C'est un livre que tous les théologiens doivent lire, car les questions qu'il traite ont un immense intérêt, et l'illustre historien les aborde avec cette supériorité de talent et de vues qui lui est propre. M. BAYLE a déjà traduit l'ouvrage du même auteur qui a fait tant de bruit et qui a été apprécié si diversement l'année dernière, mais il en a exclus la partie politique. Ce volume (l'*Eglise et les églises*, in-12 XXXIV-396 p. Paris, Lethielleux ; Tournai, Casterman, 2 fr. 50) est un tableau saisissant du désordre dans lequel sont tombées toutes les sectes par suite de leur séparation d'avec le principe de l'unité et de la vie dans l'Eglise, c'est-à-dire la Papauté.

4. L'Allemagne, en même temps qu'elle enrichit tous les jours sa littérature théologique, réimprime les œuvres importantes du passé. En fait de publications originales, citons l'*Histoire des conciles* de Hefele, qui

vient de s'augmenter d'un nouveau tome. (*Conciliengeschichte*. Freiburg, Herder, 1862. 5 Bd. 1 Abth. 8° 512 p. 1 thlr. 20 ngr.). Citons encore la *Dogmatique* de Kuhn qui, bien qu'en voie de publication depuis de longues années (1 Bd. 1. Abth. 1846, 2 Abth. 1849), ne se compose encore que de trois parties. (1 Bd. 1 Abth. *Einleitung*, 2 Aufl. 1859 ; 2 Abth. *Die allgemeine Gotteslehre*, 2 Aufl. 1862. 2 Bd. *Die Trinitætslehre*, 1857. Tubingen, Laup.) Il est bien à désirer que le savant professeur puisse mener à bonne fin sa vaste entreprise. Nous aurons alors sur l'ensemble de la dogmatique un travail très-complet, et répondant aux conditions les plus rigoureuses de la méthode scientifique.

5. Le commentaire de Maldonat, sur les évangiles, revu par Mgr Martin, arrive à sa troisième édition. (2 vol. gr. 8° dont un a paru. Mayence, Kirchheim, 1862.) Estius, sur saint Paul, est également publié dans le même format, chez le même éditeur. On sait qu'il n'y a rien, dans notre littérature exégétique, que l'on puisse comparer à ces deux ouvrages. Aujourd'hui encore, ils peuvent être lus et consultés avec le plus grand fruit. Nous signalerons aussi, dans un autre genre : *Theologiæ græcorum Patrum vindicatæ circa universam materiam gratiæ lib. tres*, d'Isaac Habert, œuvre d'érudition théologique réimprimée d'une manière élégante par la maison Stahel, de Wurzbourg (8°, X-512 p. 2 thlr. 12 ngr.).

6. *Rome vengée, ou la Vérité sur les personnes et les choses*, par B. Gassiat. (Paris, Douniol et bureau du journal *l'Église*, rue du Bac, 57.) Ce nouveau livre sur Rome, après bien d'autres, sera étudié avec intérêt. Conçu dans un esprit *catholique*, il donne des notions précises sur les principaux personnages romains, fait connaître la physionomie du peuple et explique au point de vue chrétien une foule d'usages souvent mal interprétés par les étrangers. Des reproches adressés au clergé surtout, sur sa science et ses mœurs, tombent ici devant des faits incontestables. Tout est d'ailleurs hautement pensé et écrit avec vigueur.

7. *La Vie et les Œuvres de Marie Lataste*, religieuse du Sacré-Cœur, publiées par M. l'abbé Pascal Darbins. 3 vol. in-8°, Paris, Bray. Nous rendrons prochainement compte de cet ouvrage, que nous nous contentons maintenant de signaler à l'attention de nos lecteurs.

E. Hautcœur.

Nous reproduisons la lettre suivante adressée à Monsieur le Directeur des *Archives théologiques*.

Monsieur le Directeur,

Vous avez cru pouvoir insérer dans les *Archives théologiques* un article signé Edm. de l'Hervilliers, relatif à un compte-rendu du premier volume de l'*Histoire générale de l'Église*, publié par moi dans la *Revue des Sciences ecclésiastiques*. J'espère que vous voudrez bien accueillir quelques observations que cet article m'oblige à vous présenter.

Si l'auteur s'était placé sur le terrain de la discussion scientifique, je n'éprouverais nullement le besoin d'entrer en lice avec lui : je m'en rapporterais à la décision des hommes tant soit peu versés dans les questions d'exégèse. S'il s'était borné à essayer l'arme du ridicule, je

l'aurais laissé donner au public le spectacle de ses évolutions, et peut-être m'y serais-je amusé tout le premier. Mais quand il se livre contre ma personne et mon caractère à des insinuations aussi odieuses que dénuées de fondement, je me vois obligé de protester. Toutefois, plus généreux que celui qui s'est constitué si gratuitement mon adversaire, je suis loin de suspecter sa bonne foi et sa sincérité, et j'aime à croire qu'il a cédé à un sentiment honorable sans doute, mais qui ne doit jamais faire oublier les droits de la justice et de la vérité.

M. de l'Hervilliers apprendra donc qu'il n'entre pas dans nos habitudes de juger *à priori* les hommes et les choses. Nous n'appartenons, grâce à Dieu, à aucune coterie, nous ne subissons aucune influence. Dans l'article qui a été si singulièrement incriminé, j'ai porté un jugement consciencieux, mûrement pesé : si c'est un crime, qu'on le dise. Des hommes accessibles aux motifs que l'on semble vouloir nous prêter, trouveraient plus commode de décerner à tout propos des éloges sans fin, que de prendre au sérieux la tâche parfois si pénible de la critique.

De plus, si M. de l'Hervilliers m'avait lu avec un peu plus de calme et d'attention, il aurait vu qu'il n'y a pas dans mon article la moindre trace d'une accusation de plagiat portée contre M. Darras. J'ai dit que l'auteur de la nouvelle *Histoire de l'Église* a utilisé la traduction du Pentateuque (Genèse et Exode) publiée, il y a plus de vingt-cinq ans, par M. Glaire en collaboration avec M. Franck ; loin de lui en faire un reproche, j'ai regretté qu'il n'ait pu consulter une foule de travaux allemands où il aurait trouvé d'utiles renseignements. Je laisse à de plus habiles que moi à expliquer cette énigme, à savoir comment M. de l'Hervilliers a pu se figurer, contre toute raison, contre l'évidence des textes, que j'accusais M. Darras d'avoir mis à contribution un manuscrit que je ne connais pas, que je ne puis connaître.

Veuillez agréer, Monsieur le Directeur, etc.

L. DANCOISNE.

Douai, ce 30 janvier 1863.

Nous avons accueilli en parfaite connaissance de cause, l'article de M. l'abbé Dancoisne. En le publiant, nous croyons avoir bien mérité de la science, du public, et de M. Darras lui-même. Si l'auteur de l'*Histoire de l'Église* met à profit, pour la suite de son ouvrage, les observations qui lui ont été faites par notre collaborateur et par d'autres, en France et à l'étranger, personne ne sera plus heureux que nous de ce résultat.

Quant au premier volume, les critiques restent dans leur entier, car M. de l'Hervilliers n'a prouvé qu'une chose : c'est qu'il ne les comprend même pas. Certes, un laïque engagé dans des occupations d'un tout autre genre, n'est pas tenu de connaître la théologie et l'exégèse, mais c'est une obligation pour tout le monde de ne point parler de ce qu'on ignore, et surtout de ne point employer des procédés de discussion qui font dégénérer un article de revue en pamphlet du plus mauvais aloi. Nous sommes persuadés que l'auteur de ces pages malheureuses regrette depuis longtemps de les avoir écrites et signées de son nom.

E. HAUTCŒUR.

Arras. — Typographie Rousseau-Leroy, rue Saint-Maurice, 26.

PHILOLOGIE ET RÉVÉLATION.

Huitième et dernier article.

XX.

Guillaume de Humboldt semble avoir voulu prévenir les philologues contre les écarts dans lesquels peut les jeter la philologie pure, lorsqu'il insiste sur les diverses circonstances qui sont de nature à modifier les langues d'une même famille de peuples, et même à les changer complètement. L'histoire et l'ethnographie positive sont les deux auxiliaires indispensables du linguiste qui veut profiter de ses connaissances philologiques, pour déterminer les diverses familles qui se sont partagé l'humanité. S'il se prive de leur secours, le philologue s'exposera à ne point tenir compte des circonstances extérieures, de la communauté d'habitation, des différences de religion, du mélange des races, de la sujétion ou de la domination politique, qui toutes ont pu altérer la langue d'une famille, ou même lui en faire adopter une autre d'origine différente (1). Il se trouvera ainsi en présence de faits capables de le déconcerter, à moins qu'une hardiesse plus que téméraire ne lui persuade qu'il peut formuler quand même ses conclusions, et contredire ainsi tout ce qui a été enseigné jusqu'à lui. De là des efforts pour tâcher de se concilier l'ethnographie et l'histoire, auxquelles on fait

(1) Humboldt, *Kosmos*, 4 Bd.

subir le sort que saint Jérôme indiquait comme celui de l'Écriture entre les mains d'un interprète inhabile : *Conantur ad suum sensum... trahere repugnantem*. Nous allons tâcher de nous tenir en garde contre cet écueil dans les deux dernières études qu'il nous reste à faire sur les langues et les peuples, les langues et les religions.

XXI.

Dans son *Histoire générale des langues sémitiques* (1), M. Renan se plaint de ce que Eichhorn a donné le nom de *sémitique* à la famille des langues syro-arabes. Et il ajoute : « Le nom des *sémites* n'a dans cet écrit qu'une signification de pure convention : il y désigne les peuples qui ont parlé hébreu, syriaque, arabe ou quelque dialecte voisin et nullement les peuples qui sont donnés dans le Xe chapitre de la Genèse comme issus de Sem, lesquels sont, pour une bonne partie, d'origine arienne. » Nous n'avons pas plus à nous occuper de savoir quelle a été la pensée d'Eichhorn, que nous n'avons à discuter la manière dont elle est interprétée par M. Renan. Ce que nous contestons, c'est que les peuples qui sont donnés au Xe chapitre de la Genèse comme issus de Sem, soient, pour une bonne partie, d'origine arienne, au moins si l'on établit les classifications sur l'étude des langues qu'ils ont parlées. M. Renan nous avait appris, quelques pages plus haut (2), qu'à s'en tenir au Xe chapitre de la Genèse, la race sémitique se diviserait en trois groupes : 1° groupe araméen ou syriaque ; 2° groupe arphaxadique, c'est-à-dire venant d'Arphaxad, et se subdivisant lui-même en Térachites (Iraélites, Madianites, Moabites, Ismaélites, etc.) et en Jochtanides ou Arabes méridionaux. Voilà bien des peuples qui ont parlé hébreu, syriaque, arabe,

(1) PP. 42 et 43.
(2) P. 36.

ou quelque dialecte voisin. Moïse nous les donne comme issus de Sem, et s'il prenait fantaisie à quelqu'un de leur assigner une origine arienne, il est permis de douter qu'il pût réunir en preuve de sa thèse des arguments philologiques, à moins de ne tenir aucun compte des dénominations et des classifications communément admises. Quant au groupe chananéen, ne vient-il pas dans ce passage par l'effet d'une distraction de l'auteur, qui n'est pas même rachetée par l'addition, « rejeté par l'ethnographe hébreu dans la famille de Cham? » Au moins n'est-ce pas en s'en tenant au Xe chapitre de la Genèse qu'on peut le faire entrer dans la famille sémitique. On ajoute : « Que l'analogie de langage le rattache nécessairement aux Araméens, aux Térachites et aux Arabes. » C'est donc sur l'analogie de langage que l'on se fonde, et c'est sur ce terrain que nous avons à suivre la discussion.

« Par moments, dit M. Renan, le critique est tenté d'être de l'avis des Hébreux qui ont obstinément repoussé toute fraternité avec Chanaan.... Le caractère propre des Sémites est de n'avoir ni industrie, ni esprit politique, ni organisation municipale ; le navigation et la colonisation leur semblent antipathiques ; leur action est restée purement orientale et n'est entrée dans le courant des affaires de l'Europe qu'indirectement et par contre-coup. Ici, au contraire, nous trouvons une civilisation industrielle, des révolutions politiques, le commerce le plus actif qu'ait connu l'antiquité, une nation sans cesse rayonnant au dehors et mêlée à toutes les destinées du monde méditerranéen. En religion, même contraste : au lieu de ce monothéisme sévère, de cette haute idée de la divinité, de ce culte épuré qui caractérise les peuples sémitiques, nous trouvons chez les Phéniciens une mythologie grossière, des dieux bas et ignobles, la volupté érigée en acte religieux. Les mythes les plus sensuels de l'antiquité, les cultes phalliques, le commerce des courtisanes, les infâmes institutions des galles et des hiérodules venaient en grande partie de la Phénicie. » Que conclure de ce contraste ? « Peut-être s'il

fallait désigner parmi les peuples antiques celui dont la physionomie contraste le plus avec celle des Sémites, serait-ce les Phéniciens qu'on serait tenté de nommer » (1).

Mais si la physionomie des Phéniciens ne ressemble en rien à celle des Sémites, elle porte fortement accusé un air de famille commun aux races semitico-couschites de la Babylonie et de l'Égypte: c'est le même développement dans l'industrie, la même activité dans le commerce, le même esprit matérialiste dans la civilisation, la même couleur obscène dans la religion et les mythes; les cultes, les légendes se répondent aux bords du Tigre et du bas Euphrate, sur les plages phéniciennes et aux rives du Nil. Les travaux de M. Movers et de récentes découvertes (2) faites à Ninive et à Babylone rendent témoignage à cette analogie. Aussi la plupart des critiques modernes se font-ils l'écho de l'antiquité tout entière, pour placer le berceau des Phéniciens sur le bas Euphrate, au centre des grands établissements commerciaux et maritimes du golfe persique (3). Est-ce là un berceau sémitique? Nous croyons qu'il résulte au contraire de ces faits que les Phéniciens sont de race chamitique. M. Renan est presque de notre avis lorsqu'il écrit: « Nous tiendrons donc les Phéniciens pour une branche de la grande famille sémitico-couschite » (4). Il faut ajouter : couschite par la race, et sémitique par le langage.

Mais comment se fait-il que « le peuple que les données linguistiques nous montrent comme ayant été dans la fraternité la plus étroite avec les Hébreux, » soit précisément celui qui

(1) PP. 181 et 182.

(2) Movers, *Die Phœn.* II, 1, p. 276 et suiv. — Knobel, *Die Vœlkertafel der Gen.*, p. 310-315. — Bunsen, *Ægypten's Stelle*, l. V, 3e partie.

(3) Bertheau, *Zur Gesch. der Isr.*, s. 183, 186. — Knobel, *Gen.*, s. 314 ff.— Herod. I, 1 et VII, 89.—Strab., l. I, p. 42 et l. XVI, p. 766, 784.

(4) P. 184.

diffère le plus des Hébreux par la culture et le développement, et qui diffère essentiellement d'eux par la race? Nous ne pensons pas que la difficuté soit simplement reculée par les preuves nombreuses qui établissent que les Phéniciens ne sont pas les habitants primitifs de la terre de Chanaan. Nous pensons au contraire que c'est à ce fait qu'il faut en demander la solution avec les anciens et les modernes commentateurs de la sainte Écriture (1).

C'est la solution proposée par M. Franck. « M. Renan démontre très-bien, dit-il, que l'hébreu était également en usage chez les descendants de Taré qui passèrent l'Euphrate, chez toutes les peuplades qui formèrent primitivement la race hébraïque et chez les Chananéens ou Phéniciens. Ce n'est pourtant pas une raison de faire de ces derniers une nation sémitique, au mépris de la Genèse qui les désigne expressément comme les descendants de Cham. Pourquoi donc les Chananéens n'auraient-ils pas pris l'usage de l'hébreu des nations établies avant eux dans la Terre sainte? Pourquoi ces nations d'une civilisation déjà avancée, qui contruisaient de si grandes villes et de si puissantes forteresses, qui savaient tirer de la terre de si magnifiques fruits, ne passeraient-elles pas plutôt pour des enfants de Sem? D'ailleurs, M. Renan ne parle pas de tous les peuples qui ont précédé les Chananéens dans la Terre promise. Outre ceux qu'il a nommés, il y avait

(1) On peut voir le résumé des commentateurs : ncens dans D. Calmet. Quant aux modernes, nous citerons entre autres Kurtz et Knobel. Les oppositions de Hengstenberg, de Movers et de Ritter qui ont suivi celles de Bochart, de Perizonius et de Vitringa, partent du silence de la *Genèse* à cet égard. Il faut simplement observer que Moïse ne prétend pas faire l'histoire de tous les peuples issus de Noé, mais seulement de ceux de la famille de Sem, et de cette branche en particulier à qui ont été confiées les promesses, et que par conséquent, il n'a à parler que des peuples qui habitaient la terre de Chanaan au moment où les Hébreux y ont fait leur première apparition avec Abraham.

les Awéens, les Kénizites, les Kadmonites, et les Kénites, dont les derniers subsistèrent longtemps parmi les enfants d'Israël. Pour repousser ouvertement, dans une question de cette nature, le témoignage de la Bible, il faudrait avoir pour soi l'évidence, et cette qualité n'appartient pas à la méthode qu'emploie M. Renan : il n'est pas toujours sûr de déterminer les races par les langues (1). »

Mais ne trouverons-nous pas encore ici dans le livre même de M. Renan quelque chose qui nous mette sur la voie de la solution ? Nous y lisons à la page 210 : « La civilisation Assyrienne est pour nous le résultat du mélange des Chamites ou Couschites, avec les Sémites et les Ariens sur les bords du Tigre, comme la civilisation Phénicienne est le résultat du mélange des Sémites et des Chamites sur les côtes de la mer méditerranée et de la mer rouge. » Nous ne différons plus que par rappport à l'ordre des couches, et M Renan ne nous dit pas quelles sont les raisons qui l'empêchent d'accepter celui que proclame l'histoire. Un peuple qui adopte la civilisation d'un autre peuple, ne peut-il pas adopter aussi sa langue ? Comprend-on même qu'il puisse adopter l'une sans l'autre ? Sans doute cette adoption ne s'est pas faite tout d'un coup ; elle a eu lieu peu à peu, à mesure que les nouveaux venus se mêlaient davantage aux habitants primitifs. D'autant que l'émigration n'avait pas un caractère de conquête. Elle était toute pacifique et consistait comme en une infiltration de peuple à peuple. Le temps n'avait pas encore fait oublier aux diverses races leur fraternité originelle, ni creusé entre elles ces coupures profondes qui deviennent de plus en plus caractérisées à mesure que l'humanité s'éloigne du moment de la séparation. D'ailleurs, les tribus peu nombreuses et n'occupant que peu d'espace, voyaient sans jalousie d'autres tribus, même de familles différentes, s'établir auprès d'elles et parta-

(1) *Études orientales*, p. 414.

ger la vallée, le côteau ou la plage. De là l'absence de ces haines éternelles que les vaincus vouent aux vainqueurs et qui empêchent à jamais la compénétration mutuelle de deux races. Et dans ces conditions, il n'est pas douteux que les Phéniciens n'aient fini par absorber les Sémites qui les avaient reçus.

C'est le moment de rappeler que plus on remonte vers l'origine de la langue phénicienne, plus on est frappé de sa ressemblance avec l'hébreu et d'un trait de physionomie locale qui la rapproche des dialectes du nord de la Palestine. Si l'on admet que les Phéniciens ont adopté la langue des Sémites primitifs, sauf à lui donner plus tard, quand leur nombre s'est accru et qu'ils ont absorbé les peuples, l'empreinte de leur génie, ces deux faits philologiques s'expliquent très-bien. Si l'on prétend qu'ils ont conservé leur langue originaire, on n'aura pour ces faits que des explications plus ou moins ingénieuses, mais ne reposant sur aucune preuve solide et capable de satisfaire. Si donc les Phéniciens sont sémites par le langage, ils sont couschites par l'origine, comme le veut Moïse, et comme d'ailleurs ils l'ont souvent eux-mêmes proclamé (1).

Le groupe des langues sémitiques comprend encore l'himyarite et l'éthiopien. « Ici, dit M. Renan, se manifeste une contradiction dont nous ne pensons pas qu'ils soit donné à la science de pénétrer le secret. D'un côté, le linguiste, en voyant les pays désignés comme couschites, la Babylonie, l'Yémen, et surtout le pays de Cousch par excellence, l'Abyssinie, parler des dialectes sémitiques fort analogues entre eux et constituant dans la famille une classe à part, serait porté à faire des Couschites une subdivision fortement accusée dans le groupe sémitique.... D'un autre côté, l'ethnographie et l'histoire porteraient à séparer profondément les Couschites des Sémi-

(1) On peut voir ces témoignages dans Tuch, *Kommentar über die Genesis*, p. 244 et suiv. — Knobel, *Die Vœlkertafel der Genesis*, p. 309, 310, et dans l'*Histoire générale des langues sémitiques* de M. Renan, p. 180, note 4.

tes » (1). Nous ne ferons à cet égard qu'une simple observation : c'est que dans les tables généalogiques de Moïse, Saba, Avila et Lud, les pères de ces nations, figurent à la fois comme descendants de Sem et comme descendants de Cham. Cela n'a pas lieu d'étonner, lorsqu'on sait que Moïse a voulu donner le tableau des descendants de Noé, d'après leur famille, leur langue et le lieu de leur dispersion. Pouvait-il choisir un meilleur moyen de nous faire connaître que ces peuples, couschites par les pays qu'ils ont habités, étaient cependant sémitiques par la race ?

L'état actuel de la philologie à l'égard des langues chamitiques ne nous permet pas de procéder avec la même précision que nous venons de le faire à propos des langues sémitiques, pour montrer que la philologie ne saurait contredire les données de la révélation. Toutefois, nous avons déjà indiqué le secret des exceptions constituées par les peuples chamites qui parlent une langue sémitique. Nous pouvons encore ajouter que le réseau des langues chamites qui couvre l'Afrique dans sa presque totalité et quelques points de la Babylonie et de l'Arabie, suit les ondulations plus ou moins amples et pures, plus ou moins restreintes et altérées des groupes ethniques chamitico-couschites aux bords du Tigre et de l'Euphrate, sur l'une et l'autre rive de la mer rouge, dans l'Abyssinie, la Nubie, l'Afrique, depuis le Delta jusqu'au Sénégal, depuis la Méditerranée jusqu'au Niger. Aussi M. Renan avoue-t-il qu'il faut former pour la langue et la civilisation de l'Égypte une famille à part, à laquelle appartiendraient sans doute les dialectes de l'Abyssinie et de la Nubie, et qu'on pourrait appeler chamitique (2).

La philologie ne troublera pas non plus le groupe japhétien formé par Moïse. On reconnaît les Goths, les Celtes, les Armé-

(5) P. 315, 316.

(5) P. 88. Voir aussi l'indication des autorités sur lesquelles il s'appuie, en note.

niens dans les fils de Gomer, les Slaves dans ceux de Magog, les Ariens dans ceux de Madai, les Grecs dans ceux de Javan, et ainsi des autres, et la connaissance des langues indo-germaniques suffit pour monter que la philologie actuelle est loin de repousser une communauté d'origine entre ces peuples divers. Nous remarquons de plus dans le groupe japhétien l'absence de ces infiltrations étrangères qui troublent parfois l'harmonie des groupes précédents. Cela tient à deux causes principales : les émigrations primitives se dirigeaient vers le sud, puis, lorsque plus tard nous en voyons qui prennent la route du nord, les langues japhétiennes avaient atteint une maturité qui les rendait impénétrables.

Il est donc démontré que le témoignage de l'ethnographe hébreu n'est point contraire à celui de la philologie. Nous constatons encore ici que les données de Moïse sont plus complètes que celles de nos philologues. Il procède avec une sûreté et une précision capables d'étonner les patients investigateurs qui cherchent à remonter le cours des traditions primitives. Souhaitons leur de s'inspirer de ses communications, et ne craignons pas de leur promettre des progrès plus rapides, des résultats plus satisfaisants. La science humaine, qu'elle s'appelle philologique ou autrement, n'est jamais que la science de l'homme : la Révélation est la science de Dieu, à laquelle la nôtre est appelée à participer, pour arriver au développement qui ne craint pas de s'affaiblir, à la maturité qui n'aspire qu'à son perfectionnement le plus complet.

XXII.

Il nous reste à parler des langues et des religions, ou du rapport qui a existé entre les croyances religieuses des peuples et les langues qu'ils ont parlées. Nous suivrons dans cette question la brillante exposition qui en a été faite par le R. P. Gratry dans son ouvrage : *De la Connaissance de l'âme*, et

comme lui nous rapprocherons un fait philologique, la classification des langues en langues à flexion, langues agglutinées et langues isolantes, et un fait historique, l'existence de trois systèmes principaux de religion qui ont divisé l'humanité, le monothéisme, le panthéisme et l'athéisme. Sans contredire ce que nous avons dit ailleurs de la possibilité du passage successif de ces langues par ces divers états, nous les considèrerons pour le moment telles qu'elles nous sont historiquement connues, et nous établirons : 1° que le monothéisme répond à la forme des langues sémitiques : le culte d'un Dieu un et distinct de la créature est la gloire des peuples araméens et térachites ; 2° que le panthéisme répond à la forme des langues indo-européennes : pour l'Inde tout est incarnation et toute incarnation est divine ; 3° que l'athéisme répond à la forme des langues chinoises : la Chine est la patrie par excellence de l'abstraction.

I. Il ne faut pas une longue étude des langues sémitiques pour sentir courir sous leur forme cet esprit monothéiste dont elles ont été l'organe. Ce qui frappe, en effet, d'abord quand on considère cette famille de langues, c'est son homogénéité. On n'y voit pas entre les dialectes qui la composent les différences profondes qui existent entre les dialectes indo-européens. Ici il n'y a que des nuances tenant plutôt à la diversité des lieux où vécurent ces peuples frères, qu'à une constitution intellectuelle différente. Elles se fondent dans une individualité unique, image de l'unité divine que proclame la conscience des Sémites.

Si de l'extérieur de cette forme de langage nous pénétrons à l'intérieur, l'organisme des mots et des phrases nous apparaît comme moulé sur les opérations d'une intelligence essentiellement monothéiste. La manifestation la plus vraie comme la plus éclatante du génie qui a présidé à la formation des mots, se produit dans le verbe. C'est dans la physionomie du verbe que vient se peindre l'âme qui vit sous les formes lin-

guistiques. « Par le verbe, dit G. Humboldt, la pensée abandonne sa demeure intérieure et passe dans la réalité. » Or le verbe sémitique, merveilleusement propre par le flexibilité de sa conjugaison à exprimer les relations des idées analogues aux relations sensibles des choses, se renferme, quand il sort du monde extérieur pour s'élever aux régions de l'être pur, dans l'expression à peu près inflexible de l'actualité et de l'universalité. Car, pour le sémite, derrière l'être limité dans son étendue et dans sa durée, il y a l'être immense et éternel. Voilà pourquoi la forme verbale de sa pensée, répondant avec justesse à la nature des choses, d'une part exprime, par la fluidité de la conjugaison, l'existence multiple et la succession des êtres finis, et, de l'autre, par l'absence de temps et de modes bien accentués, l'existence une et toujours identique à elle-même de l'être infini.

Cette distinction de Dieu et de la création se laisse apercevoir encore à travers les formes substantives de ces langues, et de même qu'aux yeux du térachite, l'univers était un miroir où il contemplait Celui qui a déployé la splendeur de son ciel, la majesté de son désert, l'immensité de sa mer, donné aux collines qui bornent ses vallées leurs suaves contours, aux vents leur souffle léger, aux tempêtes leur grande voix ; de même les termes dont il se sert pour nommer tout ce qu'il voit ou entend, emportent, avec l'image de la nature, un rayon de lumière qui les rend transparents, et à la faveur duquel nous pouvons voir la révélation de leur Auteur produite dans son âme par les objets extérieurs. De là ce qu'il faut appeler, non point, avec M. Renan, le caractère physique et sensuel des langues sémitiques, mais, avec Humboldt, le délicat symbolisme qui les caractérise. Et telle est l'habitude de séparer Dieu des êtres accidentels, tout en faisant de ceux-ci une représentation de Dieu, que la forme sémitique nous montre à la fois un esprit d'analyse et un esprit de synthèse : le premier, dans l'absence de conjonction propre à relier les phrases entr'elles

et de faire du discours une chaîne continue de pensées ; le second, dans l'unité parfaite qu'offre la proposition. Aussi la phrase comme le mot nous révèle ce monothéisme sévère qui a marqué d'une empreinte indestructible et les opérations intellectuelles des Sémites et la langue qui en est le moule.

La construction de la phrase est simple. Elle ne connaît pas cette ampleur de période et cette richesse de développement qui suit une pensée dans son étendue la plus extrême et dans ses ramifications les plus minutieuses. A quoi cela tient-il? A cette clarté merveilleuse, dont parle M. Renan, avec laquelle la race sémitique aperçut tout d'abord la distinction du moi, du monde et de Dieu, et qui exclut cette phraséologie indéfinie nécessaire à l'Inde pour exprimer l'intuition panthéistique qu'elle avait des choses. Mais si le sémite ne fait pas un tout de son discours, parce qu'il le modèle sur le monde réel où tout être a sa limite déterminée, il fait tout converger (dans la signification multiple de ses mots) vers une idée principale, comme dans son esprit tous les êtres convergent vers un être unique. C'est d'après Herder que nous signalons cette analogie entre les procédés de composition des mots sémitiques et la manière dont les Sémites conçoivent les rapports de Dieu et de la création. « Chez nous, dit Herder, des monosyllabes inaccentués précèdent ou suivent, emboîtent l'idée principale ; chez les Hébreux, ils s'y joignent comme inchoatif ou comme son final, et l'idée principale reste dans le centre, formant, avec ses dépendances, un seul tout qui se produit dans une parfaite harmonie. C'est ainsi que la forme des langues des Sémites répond à la forme monothéiste de leur génie. »

Ils ignorent ces procédés d'imagination qui créent, par delà la réalité, des mondes et des êtres chimériques : la fiction leur est inconnue et la mythologie impossible. Ils ne connaissent pas cet esprit de fausse synthèse, qui réunit les unités dispersées dans l'univers en une vaste unité dont l'extension

indéfinie absorbe toutes choses. Personne plus que le sémite ne s'éloigne de ce panthéisme universel. Ils ne connaissent pas non plus cette métaphysique excessive qui dépouille ce qui est de sa réalité : l'abstraction sans réserve leur est étrangère. Mais cette pénétration du regard qui sait apercevoir la réalité à travers les ombres, l'idée à travers le symbole ; ce sens infaillible des choses qui sait assigner à tout être sa limite, cet esprit d'analyse qui sait arriver à l'unité à travers la multiplicité : voilà les traits glorieux que le monothéisme a imprimés à la physionomie des Sémites et dont nous avons trouvé une éclatante révélation dans la forme de langage propre à cette race bénie.

II. On connaît la nature panthéistique de l'esprit indien. Pour lui, non-seulement tout vit et tout existe, mais tout est personne et toute personne est une manifestation de Dieu. La force divine, la force humaine, la force de la nature, se pénètrent, s'identifient et se déploient à l'infini. Que le panthéisme ait laissé sa trace dans la forme des langues indo-européennes, cela n'est pas douteux. Pour prendre nos exemples dans la plus illustre de ces langues, voyez le sanscrit. Quelle est la nature de ses mots, quel est l'ordre de sa phrase? Le sanscrit communique à tout mot la vie, le mouvement ; il en fait une personne et lui prête un genre, des actions, des passions. Aussi quelle richesse et quelle délicatesse de flexions ! quelle abondance de formes grammaticales ! Les nuances les plus insaisissables, les impressions les plus fugitives, le contour le moins accusé des choses s'impriment dans le mot sanscrit ; grâce à sa merveilleuse flexibilité, grâce aussi à l'articulation variée qu'il sait donner à ses consonnes, et à la sonorité plus ou moins intense dont ses voyelles sont suscepsibles, il n'est rien qu'il ne puisse exprimer.

Cette puissance d'expression n'a d'égale que sa puissance de composition. On admire comment dans un mot le sanscrit renferme toute une phrase. Ses voyelles ne sont pas seulement

juxtaposées, mais fondues l'une dans l'autre, si bien qu'elles forment un tout presque impénétrable à l'analyse, et dont les parties sont mutuellement complémentaires. Ainsi la nature du mot sanscrit répond à ce caractère de l'esprit indien de personnifier toutes choses et de communiquer à cette personnification une éternelle indestructibilité.

L'arrangement que prennent les mots sanscrits est analogue à la vue que l'indien a des rapports. Comme sa pensée identifiant Dieu, l'homme, l'univers, prend sur cette immense unité qui va de la terre au ciel un déploiement sans limites, sa phrase se développe à l'infini, et sa période marche avec ampleur, suivant par une multitude de propositions subordonnées toutes les ramifications de l'idée, embrassant un discours tout entier dans la majesté de son contour. Une variété étonnante de conjonctions et de pronoms relatifs, lui permet de s'étendre ainsi, sans s'épuiser jamais. Tel est le reflet du panthéisme que nous renvoie la forme de cette langue.

III. La forme du chinois nous révèle-t-elle à son tour cet antique athéisme dans lequel les peuples de l'extrême Orient dorment comme en un éternel sommeil? Assurément; et voici en abrégé les principaux traits de cette forme de langage.

Ailleurs, nous avons trouvé des formes grammaticales. Ici elles sont totalement absentes. Que s'ensuit-il? Le chinois ne répond pas aux catégories réelles des choses, puisque c'est par les formes grammaticales que les catégories trouvent leur expression dans la parole. Le chinois n'a pas de classes de mots déterminées, de sorte que les mots sont sans vie, sans mouvement, sans couleur et sans force. Le verbe, le substantif, l'adjectif n'ont pas d'existence propre, et quand, en les parlant, on leur donne une existence, cette existence est purement subjective : elle ne répond à rien dans la réalité des choses. Le manque d'objectivité est surtout frappant dans le verbe : on peut même dire que le verbe n'existe pas dans cette

langue. Il est vrai qu'elle donne à certains mots une forme verbale, mais elle circonscrit son action dans d'étroites limites, et ne lui permet pas de communiquer cette plénitude de vie qui, dans les autres systèmes de langage, se transmet par le verbe à la proposition. Aussi, bien souvent le verbe devient-il inutile ; car il suffit au chinois d'énoncer la convenance ou la disconvenance métaphysique du sujet et de l'attribut, et il sait se passer pour cela du verbe qui constitue cependant l'unité de la proposition. Voilà pourquoi la proposition du chinois, privée d'unité, ne connaît aucun de ces enroulements synthétiques qui forment le discours. Il ne peut suivre sa pensée dans ses nuances et dans son étendue. Obligé de la revêtir d'une expression uniforme et invariable, la vie manque au début de son discours ; il s'arrête essoufflé.

Et maintenant, est-ce que cette forme de langage n'est pas en harmonie avec cette forme de l'esprit athée du chinois, qui fait du vide la première cause, du néant la fin suprême ; qui nie les plus hautes réalités, Dieu et l'âme ; qui ne voit partout que des fantômes sans corps, menés par le hasard ; de cet esprit enfin qui renferme sa vie dans une abstraction universelle ?

XXIII.

Nous venons de voir le langage subissant les influences des peuples et de leurs religions. Nous n'avons considéré que ses formes principales, et nous avons constaté qu'elles répondaient aux Sémites, aux Chamites, aux Japhétiens, puis au monothéisme, au panthéisme et à l'athéisme. Il entrait dans le plan divin de laisser l'activité humaine se développer dans les divers groupes formés par les nationalités, et épuiser ses propres ressources dans les rêveries polythéistes auxquelles la conduisait son éloignement de Dieu, tandis que les promesses divines et le monothéisme se conservaient dans un peuple

choisi. Mais au moment où la force de concentration qui retenait les enfants d'Israël dans le cercle restreint de la terre de Chanaan, devait faire place à une force d'expansion dont le résultat serait l'unité de peuple reconstituée, il convenait à la puissance divine de simuler pour quelques instants cette unité future, et de l'opposer point par point à la dispersion rapide qui avait eu lieu à Babel. Aussi, des représentants de tous les peuples qui occupaient la terre se rencontrèrent-ils un jour à Jérusalem; eux qui ne s'entendaient pas entre eux, furent tout surpris d'entendre quelques hommes, qui tantôt parlaient à chacun sa langue, tantôt n'en parlaient qu'une seule et étaient entendus de tous leurs auditeurs, venus des divers points du globe (1). Il n'y eut plus à un moment donné à Jérusalem qu'un peuple et qu'une langue. Ajoutons qu'on peut entendre ce miracle de la même manière que celui de Babel. Là, les peuples cessèrent de s'entendre parce que Dieu confondit la forme de leur langue, la matière restant la même. A Jérusalem, les apôtres ne parlent qu'une seule langue, mais ils la parlent sans lui donner la forme subjective qui est le principe de la diversité : leurs auditeurs ajoutent à la langue purement matérielle qu'ils entendent, la forme subjective propre à chacune de leurs langues. Le tout se fait par la puissance divine agissant à la fois sur ceux qui parlent et sur ceux qui écoutent. L'unité est un moment reconstituée. Ce symbole se conservera dans la langue de l'Église qui sera parlée et entendue jusqu'aux extrémités du monde, et mieux encore dans la doctrine de l'Église, inspiratrice de son langage, dont la propagation de jour en jour plus complète arrivera à constituer sur la terre un seul troupeau et un seul pasteur (2).

(1) Act. II, 3-11.

(2) Hoc autem fecit semel per seipsum descendens de cœlo Dominus : hoc quotidie per predicatores suos in ecclesia facit : præcipitat et dividit per doctores ca holicos linguas hæreticorum et eos ab invicem dissocians, ne contra Ecclesiam suam portas inferi erigere possint, pro,

CONCLUSION.

Le travail que l'on vient de lire avait pour but de montrer que la philologie, née dans le sein de l'Église, a tout à gagner à redevenir chrétienne, et tout à perdre à affecter les attitudes de « science séparée » qu'on se plaît trop souvent à lui donner. C'est l'histoire qui a conduit nos premiers pas dans cette démonstration. Les faits incontestables qu'elle nous a fournis, étaient de nature à montrer que Dieu, dont la providence gouverne et conserve le monde, étend sa direction sur les fluctuations du langage humain. C'était entrer dans la voie d'une étude plus positive encore, si l'on peut ainsi parler, d'une étude qui considérerait le langage dans ses formes et dans sa substance, et qui préparerait à reconnaître l'action divine se manifestant dans les unes et dans les autres. Une démonstration *a priori* de l'action divine à Babel et à Jérusalem eût été pour nous sans résultat. Il fallait prendre la philologie telle que l'ont faite ses progrès incontestables, et lui faire dire ce que ses plus grands adeptes ont parfois formulé, ce que d'autres s'obstinent à contester. Nous avons exposé dans un premier article le plan de ce travail : nous n'y reviendrons pas. Mais ce qu'on nous permettra de constater en finissant, c'est que nous avons mis la philologie et la révélation en présence : dans toutes les questions que nous avons examinées, nos lecteurs ont pu juger à qui restait l'avantage de cette

hibet. Nulla est enim hæresis, quæ non ab aliis hæreticis impugnetur ; nulla philosophiæ sæcularis secta, quin ab aliis æque stultæ philosophiæ sectis mendacii redarguatur ; sicque fit ut, dum inter se alterutrum confusas habent linguas reprobi, ita ut nemo vocem proximi sui idem sapiendo cognoscat, et sibi nomen Babyloniæ, id est confusionis congruere probent, et visionem pacis, in qua Ecclesia gloriatur, minus lædant. Constat enim, quia, quanto nequam doctores sive operarii mali ab invicem diffitente animo secernuntur, tanto magis Ecclesiæ colligendæ spatium tribuant. Beda Vener. *Com. in Gen.*, p. 149, ed. Giles.

comparaison. D'une lumière pâle et indécise, nous les avons conduits à un grand jour, qui du reste retrouvait son aurore dans les premières lueurs de la science humaine : non certes que ce fût là son principe et sa source, mais parce que la révélation n'affirme rien qui ne puisse être confirmé par les inductions quelquefois sûres, d'autrefois très-probables de la philologie. Quand Moïse nous disait qu'au commencement il n'y avait qu'un peuple et qu'une langue, la philologie nous permettait de croire que les diverses langues du globe étaient réductibles à l'unité. Lorsque la philologie nous accusait certains caractères du langage primitif, la révélation confirmait ces caractères et leur en juxtaposait d'autres qui n'étaient que leur complément ou leur application dans les faits. Moïse nous parlait d'une époque où la diversité a brusquement succédé à l'unité; il nous décrivait le mode de cette transformation, il la caractérisait du nom de « confusion. » La philologie, qui avait reconnu la possibilité de l'unité primitive, constatait que le passage à la diversité doit avoir été brusque et instantané, reconnaissant le mode selon lequel il a dû s'opérer, et confessant même que le nom donné par Moïse à ce fait est le plus convenable qu'il fût possible de trouver. Enfin, tandis que la philologie classait les langues par groupes déterminés et dont la dénomination est prise des groupes ethniques ou des divers caractères que peut prendre le langage, le document mosaïque nous montrait les mêmes classifications, et la philosophie chrétienne les justifiait.

Le meilleur sort que l'on puisse souhaiter à ces pages c'est d'atteindre le but pour lequel elles ont été écrites. Puissent-elles montrer qu'il n'y a pas de science séparée, qu'il n'y a pas de science indépendante dans le sens que l'on est trop souvent porté à donner à ce mot, dans notre siècle de confusion et d'incrédulité, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de science opposée à la révélation. Toutes peuvent, au contraire, gagner à profiter de ses lumières : *Deus scientiarum Dominus est. Sint omnes docibiles Dei!*

L'abbé D'AUTUN.

LE CÉLÈBRE CONFLIT

ENTRE

SAINT ÉTIENNE ET SAINT CYPRIEN.

Quand l'accord des érudits a proclamé certain un point d'histoire, malgré quelques protestations isolées et restées sans écho, il faut du courage et une bien forte conviction pour venir plaider de nouveau en faveur de la thèse rejetée, et en essayer la réhabilitation. C'est le cas de la fameuse controverse entre saint Cyprien et le pape saint Étienne, au sujet du baptême conféré par les hérétiques. Les nombreux documents qui l'attestent ont été jusqu'ici regardés comme authentiques par l'ensemble des érudits, sans en excepter les catholiques les plus attachés aux doctrines du Saint-Siége. En présence de cette imposante autorité, et de cette situation (si l'on peut s'exprimer ainsi) de *cause jugée*, proclamer hautement la thèse contraire, dire que ces documents sont apocryphes et que la prétendue controverse n'est qu'une fable, c'est hardi, nous en convenons; et nous trouvons juste que le lecteur se tienne en défiance. Mais serait-il raisonnable de rejeter sans lire? Certains procès n'ont-ils pas été mal jugés par des magistrats aussi habiles qu'intègres? N'a-t-on pas dû aussi quelquefois reconnaître forcément, à la suite de recherches nouvelles et d'une étude plus approfondie, que certaines questions historiques avaient été de la part des érudits l'objet d'une méprise ? Qu'on ne se le dissimule pas : l'accord des érudits se forme quelquefois, non par l'examen sérieux

et la vérification personnellement faite par chacun d'eux, mais par l'influence, la réputation et la grande autorité d'un petit nombre, qui entraînent les autres dans leur sentiment. Au polémiste qui vient, pièces en main, s'inscrire en faux contre le sentiment des érudits antérieurs, on ne peut pas dire *a priori:* il est impossible que vous ayez raison. Il faut d'abord l'écouter.

Nous avons en vue, dans ces réflexions, le remarquable ouvrage que vient de publier Mgr Tizzani, archevêque de Nisibe, et professeur à la Sapience. Il est intitulé : *La Celebre Contesa fra S. Stefano e S. Cipriano* (1). Le savant prélat y soutient que la prétendue controverse n'a jamais eu lieu, et que les documents à l'appui sont une frauduleuse invention des donatistes. L'épigraphe est habilement choisie. C'est le mot de saint Augustin révoquant en doute le fait même du sentiment attribué à saint Cyprien : *Quamquam non desint qui hoc Cyprianum prorsus non sensisse contendant, sed sub ejus nomine a præsumptoribus atque mendacibus fuisse confictum* (epistola ad Vincentium Rogatianum). Saint Augustin, qui vivait sur les lieux, à 150 ans de distance du fait controversé, loin de regarder comme certaine l'histoire du conflit, atteste que plusieurs la traitaient de falsification et de mensonge. Le lecteur entrevoit déjà par ce témoignage que, malgré l'autorité du jugement des érudits, il peut y avoir lieu à la révision de la cause.

Elle est trop importante pour qu'il soit permis de négliger aucun des éléments qui peuvent l'éclaircir. Le fait de ce fameux conflit est allégué triomphalement par tous les écrivains qui dénient au Pontife romain la primauté de juridiction, et la prérogative de l'infaillibilité dans les décisions dogmatiques. Il s'agit, disent-ils, d'une question de foi. Le Pape saint Étienne décida la validité du baptême conféré par les hérétiques. Saint Cyprien, et avec lui les évêques d'Afrique

(1) In-8° de 365 pages (Roma, Salviucci, 1862).

et de l'Orient, crurent pouvoir rejeter ce sentiment et soutenir le contraire. On n'admettait donc pas à cette époque la prérogative de l'infaillibilité dans le Pontife romain. En outre, ajoutent-ils, le Pape donna des ordres : il défendit de rebaptiser les hérétiques convertis, et menaça d'excommunication les contrevenants. Et toutefois ces évêques d'Afrique et d'Asie, qui étaient des saints, ne se crurent pas obligés d'obéir. On n'admettait donc pas à cette époque la primauté de juridiction de l'Évêque de Rome. Sans doute, les théologiens orthodoxes réfutent victorieusement ces objections, dans l'hypothèse même de la réalité historique de la controverse. Mais la solution serait plus radicale encore si le fait était démontré faux. Pourquoi les savants catholiques n'entreprendraient-ils pas une révision consciencieuse et impartiale des actes sur lesquels tout repose ?

Mgr Tizzani vient de prendre l'initiative : il appuie sa thèse d'un volume de discussions et de preuves. Nous souhaitons vivement quant à nous que son travail soit sérieusement étudié, et nous croyons devoir en reproduire ici la substance sous une forme libre, et sans nous astreindre à l'ordre suivi par l'auteur. Il suffira d'avoir averti le lecteur, une fois pour toutes, que nos matériaux et nos arguments sont pris à peu près tout entiers de l'ouvrage que nous annonçons. Remarquons, avant d'entrer en matière, que saint Cyprien n'a pas été seulement loué par les catholiques de tous les siècles, mais qu'il est le saint de prédilection des protestants et de tous les adversaires du Saint-Siége, précisément à cause de sa prétendue désobéissance à un Pontife romain. Les Bollandistes en ont fait l'observation avant nous : « Non tantum, disent-ils, sancti Patres ac catholici scriptores sanctum episcopum et martyrem (Cyprianum) summis dignisque laudibus prosecuti fuere ; sed et hæretici aliique quibus suprema in Ecclesia potestas Romano Pontifici divinitus concessa gravis est, eumdem certatim celebrarunt, sed diverso sane animo ac fine. Hi enim po-

steriores non alia de causa tot in illum laudes congerunt, quam ut ex famosa sancti de hæreticorum baptismate cum S. Stephano contentione arma sibi contra Ecclesiam comparent; quam contentionem nemo sanctorum Patrum approbat, et in qua excusanda sanctus Augustinus contra Donatistas multum laboravit. » (*Acta sanctorum*, tom. IV septembris, p. 193 et 194.)

§ I.

Quelle serait l'histoire du célèbre conflit, s'il fallait admettre comme authentiques les documents qui l'attestent?

Les érudits sont loin de s'accorder entre eux sur plusieurs points de cette histoire, quoiqu'ils s'appuient sur les mêmes documents. Les divergences viennent de la difficulté de concilier ensemble et de disposer chronologiquement les faits que les documents signalent. Notre objet, dans ce paragraphe, n'est pas d'entrer dans ces discussions de détail, mais d'offrir au lecteur un résumé des faits, qui représente le sentiment le plus généralement reçu. Le voici. 1° Dès le second siècle, le baptême conféré par les hérétiques fut regardé comme invalide dans un assez grand nombre d'églises ou de diocèses de divers pays. L'usage de rebaptiser ceux qui abandonnaient l'hérésie, conséquence de cette persuasion, y fut établi. On le conclut, pour les églises d'Afrique, de ces passages de saint Cyprien : *Sententiam nostram non novam promimus, sed et jam pridem ab antecessoribus nostris statutam et a nobis observatam.* (Epistola LXX, édit. Baluze, ad Episcopos Numidiæ.) *Apud nos autem non nova aut repentina res est, ut baptizandos censeamus eos qui ab hæreticis ad Ecclesiam veniunt, quando multi jam anni sint et longa ætas, ex quo sub Agrippino, bonæ memoriæ viro, convenientes in unum Episcopi plurimi hoc statuerunt, atque exinde in hodiernum tot millia hæreticorum in pro-*

vinciis nostris ad Ecclesiam conversi, non aspernati sint nec cunctati, imo et rationabiliter et libenter amplexi sunt, ut lavacri vitalis et salutaris baptismi gratiam consequerentur. (Epistola LXXIII, édit. Baluze, ab Jubaianum.) Quant aux Églises d'Orient, Firmilien, évêque de Césarée, en Cappadoce, atteste que la même coutume y était suivie *ab immemorabili.* (Epistola Firmiliani inter Cyprianicas LXXV, éd. Baluze.) On cite encore à l'appui les conciles d'Icone et de Synnade, mentionnés dans la même lettre, qui décidèrent qu'on devait baptiser de nouveau les Cataphrygiens qui rentreraient dans l'Église catholique. De ces documents on conclut que la coutume de rebaptiser les hérétiques avait été suivie depuis le second siècle jusqu'au temps de saint Cyprien, tant en Orient que dans les églises d'Afrique, sans qu'il en fût résulté aucune dissension fâcheuse.

2° L'an 255, les évêques de la Numidie consultèrent saint Cyprien sur cette réitération du baptême. De concert avec un concile de trente-deux évêques, alors réuni à Carthage, il leur répondit qu'il fallait conserver la pratique de rebaptiser les hérétiques convertis. (V. ep. LXX, édit. Baluze.)

3° Il lui vint une consultation semblable d'un évêque de la Mauritanie, nommé Quintus, et il y répondit dans le même sens. Dans cette lettre, quelques passages semblent attaquer indirectement l'autorité du pape saint Étienne. (Ep. Ad Quintum, LXXI, édit. Baluze.)

4° Cette lettre à Quintus ayant été publiée, ainsi que la décision synodale mentionnée ci-dessus, des oppositions se manifestèrent, en sorte que saint Cyprien crut devoir convoquer un concile plus nombreux. Il fut célébré dans la seconde moitié de l'année 256. Soixante et onze évêques s'y trouvèrent. On y confirma la coutume de rebaptiser les hérétiques qui demandaient à rentrer dans le sein de l'Église. Ce fut le *second* des trois conciles célébrés à Carthage pour cette cause.

5° Saint Cyprien écrivit au pape saint Étienne une lettre synodale pour lui rendre compte de ce qui avait été décidé par

le concile. Saint Augustin, toutefois, ne connut pas cette lettre, comme il résulte du livre VI, chapitre XV de son traité *de Baptismo.* (Édition des Bénédictins, tome IX, p. 171.)

6° En attendant la réponse du Pape, saint Cyprien composa son traité *De Bono patientiæ.*

7° Cette réponse n'était pas encore venue, lorsqu'un évêque, nommé Jubaianus, dont on ignore la patrie, écrivit à saint Cyprien pour le consulter sur la question du baptême des hérétiques. Il lui transmettait en même temps un écrit qui combattait la coutume de rebaptiser, écrit attribué par quelques-uns au pape saint Étienne. Saint Cyprien répondit à Jubaianus en réfutant l'écrit en question.

8° La réponse du Pape arriva. Il défendait de rebaptiser les hérétiques. Le seul fragment connu de cette lettre se trouve dans Eusèbe (livre VII, chap. 3), et dans la lettre de saint Cyprien à Pompeius. Saint Augustin en fait aussi mention.

9° Pompeius, évêque de Sabrate, pria saint Cyprien de le mettre au courant de toute la controverse. Saint Cyprien lui répondit longuement, et c'est dans cette lettre qu'il se laisse entraîner cantre le pape saint Étienne à des expressions fort vives.

10° Saint Cyprien convoqua un nouveau concile à Carthage, le *troisième* sur la question du baptême. Il fut ouvert le 1er septembre 256. On y compta quatre-vingt-sept évêques. Saint Cyprien y parla ainsi : « Audistis, collegæ dilectissimi, quid « mihi Jubaianus coepiscopus noster scripsit, consulens me- « diocritatem nostram de illicito et prophano hæreticorum « baptismo, et quid ei rescripserim, censens scilicet, quod se- « mel atque iterum et sæpe censuimus, hæreticos ad Ecclesiam « venientes, Ecclesiæ baptismo baptizari et sanctificari oportere. « Item lectæ sunt vobis et aliæ Jubaiani litteræ, quibus pro « sua sincera et religiosa devotione ad epistolam nostram res- « cribens, non tantum consensit, sed etiam instructum se esse « confessus gratias agit. Superest ut de hac ipsa re singuli quid

« sentiamus proferamus, neminem judicantes, aut a jure com-
« munionis aliquem, si diversum senserit, amoventes. Neque
« enim quisquam nostrum Episcopum se esse Episcoporum
« constituit, aut tyrannico terrore ad obsequendi necessitatem
« collegas suos adigit, quando habeat omnis Episcopus pro li-
« centia libertatis et potestatis suæ arbitrium proprium, tan-
« quam judicari ab alio non possit quam nec ipse potest
« alterum judicare. Sed expectemus universi judicium Domini
« Nostri Jesu Christi, qui unus et solus habet potestatem et
« præponendi nos in Ecclesiæ suæ gubernatione et de actu
« nostro judicandi. » (Labbe, tome I, col. 786, édition de Paris 1671.)

La décision unanime de ce concile fut que le baptême conféré par les hérétiques devait être regardé comme invalide, et qu'il fallait par conséquent rebaptiser ceux qui revenaient de l'hérésie.

11° Deux évêques furent envoyés à Rome pour porter au pape saint Étienne les actes de ce concile, ou du moins la lettre synodale qui en exprimait le résultat. Le Pape ne voulut pas leur donner audience et défendit même aux fidèles de leur donner l'hospitalité.

12° Informé de cette conduite du Pape, saint Cyprien écrivit à Firmilien, évêque de Césarée, en Capadoce, et fit partir le diacre Rogatien pour lui porter cette lettre Rogatien quitta Césarée à l'entrée de l'hiver et se remit en route pour Carthage, rapportant à saint Cyprien la fameuse lettre où Firmilien, révéré comme saint chez les Grecs, accable de ses invectives le pape saint Étienne, et dit qu'en prétendant excommunier les autres, il s'est séparé lui-même de l'Église. Un certain nombre d'érudits rapportent à cette époque la lettre de saint Cyprien à Magnus.

Que se passa-t-il ensuite, et quelle fut l'issue de cette déplorable collision? Aucun document ne l'indique. L'histoire du conflit se trouve tout-à-coup interrompue, et se tait au mo-

ment où il est le plus ardent. Aucun indice ne fait entrevoir par quels moyens il fut apaisé.

Tel est, à peu près, le résumé des faits, dans l'hypothèse, communément admise jusqu'ici, de l'authenticité des documents cités.

§ II.

Sentiment des érudits relativement aux documents en question.

Nous l'avons dit précédemment, la thèse de Mgr Tizzani vient heurter la persuasion générale des érudits. Néanmoins, elle a été déjà soutenue par quelques écrivains de mérite. Raimond Missori, religieux franciscain de Venise, en entreprit la défense en 1733 dans un ouvrage in-4°, intitulé : *In duas celeberrimas epistolas sanctorum Firmiliani et Cypriani adversus decretum sancti Stephani papæ, de non iterando hæreticorum baptismo, disputationes criticæ, quibus unam et alteram a Donatistis fuisse confictam nunc primo demonstrat frater Raymondus Missorius Franciscanus conventualis* (Venise, 1733). Les mots *nunc primo* semblent indiquer que ce religieux a été le premier à soutenir ce sentiment. Dans la *Bibliothèque sacrée* des dominicains Richard et Giraud (article Missori), nous lisons au sujet de son livre : « Il prétend que les lettres de saint Cyprien et de saint Firmilien, le concile d'Afrique où présida saint Cyprien, et où l'on décida la nécessité de réitérer le baptême donné par les hérétiques, et tout ce qui regarde cette célèbre question, sont autant d'ouvrages supposés par quelques donatistes imposteurs. Le Père Sbaraglia, religieux du même ordre à Ferrare, a combattu cette opinion dans trois dissertations, où il rétablit la foi des actes, défend le sentiment ordinaire, et répond aux arguments de son confrère. »

En 1790, la thèse de Missori fut de nouveau soutenue par Marcellin Molkenbuhr, religieux franciscain d'Allemagne. Ses deux dissertations ont été reproduites dans la *Patrologie Migne*, tome III, col. 1357 et ss. Nous y trouvons cette note : « Scopus clarissimi auctoris (Molkenbuhr) est in prima dissertatione, post inanes Christiani Lupi et Raymondi Missorii conatus, denuo verisimile reddere, sancti Firmiliani epistolam ad Cyprianum haud genuinam esse, sed a Donatista Afro eidem suppositam. » On le voit, Mgr Tizzani a eu des devanciers. Mais ils ont été peu nombreux ; et, il faut bien l'avouer, leurs tentatives pour changer l'opinion reçue sont restées impuissantes. Telle est la situation en face de laquelle Mgr Tizzani a pris la plume, sans se décourager. Il n'hésite pas ; il ne défend pas seulement la contre-thèse comme plus probable ; sa conviction est entière. La question est de savoir si les arguments qui la motivent, et qu'il développe dans son livre, sont réellement victorieux.

§ III.

Le fait que les documents en question se trouvent dans des manuscrits très-anciens, et que leur style ressemble à celui de saint Cyprien, ne suffit pas pour prouver leur authenticité.

Que l'ensemble de ces pièces se soit rencontré dans les manuscrits fort anciens à l'aide desquels Erasme, Latini, Pamelius, Morel, Rigault, Fell, Pearson et Baluze ont donné leurs éditions des œuvres de saint Cyprien, nous ne le contestons pas. Que ce soit là un préjugé favorable pour l'authenticité de ces mêmes documents, nous ne le contestons pas non plus. Mais nous disons que ce n'est point une preuve, comme on semble facilement le supposer. En effet, il n'est nullement impossible qu'un transcripteur fort ancien des œuvres d'un auteur, y ait inséré, frauduleusement ou par ignorance, des

pièces apocryphes. Il y a plus : les érudits démontrent qu'il en est ainsi arrivé, de fait, pour plusieurs anciens manuscrits. Nous pouvons même citer en exemple ceux qu'on nous objecte, c'est-à-dire, les antiques manuscrits à l'aide desquels les savants cités plus haut ont édité les œuvres de saint Cyprien. On y trouve *cinq* opuscules, dont ces mêmes savants déclarent l'authenticité au moins douteuse, savoir : *de Disciplina et bono pudicitiæ*, *de Laude martyrii*, *de Spectaculis*, *ad Novatianum hæreticum*, et *Exhortatio ad pœnitentiam*. Bien plus, il s'en est trouvé *cinq* autres que les érudits d'un commun accord ont rangé parmi les apocryphes ; ce sont les opuscules intitulés : *de Aleatoribus*, *de Montibus Sina et Sion*, *de Cardinalibus operibus Christi*, *de Singularitate clericorum*, et *de Duodecim abusionibus sæculi*. Ces exemples sont décisifs. L'antiquité des manuscrits renfermant les pièces en question a d'autant moins de signification ici, que la falsification, selon nous, aurait déjà eu lieu par les Donatistes avant saint Augustin, c'est-à-dire, avant l'an 400. Il n'est certes aucun des manuscrits allégués qui remonte à cette époque.

La ressemblance du style avec celui de saint Cyprien ne suffit pas non plus pour prouver l'authenticité de ces pièces. Des faussaires un peu habiles, qui se sont rendus familiers les écrits d'un auteur, n'ont pas de difficulté à imiter son style, à reproduire la terminologie, la contexture des phrases et la tournure d'expression qui lui sont propres. Les donatistes d'Afrique, auteurs de la fraude, selon nous, avaient d'assez bons rhéteurs pour donner à leurs pièces controuvées la physionomie de style des écrits de saint Cyprien. L'imposture était d'autant plus aisée, que les œuvres de saint Cyprien ne consistent pas en des traités longs et suivis, mais dans une série de lettres et d'opuscules. Les faussaires n'avaient pas à interrompre quelque part le fil du discours pour y intercaler des passages de leur façon, ce qui trahit plus aisément l'imposture par la manière forcée de coudre le texte vrai au texte faux in-

tercalé, et par la confrontation avec d'autres exemplaires circulant déjà dans le public ; il leur suffisait, dans les recueils publiés par eux, d'intercaler une lettre fausse, un opuscule fabriqué, entre les lettres et les opuscules authentiques. Ceux qui n'avaient pas ces pièces pouvaient facilement être trompés, en supposant que leurs exemplaires n'étaient pas complets. Saint Augustin, comme nous le verrons plus loin, soupçonnait la fraude pour les pièces dont nous nous occupons. Mais il se contentait de révoquer en doute leur authenticité. Il lui était difficile d'aller plus loin. N'ayant pas en main les preuves matérielles et complètes de la falsification, il acceptait ces pièces comme douteuses, ruinant ainsi toute la force des conclusions qu'on en tirait ; et de plus il montrait la fausseté de ces conclusions dans l'hypothèse même où l'authenticité serait démontrée. Ni la ressemblance du style avec celui de saint Cyprien, ni le fait de la présence de ces pièces dans des exemplaires publiés alors, n'empêchèrent saint Augustin d'alléguer le sentiment qui regardait les pièces en question, et toute l'histoire du prétendu conflit, comme l'œuvre des faussaires, *sub ejus nomine à præsumptoribus atque mendacibus fuisse confictum.*

Tout ce que nous avons dit jusqu'ici a eu pour but de fixer avec netteté l'état de la question. Elle roule tout entière sur ce point : Les documents relatifs au célèbre conflit sont-ils authentiques, ou sont-ils apocryphes ? Dans le premier cas, le conflit est incontestable. Dans le second cas, c'est une fable. Nous allons démontrer qu'ils sont apocryphes. Les éléments de notre démonstration sont puisés à deux sources : la teneur même de ces documents, et les écrits des auteurs contemporains, ou peu éloignés de l'époque de saint Cyprien.

§ IV.

La teneur des documents relatifs au célèbre conflit doit les faire regarder comme apocryphes.

Nous avons ici à examiner un à un ces documents, et à faire

ressortir, pour chaque pièce en particulier, les raisons qui rendent inadmissible l'hypothèse de l'authenticité. Le lecteur doit se résigner à nous suivre dans cettte discussion de détails, attendu que la solution de la question en dépend.

I.

Lettre de saint Cyprien aux évêques de Numidie.

Elle porte ce titre : *Ad Januarium et cæteros episcopos Numidas, de baptizandis hæreticis.* C'est la 70e selon les éditions des œuvres de saint Cyprien par Baluze, Pamélius et autres. On la trouvera aussi dans la Collection de Labbe (tome I, col. 762, éd. cit.)

1. Une première raison qui porte à la regarder comme apocryphe, c'est qu'elle nous représente les évêques de Numidie comme doutant et ne doutant pas tout à la fois, de la conduite à tenir par rapport aux hérétiques rentrés dans le sein de l'Église. Voici l'exorde de cette lettre : *Cum simul in concilio essemus, fratres dilectissimi, legimus litteras vestras quas ad nos fecistis de iis qui apud hæreticos et schismaticos baptizari videntur, an ad Ecclesiam catholicam, quæ una et vera est, venientes baptizari debeant. De qua re, quanquam et ipsi illic veritatem et firmitatem catholicæ regulæ teneatis, tamen quoniam consulendos nos pro communi dilectione existimatis, sententiam nostram, non novam promimus, sed jampridem ab antecessoribus nostris statutam et a nobis observatam vobiscum pari consensione conjungimus ; censentes scilicet et pro certo tenentes, neminem foris baptizari extra Ecclesiam posse.* D'une part, les évêques de Numidie étaient parfaitement fixés sur la question ; ils regardaient la pratique de rebaptiser ceux qui revenaient de l'hérésie, comme la *règle catholique, fondée sur une incontestable vérité, veritatem et firmitatem catholicæ regulæ.* Ils étaient en parfait accord avec le sentiment de saint Cyprien, *pari consensione.* Ils ne pouvaient

ignorer la décision donnée depuis longtemps par un concile nombreux de l'Afrique, décision attestée en ces termes dans la lettre de saint Cyprien à Jubaianus : *Multi jam anni sunt et longa ætas, ex quo sub Agrippino bonæ memoriæ viro, convenientes in unum episcopi plurimi hoc statuerint.* Car le même saint Cyprien, dans sa lettre à Quintus, dit expressément que cette décision avait été prise de concert avec les évêques de Numidie : « Quod quidem et Aggripinus bonæ memoriæ vir, cum « cæteris coepiscopis suis, qui illo in tempore in provincia « Africa et Numidia Ecclesiam Domini gubernabant statuit et « librato consilii communis examine firmavit.» Puisque, d'une part, les évêques de Numidie étaient si bien fixés, on se demande pourquoi, d'autre part, ils consultent saint Cyprien, comme s'ils étaient dans l'incertitude ? On mettra peut-être en avant l'hypothèse que quelqu'un, dans la province de Numidie, s'était déclaré pour le sentiment contraire, et que les évêques de ce pays, quoique ne doutant pas eux-mêmes, avaient voulu avoir une décision de saint Cyprien et du concile alors réuni, afin de réprimer par une autorité plus imposante la nouveauté qu'on tentait d'introduire chez eux. Mais nous reproduirons la réponse que faisait saint Augustin, au sujet d'une semblable consultation de Jubaianus : *Cur enim Jubaianus de novitate turbaretur, ut eum per auctoritatem Aggrippini sanari oporteret, si ab Aggrippino usque ad Cyprianum hoc tenebat Ecclesia* (Contra Donatistas, lib. III, cap. 12, col. 114, ed. Maurin., t. IX). Si l'on pèse attentivement ces circonstances, on verra combien est invraisemblable cette consultation des évêques Numides, et l'on sera bien plus porté à regarder la prétendue lettre de saint Cyprien, qui la relate, comme un document fabriqué par les Donatistes. Pour avoir une occasion d'attribuer cette lettre à saint Cyprien, l'imposteur aura supposé une consultation de la part de ces évêques. Mais comme, d'un autre côté, les Donatistes soutenaient comme généralement suivies en Afrique jusqu'au temps de saint Cyprien, la doctrine et la prati-

que de la réitération du baptême, le faussaire ne pouvait pas représenter les évêques consultants comme incertains sur ce point. De là le fait bizarre d'évêques qui consultent, quoiqu'ils sachent très-bien à quoi s'en tenir.

2. Autre indice de fraude. Selon cette lettre, saint Cyprien serait tombé dans l'erreur qui fait dépendre la validité du baptême, non-seulement de la foi, mais encore de *l'état de grâce* du ministre. Les paroles de la lettre qui expriment cette erreur sont tout-à-fait explicites : *Quomodo autem*, y est-il dit, *mundare et sanctificare aquam potest qui ipse immundus est, et apud quem Spiritus Sanctus non est?... Aut quomodo baptizans dare alteri remissionem peccatorum potest, qui ipse sua peccata deponere extra Ecclesiam non potest?... Scire autem et meminisse debemus scriptum esse :* Oleum peccatoris non ungat caput meum. *Quod ante in psalmis præmonuit Spiritus Sanctus, ne quis exorbitans et a via veritatis exerrans, apud hæreticos et Christi adversarios ungeretur. Sed et pro baptizato quam precem facere potest sacerdos sacrilegus et peccator? Cum scriptum sit :* Deus peccatorem non audit; sed qui eum coluerit et voluntatem ejus fecerit, illum audit. *Quis autem potest dare quod ipse non habet, aut quomodo potest spiritualia agere qui ipse amiserit Spiritum Sanctum? Si baptizare potuit, potuit et Spiritum Sanctum dare ; si autem Spiritum Sanctum dare non potest, quia foris constitutus cum Spiritu Sancto non est, nec baptizare venientes potest, quando et baptisma unum sit, et Spiritus Sanctus unus, et una Ecclesia a Christo Domino super Petrum origine unitatis et ratione fundata.* Ces paroles expriment clairement la nécessité de l'état de grâce dans celui qui administre le baptême, pour que le sacrement soit valide. Or, c'est là précisément une des erreurs que soutenaient les Donatistes. Mais avant ces hérétiques, c'est-à-dire avant Constantin, on n'en trouve pas de trace. Les quelques paroles de Tertullien (*de Baptismo*, cap. 15), qu'on allègue comme s'en approchant, ne la renferment pas d'une manière explicite. On ne doit donc pas attribuer cette erreur à saint

Cyprien, qui était si versé dans la connaissance des saintes Écritures, et ne pouvait par conséquent ignorer la doctrine contraire exprimée par saint Paul (Rom. 8, 33 ; Cor. 1, 12; 3, 4), et par saint Jean l'Évangeliste (1, 33).

3. Le texte *oleum peccatoris non impinguet caput meum,* est encore un indice de fraude. Le donatiste Parménien l'opposait à saint Augustin pour prouver la nullité du baptême conféré par les hérétiques. Saint Augustin le réfute ainsi : « Apertissime « psalmus indicat quemadmodum intelligendum sit. Ait enim : « *Emundabit me justus in misericordia et arguet me ; oleum autem* « *peccatoris non impinguet caput meum.* Unde manifestum est, « oleo peccatoris blanditias adulatoris esse significatas, quibus « repudiatis et detestatis, eligit a justo emendari et argui. » (Contra Parmenianum, lib. 2, c. 10, tom. IX edit. Maurin., col. 40.) Le sens donné à ce texte dans la lettre aux évêques de Mauritanie est si évidemment faux, qu'on ne saurait l'attribuer à saint Cyprien. Saint Augustin va jusqu'à tourner en dérision l'ignorance de Parménien pour avoir entendu le texte dans ce sens.

4. Il faut en dire autant du texte : *Deus peccatorem non audit.* Saint Cyprien n'ignorait pas que ces paroles, ayant été prononcées par l'aveugle-né, étaient par cela seul sans autorité. D'ailleurs, elles sont complétement étrangères à la question. C'est ce que saint Augustin répondait aux Donatistes, qui lui objectaient aussi ce texte. Après en avoir exposé le sens, il dit : *Quid ergo sibi vult hoc testimonium, vel quomodo pro se arbitrantur (Donatistæ) esse proferendum ?... Non a Domino dictum est, sed ab illo qui oculos corporis jampridem restitutos habebat* (loc. cit.). Que les hérétiques donatistes aient poussé l'ignorance ou la mauvaise foi jusqu'à recourir à de pareils textes, on le conçoit. N'en trouvant pas de plus favorables à leur erreur, ils alléguaient ceux-là avec leur interprétation absurde, et en imposaient ainsi à la multitude. Mais une pareille ignorance, une pareille mauvaise foi, ne doit pas être attribuée à saint Cyprien.

« En résumé, dit Mgr Tizzani, dans cette lettre aux évê-
« ques de Numidie, je ne trouve rien dont le saint martyr
« puisse être supposé l'auteur : ni la doctrine qui s'y trouve
« professée, ni les textes de l'écriture, ni l'historique de la
« controverse. On y voit une consultation sans motif, une ar-
« gumentation d'une extrême ignorance ou d'une insigne
« mauvaise foi. On doit donc la regarder comme apocryphe »
(ouvrage cité, page 95).

II.

Lettre de saint Cyprien à Quintus.

C'est la LXXIe dans l'édition de Baluze et autres. On la trouvera dans la *Patrologie Migne* tome IV, col. 408. Voici les raisons qui doivent la faire regarder comme apocryphe.

1. C'est encore une consultation sans motif qui en aurait été l'occasion. L'exorde est ainsi conçu : *Retulit ad me, frater charissime, Lucianus compresbyter noster te desiderasse ut significaremus tibi quid sentiamus de his qui apud hæreticos et schismaticos baptizati videntur. De qua re quid nuper in concilio plurimi coepiscopi, cum compresbyteris qui aderant, censuerimus ut scires, ejusdem epistolæ exemplum tibi misi.* Quintus était un des évêques de la Mauritanie, ainsi que l'atteste la lettre de saint Cyprien au Pape saint Étienne. Or, les évêques de Mauritanie connaissaient parfaitement le sentiment de saint Cyprien, comme nous l'avons fait observer à l'égard de ceux de Numidie. En outre, Lucien, par l'entremise duquel Quintus aurait demandé des éclaircissements, était un des prêtres de l'église de Carthage, comme semblent l'indiquer les mots *compresbyter noster*. Il ne pouvait donc ignorer la doctrine de saint Cyprien et du concile où la question avait été examinée. Il lui était par conséquent très-facile d'en informer Quintus, sans qu'il

fût besoin d'une lettre de saint Cyprien. Bien plus, saint Cyprien dit qu'il a déjà envoyé à Quintus une lettre sur ce sujet exprimant, non-seulement sa décision, mais encore celle du concile. Pourquoi donc Quintus consultait-il, et demandait-il qu'on lui dît ce qui lui avait été dit déjà ? La main du faussaire se trahit là d'une manière visible. Si l'on objecte que probablement cette lettre, antérieurement envoyée à Quintus, ne lui était point parvenue, nous répondons : dans ce cas, saint Cyprien exprimerait le doute sur le sort de cette lettre envoyée, et dirait qu'il écrit de nouveau, en cas qu'elle se soit perdue. Ou plutôt, il n'écrirait pas une nouvelle lettre, mais il enverrait une copie de la première, qui était celle du concile et avait par là même plus de gravité. En un mot, saint Cyprien aurait fait ce qui se fait toujours en pareil cas. Il se serait exprimé dans ce sens : *Je vous avais déjà expédié la lettre synodale relative à cette matière ; mais votre consultation récente me faisant présumer que cette lettre ne vous est point parvenue, je vous en envoie un nouvel exemplaire.* Au lieu de cela, on suppose que Quintus a reçu cette lettre synodale, et que néanmoins il demande le sentiment de saint Cyprien. On le voit, le faussaire s'est trahi par cet exorde maladroit.

2. Le passage, *quidam de collegis nostris malunt hæreticis honorem dare quam nobis consentire,* fournit un nouveau motif de suspicion. Il n'est pas vraisemblable qu'il y ait eu dès lors en Afrique des évêques opposés à la doctrine de saint Cyprien : cette doctrine, comme les documents le supposent, avait été confirmée par un concile, et se trouvait d'ailleurs conforme à la coutume générale de ce pays. L'opposition du pape saint Étienne n'avait pas encore eu lieu, et l'autorité de saint Cyprien était immense. Comment supposer que, dans cette situation, certains évêques d'Afrique se soient déclarés les adversaires de saint Cyprien ? D'ailleurs, aucun de ces prétendus adversaires n'est nommé. On dira peut-être que les mots, *quidam de collegis nostris*, peuvent s'entendre de saint Étienne, et qu'il font

allusion au sentiment exprimé déjà par ce Pape aux évêques d'Orient, sur cette même question du baptême. Mais, dans cette hypothèse, saint Cyprien n'aurait pas usé d'une expression qui indique assez clairement une suprématie, *quam nobis consentire*. Ces mots se conçoivent à l'egard des évêques d'Afrique, dont il était le primat ; ils auraient été choquants à l'égard du siége que saint Cyprien appelle l'*Église mère et principale*.

3. Parmi les textes apportés en preuve dans cette lettre, se trouve celui-ci : *Qui baptizatur a mortuo, quid proficit lavatio ejus?* Un pareil argument suppose trop d'ignorance ou de mauvaise foi, pour qu'on puisse l'attribuer à saint Cyprien. Voici le texte, rétabli dans son intégrité : *Qui baptizatur a mortuo et iterum tangit eum, quid proficit lavatio ejus?* (Eccli. XXXIV, 30). Le sens en est clair : lorsque celui qui a contracté l'impureté légale en touchant un mort s'en est purifié en se lavant, à quoi cela lui sert-il, s'il touche de nouveau le cadavre et contracte ainsi de nouveau la même souillure ? Un pareil texte est complètement étranger à la question de la validité du baptême conféré par les hérétiques. C'est ce que remarque Rigault dans son édition des œuvres de saint Cyprien : *Quæ sententia nihil omnino facit ad mentem Cypriani*. Dire que saint Cyprien n'a connu que le texte tronqué et qu'il y a vu un appui pour sa thèse, c'est supposer dans ce grand évêque une ignorance contre laquelle ses ouvrages protestent hautement. Dire qu'il a malitieusement tronqué le texte pour y adapter un sens qu'il savait bien n'être pas le vrai, c'est une insulte qui ne peut l'atteindre. Si quelque chose est constaté en histoire, c'est l'éminente sainteté de saint Cyprien, et cette belle loyauté de caractère que saint Augustin nous a si bien dépeinte par ces deux mots, *candidissimi pectoris*.

On objecte ici les hésitations de saint Augustin sur ce même texte. On dit : saint Cyprien a pu ne pas s'apercevoir que le texte cité par lui était tronqué, puisque saint Augustin ne s'en est pas non plus aperçu. Aux Donatistes qui lui objectaient

ce passage tronqué, saint Augustin, au lieu de le rétablir dans son intégrité et d'en exposer le vrai sens, a répondu ainsi : « Et illud quod scriptum est, *qui baptizatur a mortuo quid proficit lavatio ejus*, ut interim differam diligentiorem istorum verborum inquisitionem, tutissime accipio, paganorum baptismata esse denotata, quia homines et ab justitia et ab ista vita mortuos colunt, in quorum nomine baptizantur » (Op. tomo IX, col. 39, ed. Maurin.).

Je réponds : il est vrai que saint Augustin, au moment où il écrivait ces lignes, ne paraît pas avoir eu présent à la mémoire le texte entier ; mais il se propose de rechercher s'il est exact. Peut-être différa-t-il cette recherche, parce qu'il n'avait pas en ce moment sous la main son exemplaire des saintes Écritures. *Ut interim*, dit-il, *differam diligentiorem istorum verborum inquisitionem*. En attendant, il signale un sens orthodoxe que pouvait comporter le texte tel qu'on le citait. Cette vérification, omise pour le moment, saint Augustin l'avait faite peu après, lorsqu'il écrivit ce passage : « Sic et in alio testimonio, ubi dictum est, *qui baptizatur a mortuo quid proficit lavatio ejus*, aut inspice diligenter codices antiquos et maxime græcos, ne forte ipsa verba aliter conscripta, ex præcedenti et consequenti contextione sermonis alium sensum intiment ; aut certe mortuos intelligamus, sicut dixi, in quorum nomine baptizantur idolorum cultores » (libro 2 *ad Cresconium*, cap. 27). Saint Augustin a donc soupçonné l'altération du texte allégué. Il se propose de la vérifier ; il la vérifie et la constate en effet peu après. Cet état d'esprit de saint Augustin se conçoit. Mais dans saint Cyprien, si la lettre à Quintus était de lui, il faudrait supposer une complète méprise, ou une mauvaise foi qui n'est pas admissible.

4. La fraude se manifeste encore par ce passage de la même lettre : *Non est autem de consuetudine præscribendum, sed ratione vincendum. Nam nec Petrus, quem primum Dominus ele-*

git, et super quem ædificavit ecclesiam suam, cum secum Paulus de circumcisione postmodum disceptaret, vindicavit sibi aliquid insolenter aut arroganter assumpsit, ut diceret se primatum tenere et obtemperari a novellis et posteris sibi oportere. Nec despexit Paulum quod Ecclesiæ prius persecutor fuisset, sed consilium veritatis admisit, et rationi legitimæ quam Paulus vindicabat facile consensit.

Premièrement, saint Cyprien abandonne ici l'argument tiré de la coutume, dont il fait son principal appui dans ses lettres aux évêques Numides et à Jubaianus. Ce n'est plus à la coutume, à la tradition, qu'il en appelle, mais à la raison, *sed ratione vincendum :* il est peu vraisemblable que saint Cyprien se soit ainsi contredit lui-même. On dit : saint Cyprien aurait d'abord cru la coutume africaine de rebaptiser fort ancienne et remontant jusqu'aux Apôtres. Puis il aurait reconnu qu'elle ne datait pas de si loin, et voyant que ce moyen de preuve était plutôt défavorable à sa cause, il l'aurait répudié pour en appeler à la raison, c'est-à-dire à la discussion raisonnée des vérités consignées dans les saintes Écritures. Il faut convenir au moins que ces variations sont bien peu vraisemblables et bien peu dignes de cette candeur dont parle saint Augustin, *candidissimi pectoris*. Mais n'insistons pas, et passons à une preuve de fraude tout-à-fait péremptoire, que nous offre le passage cité.

Secondement, il y a dans ce passage une allusion évidente au jugement contraire prononcé par le pape saint Étienne sur la question. A qui reproche-t-il de vouloir l'emporter par l'autorité de la coutume ou de la tradition apostolique ? Évidemment au pape saint Étienne. Qui a-t-il en vue, en rappelant que saint Pierre, dans son dissentiment avec saint Paul, n'avait pas tranché *insolemment et avec arrogance*, qu'il n'avait pas allégué *sa primauté*, ni prétendu que *les autres, en qualité d'inférieurs, dussent lui obéir ?* Évidemment, il veut parler du pape saint Étienne, de son décret, et de la primauté de juri-

diction, rappelée sans doute dans ce décret, pour amener les récalcitrants à la soumission. La tournure, *nec Petrus vindicavit sibi aliquid insolenter aut arroganter assumpsit ut diceret se primatum tenere*, etc., dit équivalemment que le pape saint Étienne venait de tenir la conduite opposée. Or de ce sens, qui est incontestable, résulte une manifeste contradiction : la lettre à Quintus serait tout à la fois postérieure et antérieure au décret du pape saint Étienne.

Elle serait *postérieure*, puisque saint Cyprien y reprocherait au Pape d'avoir agi *insolemment et avec arrogance*, et voulu *forcer les autres à se soumettre* à sa décision, en alléguant *sa primauté*. Saint Cyprien connaissait donc le décret du Pape contre le sentiment des évêques d'Afrique, lorsqu'il écrivait sa lettre à Quintus. Cette lettre serait donc *postérieure*.

D'autre part cependant, la lettre synodale de saint Cyprien à saint Étienne atteste le contraire. En effet, dans cette lettre synodale, qui est elle-même bien certainement antérieure au décret connu de ce Pape, il est fait mention expresse de la lettre à Quintus : *Baptismum autem non esse quo hæretici utuntur diligenter nuper expressum est in epistola quæ ad Quintum collegam nostrum in Mauritania constitutum super ea re scripta est : item in litteris quas collegæ nostri ad Episcopos in Numidia præsidentes ante fecerunt, cujus utriusque epistolæ exempla subdidi*. Il serait absurde de dire que le décret du pape saint Étienne était connu en Afrique lorsqu'on expédia cette lettre synodale. Car, dans cette hypothèse, la lettre roulerait principalement sur ce décret, et sur les raisons que le concile africain prétendrait avoir eues pour ne pas s'y soumettre. Or, il n'y a pas un mot sur ce sujet. La lettre synodale suppose au contraire qu'aucune décision du Pape n'était intervenue. Les Pères y parlent comme s'ils consultaient le Saint-Siége sur la question, et pour l'informer de ce qu'ils avaient cru devoir décider en concile : *Sed de eo vel maxime tibi scribendum et cum tua gravitate ac sapientia conferendum fuit, etc.* Cette manière de par-

ler exclut l'hypothèse qu'ils connussent alors la décision pontificale qui les condamnait. Ainsi, la lettre synodale est antérieure au décret de saint Étienne, et la lettre à Quintus est antérieure à la lettre synodale, puisqu'elle y est mentionnée comme telle. La contradiction ne saurait être plus manifeste. Que conclure, sinon que cette prétendue lettre de saint Cyprien à Quintus est apocryphe?

3. Une autre incohérence qui indique la fraude, c'est le langage contradictoire que les évêques d'Afrique auraient tenu au pape saint Étienne, si la lettre à Quintus était de saint Cyprien. Dans la lettre synodale, ils parlent de la *gravité* et *de la sagesse* du Pontife romain, *cum tua gravitate ac sapientia conferendum fuit*. Et en même temps, ils auraient joint une copie de la lettre à Quintus, où ils le déchirent indignement, l'accusant d'*insolence* et d'*arrogance*.

D. Bouix.

LE SPIRITISME.

Premier article.

Il se produit de nos jours une sorte d'épidémie spirituelle, un fléau dont la propagation universelle et subite constitue, aux termes du R. P. Ventura, *un des plus grands évènements de notre siècle.* Ce phénomène porte assez communément le nom plus ou moins heureusement choisi de Spiritisme, qui signifie culte des esprits. En 1846, un esprit frappeur se fait entendre pour la première fois, en Amérique, dans l'appartement de deux jeunes personnes. Sept ans plus tard, en 1853, cinq cent mille sectateurs entretiennent avec les esprits un système de relations fonctionnant comme une institution publique. Du Nouveau-Monde, ces pratiques singulières passent dans le vieux continent. Elles sont constatées d'abord dans le nord de l'Angleterre, ensuite dans le midi ; de là elles passent en Allemagne, où elles occasionnent une *fièvre générale.* On les retrouve bientôt après en Sibérie, et au même instant en France, où se fait comme une explosion qui préoccupe vivement l'opinion publique. Tout ce bruit paraît bientôt se calmer ; mais loin de cesser, le culte des esprits s'établit alors, se régularise, se propage et prend les proportions d'une religion. En ce moment, le mouvement spirite a gagné l'Autriche, la Pologne, la Russie, l'Italie, l'Espagne, la Turquie, etc. En France, plus de cent villes, parmi lesquelles Lyon et Bordeaux occupent le premier rang, ont des réunions spirites régulièrement organisées.

On le comprend facilement, la REVUE DES SCIENCES ECCLÉSIASTIQUES ne peut s'empêcher d'étudier cette grave question. C'est le travail que nous entreprenons aujourd'hui. Pour le réaliser, deux choses sont nécessaires : il faut d'abord bien connaître le spiritisme. Or, c'est une tâche très-facile : les livres spirites fourmillent. Outre la *Revue spirite*, nous avons *le Spiritisme à sa plus simple expression, Qu'est-ce que le spiritisme, le Livre des médiums, le Livre des esprits, Voyage spirite* (1). Publiés par le chef du spiritisme, fruit de l'expérience générale, ces travaux présentent dans toute leur sincérité les doctrines de la secte. Si nous les citons, ce n'est certes pas pour contribuer à leur diffusion. Il n'y a point de raison pour les particuliers de coopérer par des achats formels à la marche des œuvres ténébreuses. Nous en dirons du reste assez pour les faire suffisamment connaître et pour en donner, dans l'intérêt du bien public, une étude approfondie.

Le spiritisme étant connu par ses propres aveux et ses publications officielles, nous aurons en notre possession le premier terme du problème. Le second ne sera pas difficile à connaître : il n'y aura pour cela qu'à rappeler l'enseignement de la sainte Église catholique avec qui Jésus-Christ sera *tous les jours*, jusqu'à la fin des siècles, et à qui le Saint-Esprit suggérera sans cesse toute vérité. Ce terme, bien que fort simple en apparence, se trouve en réalité assez complexe, à raison

(1) Le *Livre des Esprits*, contenant les principes de la doctrine spirite... selon l'enseignement donné par les esprits supérieurs à l'aide de divers médiums, recueillis et mis en ordre par Allan KARDEC (neuvième édition). Paris, Didier et Ce, 1863. *Le Livre des médiums* ou *Guide des médiums et des évocateurs*, par le même (quatrième édition), *ibid.* M. Allan Kardec a publié en outre quelques ouvrages moins étendus : *Qu'est-ce que le spiritisme?* guide de l'observateur novice dans les manifestations des esprits (troisième édition) ; — le *Spiritisme à sa plus simple expression*, exposé sommaire de l'enseignement des esprits et de leurs manifestations, — *Voyage spirite en* 1862.

des affinités multiples du phénomène que nous voulons étudier.

Le spiritisme touche par toutes ses limites à la question des esprits. Nous étudierons d'abord la doctrine catholique sur les esprits, c'est-à dire sur les bons anges, sur les mauvais esprits, sur les âmes des fidèles trépassés, considérées soit dans le ciel, soit dans le purgatoire, soit dans l'enfer. Nous verrons ensuite la doctrine spirite posant comme axiome que « *les esprits ne sont autres que les âmes des hommes dépouillées de leur enveloppe corporelle,* » et donnant sur les esprits ainsi entendus les plus étranges enseignements.

Le spiritisme se rapporte à la question des forces de la nature. Il emploie certains moyens qu'il faudra connaître et se met en relation immédiate avec les esprits. Nous rapprocherons des pratiques spirites la doctrine de l'Église et de la théologie sur l'énergie de la nature et la proportion des effets qu'elle peut amener.

Le spiritisme a produit plusieurs résultats divers. Ces résultats, nous les examinerons au point de vue catholique. Les effets que l'Esprit de Dieu réalise sont mentionnés dans la théologie : rien ne sera plus facile que de constater s'ils sont les mêmes que ceux qu'a obtenus le spiritisme. Notre-Seigneur, nous mettant en garde contre les faux prophètes, loups cachés sous des peaux de brebis, nous a dit : *A fructibus eorum cognoscetis eos,* vous les reconnaîtrez à leurs fruits ! Toute la question pourrait être ramenée à cet unique point.

Quelque apparente nouveauté qu'il affecte, le spiritisme a au fond des racines dans le passé. Il n'est qu'une manifestation contemporaine faisant suite à cette série non interrompue de communications diverses que la superstition humaine n'a cessé d'entretenir avec les esprits. Si, comme on le verra, les pratiques spirites, à part quelques variantes, ne sont au fond que des pratiques antiques mises en jeu dans tous les siècles, il nous faudra savoir le jugement porté par l'Église à toutes les époques sur les relations criminelles avec les esprits, et

constater si les nouvelles évocations ne sont pas atteintes par les condamnations qui ont proscrit les évocations précédentes.

Outre ces relations historiques avec le passé, le spiritisme trouve dans le présent des affinités qui expliquent et son apparition et ses succès. Il flatte tous les instincts de notre siècle. Les esprits ont généralement horreur aujourd'hui d'un grossier et répugnant matérialisme, mais ils ne veulent pas s'accommoder du catholicisme. Tout en étant pleins d'un respect extérieur pour ses dogmes et ses pratiques, ils ont à cœur de s'en affranchir. On se fait une religion naturelle plus commode, mais aussi sûre que la religion révélée. Au vieux catholicisme qui ne répond plus, dit-on, aux exigences modernes, on veut substituer un bien meilleur, une fraternité universelle : la *charité*, telle sera la religion future de toutes les âmes. Expression d'une évidente réaction contre le règne du catholicisme ! On éprouve, en effet, des tendresses singulières pour les sorciers, pour les esprits infernaux, pour toutes les victimes de l'ancien despotisme. On est allé jusqu'à proposer la réhabilitation de Satan, *ce révolutionnaire malheureux*. Il est évident que, sous des formes plus ou moins déguisées, plus ou moins adoucies, toutes ces idées sont la négation du dogme fondamental de l'autorité de l'Église et de la révélation faite par N.-S. Jésus-Christ, le Fils de Dieu. Ce sont là les illusions diverses qui entraînent loin du bercail de l'unité et de la vérité trop d'âmes qu'un manque regrettable d'instruction première a laissées en proie à toutes les erreurs. Mais comme l'homme est essentiellement religieux, à tout prix il lui faut un Dieu, un dogme, un culte, des pratiques. S'il n'a pas le Dieu véritable, le dogme, le culte et les pratiques authentiques, il s'attachera à une fausse divinité, à des dogmes, à un culte, à des pratiques de contrefaçon. Et il n'échappera à l'empire de son légitime Seigneur, que pour tomber sous la tyrannie de celui que Tertullien appelait si justement : *le singe de Dieu!* Voilà pourquoi, puisque trop malheureusement

les grands courants du siècle entraînent loin du vrai Dieu de l'Évangile, la cause de l'adversaire de tout bien, formant un culte ténébreux, vient flatter habilement les tendances des hommes dévoyés de la vérité, et les âmes se livrent avec la facilité la plus déplorable. Aussi, on le verra, extrêmement coulant sur le point des religions, le spiritisme prêche surtout une sorte de religion honnête et naturelle. Sa devise est : *Hors la charité, point de salut. Hors la charité, point de vrai spirite.*

Enfin, le spiritisme n'argumente pas ordinairement beaucoup contre l'Église ou la révélation. On dirait qu'il s'est imposé à cet égard une sage réserve. Il y a pourtant des passages où il hasarde quelques discussions. Il sera facile de montrer en terminant que sa polémique est loin d'être heureuse.

Tels sont les principaux aspects de cette étude. En les parcourant successivement, nous ne ferons jamais qu'une confrontation du spiritisme et de la doctrine catholique, et nous espérons arriver à cette conclusion : Le spiritisme est, au fond, le culte des démons. C'est là, nous le savons, ce qui blesse le plus vivement les spirites. « *Une seule arme reste encore suspendue : c'est l'idée du diable ; mais c'est le ridicule lui-même qui en fait justice* (1). » C'est là le mot qui découvre tout le mystère d'iniquité, c'est là le mot que les esprits détestent le plus et que les spirites écartent avec le plus d'énergie. Le spiritisme détruit le matérialisme, disent-ils. Or, il serait bien inconcevable que Satan renversât une erreur qui lui assurerait tant de victimes. Mais, qui ne le voit ? le matérialisme a relativement peu d'adeptes aujourd'hui. Les âmes sont portées en très-grand nombre vers des doctrines plus spiritualistes. Or, c'est pour ces âmes que le spiritisme est un piége, puisqu'il les retient dans des idées et des pratiques réprouvées par

(1) *Voyage spirite*, p. 9.

la véritable Église. La destruction du matérialisme n'est donc entre les mains de l'antique ennemi du genre humain qu'un moyen nouveau d'arracher les âmes à une erreur grossière et révoltante, pour les faire tomber plus profondément dans une autre tout aussi dangereuse et peut-être plus dangereuse au fond, quoique plus spécieuse en apparence : l'erreur la plus nuisible aux esprits n'est pas toujours la plus révoltante, mais celle-là en perd le plus qui donne au mal l'extérieur rassurant d'un certain bien. Satan n'est jamais plus redoutable que lorsqu'il se transforme en ange de lumière !

Le catholicisme est la forme absolue, complète, définitive de toute vérité religieuse : tout ce qui ne s'accorde pas avec lui est par là même convaincu de fausseté. Si le spiritisme, tel qu'il est, tel qu'il s'avoue, est en désaccord avec la vérité infaillible, il faut donc le rejeter, sous quelque apparence qu'il se couvre. Fût-il à l'unisson avec la règle de foi sur tous les points, un seul excepté, cette divergence seule devrait le faire condamner. C'est le cas de faire l'application des paroles qu'écrivait saint Paul aux Galates : « Il y en a quelques-uns qui vous troublent et veulent changer l'Évangile de Jésus-Christ. Mais quand bien même nous vous prêcherions nous-mêmes ou quand un ange venu du ciel, *Angelus de cœlo*, vous prêcherait une doctrine autre que celle que vous avez reçue, qu'il soit anathème ! » (Ad Gal. I, 7, 8.)

Après cette vue d'ensemble, nous entrerons dans le détail. C'est ce qui fera l'objet des articles suivants.

Il y a toujours eu des fautes, des erreurs, des pratiques dignes de réprobation dont les débuts ont été simples, et qui, se développant ensuite, ont été combattues. Quand elles se sont montrées ce qu'elles étaient, les écrivains ecclésiastiques les ont signalées, et après un examen attentif, l'Église les a condamnées.

Chaque hérésie pourrait donc dire comme le spiritisme : On m'attaque, tant mieux ! « Une idée qui s'établirait sans oppo-

« sition serait un fait miraculeux; il y a plus : plus elle sera « fausse et absurde, moins elle trouvera d'adversaires, tandis « qu'elle en rencontrera d'autant plus, qu'elle sera plus vraie, « plus juste et plus utile.... De même, le spiritisme, que nous « pouvons appeler sans présomption l'idée capitale du « XIXe siècle, et l'on verra plus tard si nous nous sommes « abusés, a commencé par l'innocent phénomène des tables « tournantes ; c'était un enfant avec lequel ses plus rudes « adversaires ont joué, et à la faveur de l'amusement, il a « pénétré partout ; mais il a vite grandi : aujourd'hui il est « homme et a pris sa place dans le monde philosophique ; on « ne joue plus avec lui : on le discute et on le combat ; s'il « eût été mensonge, utopie, il ne serait pas sorti de ses « langes (1). »

Le vrai et le faux pouvant être attaqués, et l'ayant été ainsi que l'histoire le montre à chaque page, c'est aller contre la logique que de dire : mon sentiment est attaqué, donc il est vrai. Le point décisif à examiner est celui-ci : est-il attaqué avec raison? Le vrai et le faux, le bien et le mal pouvant s'établir, se propager et grandir, le mal et le faux le pouvant surtout avec la plus triste facilité, comme l'expérience n'a jamais cessé de le démontrer, c'est n'avoir rien fait que de dire : mon sentiment s'est établi, s'est fortifié, s'est étendu, donc il est vrai. La question unique est celle-ci : comment et pourquoi mon sentiment s'est-il ainsi propagé? Le mahométisme s'est propagé, le christianisme s'est propagé : qui oserait affirmer que l'un et l'autre sont également recevables?

N. C. Le Roy.

(1) *Voyage spirite*, p. 48.

DE LA

MÉTHODE APOLOGÉTIQUE

DU P. DECHAMPS (1).

I. Exposé de la méthode.

La multiplicité des productions plus ou moins littéraires que chaque jour voit éclore, n'est pas toujours favorable aux études sérieuses. Le lecteur, avide de connaître les écrits dont le bruit retentit dans le moment même autour de lui, se laisse emporter trop facilement par l'attrait de la nouveauté. Il oublie bien vite les impressions que lui ont laissées ses lectures de la veille ou de l'avant-veille, et les ouvrages les plus remarquables, qui mériteraient les honneurs de toutes les bibliothèques, sont bientôt ensevelis dans le même oubli que ces écrits plus légers dont l'intérêt ne s'étend pas au delà du jour qui les a vus naître, ou de la circonstance qui en a été l'occasion.

Si nous nous permettons ces réflexions à propos des ouvrages du R. P. Dechamps, ce n'est point qu'ils n'aient obtenu un légitime succès. Les organes catholiques de la publicité ont accueilli, il y a quelques années, cet illustre défenseur de l'Église avec les plus chaudes félicitations, et plusieurs éditions, rapidement écoulées, comme aussi des traductions en diverses langues, ont fait voir que cet appel a été entendu. Mais,

(1) *Entretiens sur la Démonstration catholique de la vérité chrétienne.* Tournai, Casterman, 3e éd. 1 vol. gr. in-12.

d'un côté, il nous semble que ces livres sont encore toujours trop peu connus chez nous (1); d'un autre côté, la question de l'apologétique chrétienne est tellement capitale dans l'état actuel des esprits, qu'on ne saurait l'étudier avec trop de soin.

La religion conduit l'homme au salut éternel, et les efforts de l'apologiste chrétien ont pour but de conduire les hommes à la religion, de les faire entrer dans l'Église. Il fait briller à leurs yeux la lumière qui se trouve dans la société chrétienne, et par laquelle l'Église révèle, même à ceux qui ne la considèrent que du dehors, la divinité de sa mission et de son institution. Plus les hommes se placent en dehors de l'Église, plus le rôle des apologistes grandit. Mais leur œuvre n'est jamais terminée. En effet, l'Église est divine dans tout son ensemble, divine dans son origine et dans sa fin, divine dans ses manifestations et dans son influence, divine dans son dogme et dans sa morale, divine dans son histoire, dans ses luttes, dans ses triomphes et dans ses souffrances. L'apologiste peut donc se placer à tel point de vue qu'il voudra, il aura toujours un vaste champ à explorer.

La première difficulté qui se présente à lui est le choix même de son sujet. Par quel côté faut-il faire briller la divinité de l'Église? A quels rayons de lumière les hommes auxquels il s'adresse ouvriront-ils plus volontiers leur esprit? Il faut ici consulter et leur situation intérieure, et la plus ou moins grande somme de vérités qui peut être restée dans leur âme. Nous avons abondance de richesses, qui, toutes, peuvent être utiles ; il ne s'agit que de choisir celles qui le seront davantage. Si nous ne nous trompons, la méthode apologétique suivie par le P. Dechamps est parfaitement adaptée aux besoins et aux dispositions d'un grand nombre d'esprits de notre époque.

(1) Nous étudierons prochainement le *Christ et les Antechrists*, du même auteur.

Nous n'aurions pas à parler de l'auteur, si sa position exceptionnelle ne nous fournissait des présomptions très-fortes en faveur de sa méthode. Son nom est populaire en Belgique comme l'a été chez nous celui du P. Lacordaire, lorsque les échos de Notre-Dame retentissaient encore de ses immortelles conférences. Frère de l'illustre ministre d'État dans lequel les catholiques belges voient leur chef le plus puissant, il est comme orateur catholique et comme apologiste, la gloire de la religion et de la Congrégation du Très-saint Rédempteur. Nul plus que lui n'a connu le monde, nul n'a été à même de mieux observer et connaître les maladies des âmes. Il a été associé autrefois à l'éducation des fils du roi des Belges, et cette haute position l'a mis en relation avec l'élite de la société. D'un autre côté, il est resté humble disciple de saint Alphonse, continuant à donner à ses frères en religion l'exemple des vertus du cloître. Joignez à cela un esprit distingué, des études approfondies sur la théologie, et vous aurez toutes les qualités qui rendent un homme parfaitement compétent pour nous dire : « J'ai fait de la théologie l'étude de ma vie, et tous les jours les âmes se sont révélées à moi avec leurs faiblesses et leurs langueurs. Considérant le monde à travers la croix, frappant à la porte de tous les cœurs pour les ouvrir à Jésus-Christ, j'ai trouvé une porte qui s'ouvre plus facilement que les autres, et cette porte, je viens vous l'indiquer. Que ceux qui s'appliquent à éclairer les esprits et à convertir les cœurs me suivent. » C'est à ce point de vue surtout que les ouvrages apologétiques du P. Dechamps nous paraissent remarquables ; et si la démonstration qu'il nous donne est intrinsèquement valable aux yeux de la théologie, comme nous allons le voir, nul doute qu'il n'y ait lieu pour les théologiens de porter sur ces preuves tous leurs efforts pour les mettre dans un jour de plus en plus grand. La méthode suivie par le P. Dechamps ne diffère pas essentiellement de celle indiquée par M. l'abbé Bourquard, dans un ouvrage qui a été l'objet

d'un examen spécial dans cette REVUE même. Nous n'avons point à intervenir dans le débat que cette étude a soulevé entre M. l'abbé Bourquard et M. l'abbé d'Autun. Le débat a été soutenu, d'une manière fort brillante par l'un, et a été l'objet, de la part de l'autre, d'observations non moins judicieuses; mais il ne roulait que sur la méthode apologétique savante, propre à faire entrer dans un traité de théologie où l'on doit indiquer toutes les ressources que la défense de la Religion offre au théologien. Ce n'est point de celle-là que nous nous occupons. Nous sommes donc à l'aise avec M. l'abbé d'Autun, qui écrivait (1) : « Quant à l'apologétique populaire et à celle qui s'adresse simplement au public lettré, elles peuvent suivre différentes marches, se borner à un ordre de considérations ou se placer à un point de vue spécial, suivant le but particulier qu'on se propose. »

Le livre est tout entier dans cette double épigraphe : « Écoute et regarde » (Ps. XLIV, 11); et : « Il n'y a que deux faits à vérifier, un en vous et un hors de vous. Ils se recherchent pour s'embrasser, et de tous les deux, le témoin, c'est vous-même. » (*Premier entretien.*) C'est en interrogeant les échos de notre cœur, en prêtant une oreille attentive à ses aspirations, à ses *postulata,* que le P. Dechamps nous convie à considérer l'Église. Ce premier pas fait, il n'a pas de peine à faire jaillir de cette considération même la preuve de sa divinité, et c'est sans effort qu'il nous amène ainsi à écouter sa voix. Il ne fait donc que s'appuyer sur ce principe déjà énoncé par Tertullien, que l'âme est naturellement chrétienne. Or, il n'est pas permis à l'apologiste de méconnaître cette vérité. L'âme humaine étant le sujet destiné à recevoir la révélation, il doit y avoir en elle quelque chose qui l'appelle, qui forme comme une pierre d'attente, et à quoi la religion viendra s'adapter comme la légitime satisfaction des as-

(1) Voir le numéro du 20 juin 1862 (t. V, p. 574 ss).

pirations que la grâce de Dieu a mises en nous. Mais s'il en est ainsi de l'âme humaine en général, puisqu'il n'y en pas une qui ne soit appelée à recevoir le bienfait de la religion chrétienne, ce sera beaucoup plus vrai des âmes auxquelles l'apologiste chrétien s'adresse. Ces âmes seront, si vous voulez, plus ou moins étrangères à la pratique de la religion, étrangères à la foi. Mais elles ne l'ont pas toujours été également. Une éducation où la religion n'a pas été entièrement absente, a laissé subsister comme une touche particulière qu'on ne trouverait point ailleurs : elle a élevé chez elle à une puissance supérieure le christianisme naturel, c'est-à-dire la disposition à la foi et cette aptitude à discerner la vraie foi que la grâce de Dieu met dans toutes les âmes. De plus, le voile qui est venu s'interposer entre elles et les vérités de la foi n'est point tellement épais que ces vérités ne continuent encore à projeter dans les esprits une lueur plus vive qui peut les rendre plus propres à recevoir cette foi, dont le caractère sacré du baptême leur avait donné une première *habitude*.

L'essence de cette méthode consiste donc à analyser, d'un côté, les aspirations et les besoins de notre âme ; de l'autre, ceux des caractères de l'Église qui, répondant le mieux à ces besoins, nous font en même temps voir d'une manière plus directe le cachet de la divinité.

Le fait intérieur qui sert de point de départ au P. Dechamps consiste dans le désir et l'espérance qui existent chez l'homme de recevoir une révélation divine sur les mystères de la vie future. Il est certain d'abord que l'homme a une inclination profonde et irrésistible vers cette vie. Nous voulons vivre, vivre heureux, vivre toujours, et la vie présente, si elle mérite le nom de vie, est loin, bien loin de répondre à cette grande aspiration de notre âme. Aspiration immense, en vérité, puisqu'elle a été le soutien de l'espérance du genre humain, même dans les plus profondes ténèbres de l'idolâtrie.

Jamais l'homme n'a cru à l'éternité des adieux qu'il adressait aux mourants. Jamais il n'a borné ses espérances à la modique somme de bonheur qu'il peut trouver en deçà de la tombe, et la mort lui aurait apparu avec un aspect infiniment plus redoutable s'il l'avait regardée, non comme la transformation, mais comme le terme final de son existence. Nous désirons donc la vie future, et nous espérons ce que nous désirons. Voilà un double fait universel et patent.

Mais, ce désir et cette espérance, à quel bien se rapportent-ils? Notre cœur, qui en est le siége, ne saurait le nommer. Le genre humain l'appelle de ses vœux, et n'a pas en lui-même le pouvoir de le définir. Et cependant nous *voulons* savoir quel est le bonheur que nous attendons, nous *voulons* savoir quelle est cette espérance que la mort, qui détruit tout, ne saurait détruire. Nous voulons savoir, et notre cœur ne répond pas; nous voulons savoir, et le genre humain, qui le veut aussi, ne sait pas. Et quand il affirmerait qu'il sait, nous ne l'en croirions pas. Jamais l'homme n'a cru à l'homme sur les mystères de la vie future. Toujours il a senti le besoin d'une lumière supérieure qui n'est point en lui, mais qui doit venir du dehors pour éclairer les sombres profondeurs de ses désirs et de ses espérances. Cette lumière ne sera donc point la lumière des hommes. Votre cœur, ô philosophe, ne peut donner une réponse que le mien ne contient pas; votre intelligence n'a point une lumière différente de la mienne. Je ne croirai donc pas aux philosophes sur ces mystères; le genre humain n'a jamais cru en eux, mais il demandait, pour y croire, une voix qui se dirait descendue du ciel. Or, cette voix, il a toujours cru l'entendre. De même que le désir d'être heureux n'a jamais été séparé de l'attente de ce même bonheur, de même l'homme n'a jamais séparé le désir de connaître de la confiance qu'il connaissait, et cette connaissance répondait toujours au besoin d'entendre une voix d'en-Haut ou une voix d'outre-tombe. C'est pourquoi le déisme, avec ses lu-

mières purement naturelles, n'a jamais pu, et ne pourra jamais être la religion de l'humanité. Il est une révolte radicale contre le genre humain, contre le bon sens et contre la bonne foi.

La bonne foi, en effet, ne saurait s'accommoder d'un système qui étouffe le cri de notre âme. Lorsque je vois les hommes qui m'entourent pleins de confiance, parce qu'ils ont entendu cette voix surnaturelle que je désire, comme eux, entendre retentir à mes oreilles ; lorsque mon cœur, appelant de tous ses vœux une voix du ciel, entend retentir autour de lui, par toutes les bouches qui lui parlent, l'annonce d'une réponse faite par le ciel à mes aspirations et à mes désirs, puis-je alors me tenir dans le scepticisme et l'indifférence, sans me mettre en révolte ouverte et avec le genre humain, et avec moi-même ? Sur quoi m'appuierais-je, si je prenais pareille position ? Ma nature s'y refuse, le genre humain me condamne ! Le procédé du cœur et le procédé de l'intelligence est de rechercher la révélation divine en demandant : Où est-elle ? Mais cette autre question : Est-elle ? n'est ni la question de la bonne foi, ni celle de la nature.

Telle est en effet la nature de l'homme, qu'il est essentiellement confiant. C'est par là qu'il est surtout accessible à l'éducation. Dès la première ouverture de son intelligence, il s'abandonne sans défiance à sa mère, qui le porte dans ses bras, qui le caresse avec amour, dont la langue devient sa langue, dont les pratiques deviennent ses pratiques, dont l'affection fait naître l'amour dans son cœur. Et qui voudra blâmer cette confiance de l'enfant ? N'est-elle point une merveilleuse manifestation de la sagesse du Créateur, qui, en faisant naître l'enfant avec d'innombrables besoins, en plaçant à côté de lui une mère pleine d'affection et de tendresse pour les satisfaire, fait de ces besoins mêmes le principe d'une confiance et d'un abandon que rien ne saurait ébranler ?

Mais nous avons aussi des besoins religieux, nous avons

faim et soif d'une révélation qui nous éclaire sur les mystères d'outre-tombe. Cette faim et cette soif, qui nous la donne? Qui la fait naître en nous et avec nous? N'est-ce pas Celui-là même qui nous a faits ce que nous sommes? Et en plaçant à côté de nous une institution, une Église qui doit être aussi la mère de nos âmes, n'a-t-il pas dû mettre en nous, avec le désir de l'entendre, la confiance en sa maternité?

C'est ainsi que l'homme est initié à la religion, devient membre de l'Église, et par là, enfant de Dieu. La nature, le bon sens, la bonne foi, se réunissent pour le conduire à elle. Ah! si les hommes voulaient être plus ouverts, plus confiants, plus enfants! Que cette réflexion est simple : Dieu serait-il moins le père de nos âmes que le père de nos corps? Et seule, cependant, elle suffirait pour nous conduire à la religion, pour nous faire entrer dans l'Église et pour nous la faire aimer de l'amour des enfants de Dieu.

II. Examen des difficultés.

Cette méthode, si simple et si directe, peut faire naître deux objections. La première, que le théologien seul pourra formuler, est celle-ci : Ce point de départ ne suppose-t-il pas que la religion révélée est le complément nécessaire de la nature humaine, et n'y a-t-il pas là un levain de baïanisme?

La seconde, qui peut être commune et au théologien, et à un homme du monde entièrement étranger à l'étude de nos mystères, est celle-ci : N'admet-on point ainsi le devoir pour tout homme de s'attacher purement et simplement à la religion où il est né, et ne ferme-t-on point la porte aux prédicateurs de la religion qui travaillent à établir l'unité religieuse sur la terre?

En d'autres termes, les difficultés se rapportent soit à la légitimité du point de départ, soit à la légitimité de la conclusion.

Nous ne pensons pas qu'on puisse formuler d'autre objection sérieuse contre cette méthode de P. Dechamps. Or, il est facile de les résoudre l'une et l'autre.

Et d'abord, il est vrai que la religion chrétienne est le complément nécessaire de la destinée humaine prise dans l'état actuel de l'humanité. Dieu aurait pu nous créer sans fin surnaturelle : il ne l'a point fait ; il aurait pu nous donner et les mêmes organes et les mêmes facultés sans descendre jusqu'à nous par l'Incarnation et sans nous appeler à la vision béatifique, mais il ne l'a point fait. Notre destinée terrestre est d'être chrétien, de croître et de vivre sous l'empire de la grâce, « jusqu'à la plénitude de l'âge de Jésus-Christ. » Tant que nous ne sommes point dans cette voie, nous sommes des hommes incomplets relativement à notre véritable destinée. Autant et plus que la nature corporelle dont parle saint Paul, notre âme est dans les douleurs et dans les anxiétés de l'enfantement en attendant la révélation des enfants de Dieu, et il y aura en nous quelque chose qui ne recevra son complément, un vide qui ne sera comblé, un besoin qui ne sera satisfait que par la réception du christianisme dans nos âmes.

L'erreur du baïanisme a été de confondre la nature avec la grâce, en établissant d'une manière absolue que la grâce est le complément obligé de la nature, de telle manière, que la nature sans la grâce ferait de nous des êtres incomplets, indignes de Dieu, et que Dieu ne pourrait, sans déroger à sa sainteté et à sa justice, être satisfait d'une telle œuvre.

Dans ce système, l'état d'une âme sans la grâce sanctifiante est un état de complet abandon. Il n'y a point d'appel de Dieu au fond du cœur, il n'y a point d'aspiration supérieure vers l'état surnaturel. Et, bien que cet état soit nécessaire pour l'achèvement des desseins de Dieu sur l'homme, néanmoins il ne le sera pas comme quelque chose de surajouté à sa nature. Il sera nécessaire pour que l'homme soit un être complet, absolument comme l'union de l'âme et du corps est

nécessaire pour le constituer dans son essence propre, et si la nature n'était pas trop corrompue pour éprouver d'une manière sensible ce besoin de vie surnaturelle, elle ne l'éprouverait que pour autant qu'elle a le sentiment des autres nécessités qui l'affligent.

Il n'y a rien de commun entre cette doctrine et la méthode de démonstration du P. Dechamps. Son point de départ est en parfait accord avec les données les plus rigoureuses de la théologie.

La religion nous enseigne, en effet : 1° que tous les hommes sont appelés à la grâce du salut ; 2° que Dieu ne laisse aucun homme ici-bas sans grâce actuelle. Mais où verrons-nous cette grâce, à laquelle aucun cœur n'est entièrement étranger, si nous ne la voyons dans cette aspiration intime de notre être vers une vie plus parfaite, une vie heureuse et sans fin, en même temps que vers une religion qui nous révèle les mystères de cette vie et qui nous donne les moyens d'y parvenir ? Cette voix intérieure n'est-elle point l'écho mystérieux et profond dans les âmes de la voix de Dieu qui les appelle ?

Il n'y a donc point ici confusion du naturel et du surnaturel. La distinction entre les deux ordres est maintenue d'une manière rigoureuse. Mais cette distinction n'implique point la séparation. Si Dieu veut établir pour l'homme un ordre surnaturel, ne doit-il pas déposer en lui une prédisposition proportionnée à cet ordre, c'est-à-dire surnaturelle aussi? Il est vrai que la voix de l'âme, qui appelle cet ordre, ne peut être distinguée au moyen de l'observation psychologique, des aspirations inhérentes à la nature elle-même. Il est vrai encore que l'analyse de nos phénomènes intérieurs ne distingue pas davantage la confiance surnaturelle par laquelle l'homme s'abandonne à la doctrine et à la conduite de l'Église, d'avec un sentiment purement naturel. Mais il n'est pas besoin, pour admettre la distinction du naturel et du sur-

naturel en nous, de pouvoir le reconnaître par l'expérience, de surprendre en quelque sorte le jeu des deux principes qui, du reste, n'agissent pas d'une manière séparée, mais ne forment par leur action combinée qu'une seule cause totale.

Le surnaturel et le naturel coexistent donc en nous d'une manière intime. L'observation de nos faits intérieurs ne nous fait connaître que les actes et les sentiments de notre âme ; mais les deux principes naturel et surnaturel, qui produisent les uns et les autres, nous échappent. La foi seule nous en révèle la distinction profonde, mais en même temps elle nous enseigne que les deux agissent en nous, non-seulement quand la grâce sanctifiante y est déjà, mais alors même que nous sommes encore complètement étrangers à la religion. La tendance que la grâce produit en nous peut donc être aperçue en nous, de même que les tendances purement naturelles, et nous pouvons parfaitement, sans nous laisser entraîner au baïanisme, nous appuyer sur ce fait de conscience pour conclure que l'homme *doit* se laisser aller avec confiance à la révélation qui répond aux questions qu'il s'adresse à lui-même, et qui satisfait les aspirations de son âme.

La deuxième objection ne nous semble pas plus propre à infirmer la valeur de cette méthode. Elle n'ouvre pas la voie à toutes les religions et à tous les systèmes. En effet, nous pouvons la considérer par rapport aux hommes qui vivent au milieu des lumières du christianisme, ou par rapport à ceux qui naissent en dehors du sein de l'Église catholique.

Et d'abord, cette méthode n'est proposée par le P. Dechamps qu'aux premiers, qui se trouvent placés entre la religion catholique et l'absence de religion, entre l'Église et le déïsme. Quel est le langage qu'il faut faire entendre à ces hommes ? Ne faut-il pas avant tout les faire rentrer en eux-mêmes ; leur faire entendre la voix de leur âme ou plutôt la voix de Dieu en eux ; leur faire comprendre la contradiction qu'il y a à admettre un Dieu infiniment parfait, qui ne ferait rien pour répondre au

cri de l'âme de ses créatures, et qui, en les réservant à une vie future, en mettant en elles le désir de cette vie, le désir de la connaître et de savoir ce qui peut la rendre heureuse, en même temps que l'espoir de voir ce désir réalisé, ne ferait rien, absolument rien pour dissiper l'illusion produite par ces innombrables voix du dehors qui disent être les échos d'une révélation céleste, rien pour éclairer les ténèbres de l'abîme vers lequel l'humanité toute entière se précipite.

Une fois ces hommes rendus attentifs à cette voix intérieure, que leur restera-t-il à faitre autre chose que de se donner à l'Église où ils trouveraient tout ce que leur cœur demandait inutilement en dehors d'elle?

Cette méthode ferme donc d'abord toute voie au déisme. Elle arrive au même résultat pour le panthéisme. Le panthéiste avec son dieu-chose semble plus conséquent que le déiste qui n'admet un Dieu infiniment parfait que pour le reléguer dans un isolement contre lequel s'élève la voix du bon sens. Mais ce même panthéiste ne sera pas moins désavoué par les aspirations de notre âme. Il est en révolte ouverte avec le sentiment religieux qui est au fond de notre nature, avec ce quelque chose qui porte l'homme à s'élever à Dieu, à prier; en révolte, lui aussi, contre le bon sens qui s'élève de la nature à son Auteur; en révolte contre la bonne foi, puisqu'il nie ce qui est dans l'homme, le gémissement de la prière et le cri du bon sens.

Donc, pour l'homme qui vit au sein de la société religieuse à laquelle il est seulement devenu étranger en laissant la foi s'éteindre dans son âme, pour l'homme qui a laissé cette foi s'affaiblir et qu'il s'agit de ramener à l'humble soumission envers l'Église; pour l'homme enfin que l'apologiste aujourd'hui se propose spécialement d'atteindre, il suffit de faire entendre la voix de l'Église afin qu'il reconnaisse la voix même de Dieu. L'homme qui entend cette réponse de l'Église aux questions et à l'espérance de son âme, reconnaît immédiatement

la fausseté des voix qui se font entendre à côté d'elle. Il y a dans l'âme humaine un idéal de la vérité non moins qu'un idéal de l'harmonie. Sans avoir fait aucune étude ni sur les rapports des sons, ni sur les principes mathématiques qui en sont la condition essentielle, l'homme sait distinguer un harmonieux concert d'un ensemble de bruits où les lois de l'harmonie sont toutes violées. De même, sans études philosophiques sur la vérité de la religion, l'homme élevé dans le catholicisme reconnaît aisément la justesse de la voix de l'Église et peut s'y laisser aller en toute simplicité.

Mais cette méthode a-t-elle la même valeur, relativement aux hommes élevés en dehors de la religion catholique? Nous ferons d'abord observer que cette question laisse intacte la légitimité de l'emploi que le P. Dechamps en fait. Nous observerons de plus que si cette question est embarrassante, elle ne l'est pas plus qu'elle ne le serait pour toute autre méthode apologétique.

Il faut distinguer la valeur absolue de cette méthode considérée en elle-même, et sa valeur relativement aux hommes à qui elle s'adresse. Au point de vue objectif, elle nous semble rigoureusement exacte, vu que cette correspondance parfaite sur laquelle elle se fonde entre la révélation divine et sa pierre d'attente, qui est notre âme avec les aspirations, les désirs et la forme idéale que la grâce divine y met d'une manière plus ou moins obscure, cette correspondance, dis-je ne se rencontre et ne peut se rencontrer que dans l'Église catholique. Quel que soit le milieu religieux dans lequel l'homme ait été élevé, il reste en lui une faim inassouvie, une forme idéale à laquelle il ne trouve aucune réalisation. Présentez-lui l'Église, énoncez-lui les postulata de son âme, et si les passions sont assez assoupies, et si le bon sens est assez développé, à chaque question que vous formulerez devant lui il vous répondra : Oui, cette question mon cœur la formule ; et quand à chaque question vous donnerez au nom de l'Église et au nom de Dieu la

réponse catholique, il n'hésitera pas à recevoir cette réponse, et à croire à la doctrine de l'Église.

Si maintenant nous considérons cette méthode subjectivement, c'est-à-dire par rapport aux hommes à qui elle est adressée, il faut reconnaître qu'elles ne sera point par elle-même suffisante pour opérer une conversion, ni pour porter tout d'abord une pleine et entière lumière dans les esprits. A cela il y a deux causes ; l'une, que ces âmes sont généralement en proie à de trop épaisses ténèbres et à un trop grand aveuglement des passions pour distinguer ce qu'il y a de plus profond et de plus intime en elles ; l'autre, que cette méthode a elle-même été appliquée à faux, et que cette confiance née avec nous pour la religion qui nous est enseignée a été pour elles la voie qui les a conduites à admettre une foule d'erreurs.

En reconnaissant ce fait, nous n'infirmons point la valeur objective de la méthode que nous venons d'établir. De ce que beaucoup de parents enseignent à leurs enfants une religion fausse, il ne s'ensuit pas que la religion véritable ne doive pas être transmise des parents aux enfants. Nous remarquerons en passant que la foi de tous les chrétiens qui ont reçu la vraie religion comme un héritage paternel, repose primitivement sur le fait de cette confiance née avec nous et avec notre vocation au surnaturel. Mais à mesure que nous grandissons, cette foi s'éclaire de nouvelles lumières, et notre croyance à l'Église s'appuiera ainsi sur des raisons plus claires et plus nombreuses sans devenir intrinsèquement plus ferme, puisque, dès l'origine, elle est un assentiment plein et entier à ce que Dieu nous révèle. C'est ainsi que Dieu fait durer la véritable religion, à laquelle nul homme n'est étranger que par sa propre faute ou par la faute de ses parents et ancêtres.

Que si les hommes abandonnent la religion véritable pour enseigner des erreurs à leurs enfants, ces enfants seront privés d'un grand bonheur par la faute de leurs parents ; mais le fait même de leur adhésion à cet enseignement qu'ils

sucent avec le lait ne leur sera point imputé à péché. Ces enfants suivent l'ordre providentiel autant qu'il est en eux, et si nous admettons qu'il y a des hommes qui se sauvent sans appartenir au corps de l'Église, ne faut-il pas les chercher parmi ceux qui, recevant de confiance l'enseignement de leurs parents, s'efforcent de suivre la lumière qui en est eux et à laquelle répond si imparfaitement celle qu'ils reçoivent du dehors ? N'est-ce point parmi eux qu'on trouvera cette disposition implicite à suivre la lumière plus vive de l'Évangile qu'ils ne connaissent point, disposition que Dieu récompense par une grâce plus abondante ?

Il semble que même pour ces hommes-là il doit y avoir un élan d'amour vers cette vérité dès qu'elle leur est simplement présentée. Mais pour eux pas plus que pour les autres il n'y a lieu de se borner à annoncer seulement la vérité. Il faut la faire briller de tout son éclat, et montrer que l'Église ne répond pas à notre âme d'une manière quelconque, mais qu'elle y répond divinement. C'est ainsi que le P. Dechamps complète l'exposé de sa méthode en nous faisant voir les deux caractères de divinité que l'enseignement de l'Église porte avec lui : la catholicité et la sainteté. L'une et l'autre sont exigées pour que la réponse aux désirs de notre âme soit satisfaisante, et là où elles se présentent, l'âme qui cherche s'épanouit dans la joie d'avoir trouvé le bonheur et la vérité qu'elle cherchait, et se soumet sans crainte à « l'autorité vivante de Dieu dans la grande famille qu'il élève. »

III. LA CATHOLICITÉ.

La divinité de l'Église se révèle par sa catholicité. Cette preuve entre directement dans le plan de la méthode du P. Dechamps. Si c'est Dieu qui nous révèle les mystères de l'homme et de l'éternité, sa réponse doit s'étendre à tous les hommes indistinctement. Le premier caractère constitutif de

la catholicité doit donc être une universalité *de nature*. Rien dans la vraie religion ne saurait être incompatible avec la diversité des climats, des nations, comme rien ne peut l'être avec la diversité des temps ou des âges du monde, en sorte que, partout où on la trouve, on doit la trouver la même, comme elle doit être la même à quelque époque de son existence qu'on veuille l'étudier. Or, c'est là le signalement de l'Église. Elle passe au milieu des nations sans être étrangère nulle part; elle traverse les siècles sans porter sur son front les rides de la vieillesse, et le temps qui ronge jusqu'aux monuments cyclopéens, et les climats qui diversifient d'une manière si étrange les mœurs, la couleur et le type des hommes, n'ont aucune prise sur elle. Fille du ciel, elle n'a de vie que celle qu'elle a reçue au lieu de son origine, et sans rien emprunter à la grossièreté des voix de la terre, elle répand partout la même lumière, elle répand partout le même amour.

En second lieu, la vraie religion doit être universelle *par son amour*. Elle doit tendre les bras à tous les peuples, les appeler tous à se réunir dans son sein pour n'y former qu'une seule famille d'enfants de Dieu. Or, voyez l'Église. Partout elle fait entendre sa voix par ses apôtres et ses missionnaires ; seule elle a un apostolat catholique. Douée d'une force d'expansion qu'on ne trouve point ailleurs, il n'est pas un si petit coin de terre qu'elle ne cherche à envahir, pas une île de l'océan où elle ne dépose un missionnaire pour faire entendre sa voix aux peuples encore plongés dans les ténèbres. L'Église a donc l'universalité de l'amour, appelant tous les hommes de ses vœux, et poursuivant, à l'exemple du bon Pasteur, les brebis égarées jusque dans les déserts les plus arides.

Est-il nécessaire après cela, que la vérité divine produise aussi la catholicité de la foi? Non. Les hommes et les peuples sont toujours libres de lui résister, et il peut arriver ainsi, comme il arrive de fait, que la chaîne de la tradition chrétienne soit souvent interrompue par telle famille ou telle na-

tion. De cette manière, un grand nombre d'hommes seront privés de la connaissance de la vérité par leur faute ou par celle de leurs parents ; mais cela empêchera-t-il la vraie religion d'avoir en elle-même le caractère de l'universalité, de posséder un amour assez grand pour les presser tous sur son sein, une constitution assez large pour les réunir tous dans un même bercail, un dévouement assez sublime pour aller, à travers tous les dangers et toutes les fatigues, les appeler, les presser, les supplier de chercher leur bonheur et la paix de leurs âmes dans la grande unité catholique ?

Mais, grâce à Dieu et à la fidélité des hommes, nous avons plus que ce qui suffit, nous avons plus que l'apostolat catholique, nous avons la catholicité de la foi. Si tous les peuples n'obéissent pas à la vérité, chez tous les peuples du moins il y y a des âmes d'élite qui y obéissent. L'Église catholique et elle seule, compte des enfants au milieu des nations protestantes et schismatiques, chez les peuples de la Chine et chez les peuples de l'Inde, parmi les sauvages de l'Orégon et parmi ceux des îles Océaniennes. Les deux cent millions de catholiques qui entendent la voix du Pape, ne sont point un peuple occupant une portion déterminée du globe ; ils sont répandus par l'univers entier, et c'est en face de toutes les fausses religions répandues sur le globe, en face de tous les temples protestants et schismatiques, en face de toutes les pagodes et de tous les faux autels que l'Église élève avec la chaire de vérité, l'autel unique du Dieu qui vit dans son sein.

C'est dans ce triple caractère de sa catholicité que se manifeste la divinité de l'Église. En dehors d'elle, ces caractères ne se retrouvent plus même isolés. Les sectes ne sont pas, ne peuvent être catholiques. Elles n'ont pas la catholicité de nature. Où pourra-t-on trouver l'Église anglicane ailleurs que sous le sceptre de la reine Victoria ? où trouvera-t-on des sectateurs du schisme russe là où ne s'étend pas le pouvoir du czar ? où trouvera-t-on une église luthérienne, une église ré-

formée universelle ? Non seulement elles n'ont point ce caractère, mais elles n'ont jamais aspiré à l'avoir, tant elles ont la conscience de leur impuissance. L'idée de l'apostolat catholique appartient exclusivement à l'Église catholique, et ce nom, qui est sa gloire parce qu'il la montre divine, ne lui est disputé pas personne.

Le caractère des sectes, au contraire, est le nationalisme, et ce nom seul est une condamnation pour elles.

Pour qu'il puisse y avoir catholicité, il faut une consistance propre. Or, *le protestantisme n'a de consistance que par la politique.* L'esprit apostolique des sociétés bibliques n'est point né des entrailles de la doctrine, mais de nouvelles convenances politiques. L'idée même de l'apostolat exclut celle du protestantisme, qui pourra bien fonder des colonies nationales, mais non des églises filles de l'Église universelle. Comme religion, il ne subsiste que par le catholicisme auquel il s'attache pour le détruire, semblable, dit le comte de Maistre, à la gangrène qui ronge tout le corps, et qui cesse d'exister du moment où elle ne trouve plus rien à détruire.

Il suffit donc de montrer à l'âme ce caractère de l'Église pour lui faire reconnaître sa divinité. Il suffit de la rendre attentive pour lui faire comprendre combien ce caractère est étranger aux sectes qui vivent en dehors d'elle. Une révélation qui n'est point pour tous les hommes, une religion qui ne réunit pas au moins l'universalité de nature et l'universalité de l'amour ne vient pas de Dieu.

Mais voici qu'il y a en dehors des sectes d'autres voix plus fausses encore. Les unes nous invitent à une parodie de la catholicité; les autres veulent faire de cette gloire un crime à l'Église.

Oui, il y a des voix qui nous prônent l'affranchissement universel de l'humanité et de tout dogme et de toute religion positive ; des voix qui prétendent nous unir tous dans la pratique d'une morale universelle substituée à l'Église univer-

selle. Déjà nous avons constaté que ces voix sont éminemment fausses, puisqu'elles sont la négation de tout ce qui se trouve au plus profond de l'homme, la contradiction manifeste du bon sens, de la bonne foi comme du genre humain. Mais, de plus, elles se contredisent elles-mêmes. Une morale universelle posée à l'écart des questions religieuses! Mais si la question religieuse est au fond de l'homme et remue tout le genre humain, comment peut-on se placer en-dehors d'elle? Que sera cette morale dont précisément l'homme demande à la religion de lui donner le fondement, les lois et la sanction? Cette séparation ressemble au jugement de cette mère dénaturée qui aimait mieux voir son enfant coupé en deux que de le voir vivre entre les mains d'une autre. La femme qui demandait cette séparation n'était point la mère, et c'est à cette contradiction avec la voix de la nature que le sage Salomon reconnut la mère véritable. Ceux qui veulent séparer ainsi la morale du dogme se révèlent de même comme ennemis de la vérité, ennemis de la nature, ennemis de Dieu.

D'un autre côté, la morale regarde Dieu et l'homme. Elle nous impose des devoirs envers Dieu; mais quels seront-ils si vous supprimez le dogme? Elle nous impose des devoirs envers nous-mêmes; mais ces devoirs supposent deux grandes questions religieuses, la révolte des passions et les moyens de les combattre. Sur quoi appuyerez-vous ces devoirs? De quels principes dériverez-vous les vertus morales? Elles fleurissent admirablement à l'ombre des vertus religieuses surnaturelles, des vertus divines ou théologales. Mais, privées de cette influence, elles sont infirmes dans notre nature déchue et s'affaissent bientôt sur elles-mêmes. Ne l'ont-ils pas compris ceux qui prétendent trouver le remède à tous les maux de la société dans la diffusion d'une morale mutilée qui se borne à l'indication de quelques devoirs vagues, dépouillés de tout principe d'action et de toute sanction?

Nous avions donc raison de dire que ces voix ne font que

parodier l'enseignement de l'Église; elles parodient de même sa catholicité. Elles sortent des loges, et ont pour but de détruire l'amour de la religion, le respect qui lui est dû, l'influence qu'elle exerce. Elles veulent y substituer la haine de la vérité, haine qui sera toujours l'unique lien de l'infidélité, et elles préparent le chemin à la catholicité de l'antichristianisme. C'est là que nous conduisent les prôneurs de la morale universelle. Mais l'antichristianisme ne sera pas une foi commune. Ce sera la grande union de la haine par laquelle son prince, l'Antechrist, fera partout la guerre à la vérité catholique, qui seule lui résistera. L'âme qui cherche de bonne foi la vérité se sent repoussée par ce spectacle, et ainsi, de quelque côté qu'elle envisage les réponses qui lui viennent du dehors, elle ne fait que se confirmer de plus en plus dans cette adhésion qu'elle a donnée à la voix de l'Église du moment où elle l'a entendue.

Ici le P. Dechamps s'impose une espèce de halte dans cette marche toujours si lumineuse pour regarder en face certaines objections, et pour montrer l'inanité de ces grands mots au moyen desquels on insulte l'Église dans ce qui fait sa grandeur et dans la manifestation même de sa divinité. Il voit attaquer son unité au nom de la tolérance, son universalité au nom du patriotisme, sa perpétuité au nom du progrès. Nous devons glisser sur ce beau chapitre qui n'est pas essentiel à l'exposition complète de sa méthode. Mais tout en résistant au vif désir que nous aurions de citer quelques-unes de ces éloquentes pages qui, mieux qu'une sèche analyse, feraient connaître la manière de l'auteur, nous indiquons sommairement les réponses du P. Dechamps.

Il expose, d'après Mgr Parisis, la doctrine de l'Église sur la tolérance, et nous montre comment, loin d'être persécutrice, c'est elle qui est en butte partout à la violence et à la persécution. Il répond à la seconde objection en rappelant le grand principe de la distinction des deux pouvoirs, et montre com-

ment le reproche d'ultramontanisme tend à nous ramener à la servilité païenne vis-à-vis du pouvoir, servilité dont nous n'aurions plus même l'idée, si le protestantisme n'était venu la rajeunir. Puis, dans un magnifique tableau dont la large esquisse montrerait seule la main du maître, il fait voir que l'Église a été le principe de tous les progrès qu'a jamais faits l'humanité. Tout en constatant combien il y a dans le protestantisme d'illustres individualités littéraires, il établit 1° qu'on ne voit pas dans son sein de ces grands courants de lumière qu'on appelle les siècles de Léon X, de Médicis, de François I, de Louis XIV; 2° que ces individualités sont elles-mêmes une nouvelle preuve que les *inspirations littéraires et philosophiques* manquent à l'hérésie et se retrouvent dans l'Église catholique. Il finit pas nous montrer combien s'élèvent Stolberg, Schlegel, Gœrres en revenant à la foi catholique, et de quelle hauteur tombent La Mennais et d'autres écrivains de notre âge lorsqu'ils perdent avec la foi de leurs pères la vie de leur âme. Ce chapitre renferme de grandes beautés littéraires et de magnifiques aperçus.

IV. SAINTETÉ.

La preuve de la divinité de l'Église par sa sainteté est celle qui va le plus droit à l'âme; elle fait partie intégrante de la méthode que nous avons exposée. Aussi c'est celle que l'auteur traite avec le plus de complaisance. On voit dans son exposition comme un reflet de ces jouissances ineffables que lui procure le ministère des âmes qu'il a exercé dans plusieurs villes de la Belgique, et il semble regretter que les apologistes, d'ordinaire, la laissent trop dans l'ombre.

L'ouvrage est en forme de dialogue. Les interlocuteurs sont un magistrat, homme du monde, religieux au fond et plein de bonne foi, un écrivain qui semble se jouer sur les limites de la théologie et de la philosophie, et un théologien vieilli dans l'étude de la religion. Celui-ci contrôle les doc-

trines de l'écrivain qui n'est autre que l'auteur lui-même. Voici comment il entre en matière :

« *L'Écrivain.* Jusqu'ici nous n'avons expliqué que cette seule parole : Je crois l'Église catholique. Il faut aussi faire sentir ce que contient cette autre parole : Je crois la sainte Église catholique.

« *Le Magistrat.* A votre place je n'insisterais pas trop sur ce point, car je n'y vois qu'un signe de contradiction, le défaut de sainteté dans les fidèles et quelquefois dans les pasteurs ayant fourni plus d'objections que de preuves.

« *Le Théologien.* Oh ! que vous êtes à côté de la question !

« *L'Écrivain.* Et de la plus belles de toutes !

Si cette preuve est la plus belle de toutes, la raison en est qu'elle est d'un côté la plus éminemment divine, et en même temps la plus accessible à l'homme. Elle va surtout au cœur, et non-seulement elle éclaire, mais elle attire. La foi est un acte de l'âme tout entière ; il y entre autant d'amour que d'intelligence. La religion doit donc parler aussi à toutes ces facultés de l'âme, à l'intelligence par la vérité, au cœur par la sainteté. Ces deux manières dont la religion nous parle ne sont pas essentiellement différentes, la sainteté n'étant que la vérité dans les affections, et la doctrine elle-même n'étant vraie qu'autant qu'elle prescrit un amour vrai pour le vrai bien, un amour vrai en lui-même et vrai dans son objet.

Il n'y a personne qui ne soit capable de discerner entre deux doctrines opposées celle qui vient du ciel et celle qui vient de la terre ; celle qui fait sourdement écho aux passions déréglées et aux vils penchants de celle qui répond à l'inclination divine qui est en nous. Il n'y a personne qui ne comprenne que la doctrine n'est vraiment sainte que si elle prescrit à l'homme l'amour de Dieu, l'attachement à Dieu, l'élévation de l'âme au-dessus des passions de ce monde qui passe et où il faut passer en faisant le bien. Comment en effet le monde s'y prend-il pour contester la réalité des vraies vertus, des vraies dévo-

tions, des vrais sacrifices? N'est-ce pas en leur cherchant un motif tout humain, un motif tout terrestre, l'intérêt, l'ambition, la vanité? Et quand il trouve chez des âmes prétendues saintes quelque apparence d'une passion plus terrestre encore, quelle heureuse découverte pour les yeux malades qui se sentent blessés par une lumière trop vive! Le monde sait donc parfaitement, sans qu'il s'en rende compte, ce qui empêche d'être saint, et par conséquent ce qui est requis pour l'être.

Eh bien! regardez l'Église par quelque côté que ce soit; et par sa sainteté qui est le caractère de sa vie intime, plus encore que pas sa catholicité, qui est le caractère de son développement extérieur, elle répondra à la recherche divine du vrai et du bien que Dieu a mise en nous.

La sainteté consiste dans l'amour de Dieu. Cet amour, qui est inséparable de l'amour du prochain et qui doit régler notre amour pour nous-mêmes, la religion catholique nous le commande. Donc elle est sainte. Aucune autre religion n'a pensé à prescrire l'amour de Dieu, aucune autre ne l'a osé; aucune n'a jamais *demandé* à Dieu de l'aimer et de le servir. Donc, aucune autre n'a la sainteté de la doctrine.

Le paganisme n'a jamais songé à demander les dons de l'âme. Il apparaît dans le monde comme le grand consentement à la tentation du désert : *Hæc omnia tibi dabo, si cadens adoraveris me.* Il n'a pas honoré les esprits qui nous conduisent à l'amour et à l'adoration de Dieu, mais ceux qui nous en détournent.

Plus coupable est le panthéisme. Car il va au-delà de l'oubli pratique de Dieu; il confond Dieu avec le monde. Éminemment impie s'il prend pour devise : *Non est Deus,* il ne l'est pas moins s'il s'attache à cette autre formule : *Eritis sicut dii.* De quelque manière qu'il se présente, il est la *formule doctrinale* qui exclut la sainteté.

En dehors du paganisme il y a l'islamisme dont la doctrine est entachée d'une double ignominie : le fatalisme et le sen-

sualisme. Sapant la morale par la base et la rongeant comme un chancre, il en détruit jusqu'à la notion, puisqu'il nie l'empire obligatoire de la volonté sur les passions comme il en supprime le moyen en niant la liberté.

On voudrait au moins trouver la sainteté de la doctrine dans ces débris du christianisme qui constituent le protestantisme. Plus heureux que d'autres, les protestants connaissent Jésus-Christ ; ils ont entre les mains le livre de l'Évangile, qui contient le récit des paroles et des actions de l'Homme-Dieu ; il semble impossible de ne pas avoir la sainteté de la doctrine quand on possède ce trésor. Eh bien, les protestants qui aiment tant à redire : Nous n'avons pourtant tous qu'un seul et même Dieu ; les protestants ont une doctrine qui exclut, elle aussi, la sainteté. Cette doctrine, consignée dans leurs symboles, est toute pharisaïque. Elle promet la sainteté à la condition d'être un sépulcre blanchi. Elle nie le libre arbitre et avec lui l'obligation et la possibilité de la sainteté. Dès son origine, le protestantisme flétrit les trois plus belles vertus de l'Église, l'humilité, la virginité et la sainteté du mariage, et son enseignement sur la grâce ne pouvait que dessécher les sources de la prière, et éteindre cet esprit qui nous porte intérieurement à gémir sur nous-mêmes et à demander humblement la guérison de notre âme.

Sera-ce peut-être la rationalisme qui nous apportera une doctrine sainte ? mais oblige-t-il véritablement à aimer Dieu ? Connaît-il la source de notre impuissance naturelle à l'aimer, et le remède à cette faiblesse ? N'a-t-il point nié cette impuissance, et par conséquent le besoin d'obtenir par la prière l'amour perdu avec la justice, l'amour *qui est* la justice ? Les honnêtes gens du rationalisme n'ont-ils pas l'habitude de concentrer toute la loi dans le second commandement qu'ils ne comprennent pas mieux qu'ils ne le pratiquent :

Tu aimeras le prochain comme toi-même;

sans faire attention au premier qui en est la racine :

Tu aimeras Dieu par dessus toutes choses.

Ils se croient justes parce qu'ils observent la justice commutative, parce qu'ils ont payé leurs fournisseurs, et ils ont tellement perdu le sens de la justice totale, qu'ils ne pensent pas se devoir à eux-mêmes ce respect qu'on appelle chasteté, et qu'ils ignorent absolument que l'amour de Dieu est la plus grande et la première dette de l'homme.

Il n'est pas nécessaire assurément de passer ainsi en revue toutes les doctrines qui se présentent en dehors de l'Église. Une doctrine qui se présente à nous en réalisant l'idéal de la sainteté que nous portons confusément en nous, ne peut être que divine. Mais il nous semble tellement évident qu'une doctrine ne peut aucunement prétendre à une origine divine quand elle ne porte pas la marque de la sainteté, que le cœur se refuse à croire qu'il y a des hommes sans nombre qui admettent comme célestes des doctrines où la notion de la sainteté est entièrement oblitérée. Et quand on voit que l'Église catholique seule possède la sainteté de la doctrine, l'âme n'en demande pas davantage pour s'écrier : Oui, cette église nous vient de Dieu ; c'est la parole de cette église qui est l'organe permanent de la révélation de Dieu parmi nous.

Mais il y a plus, l'Église est l'organe permanent de la grâce dans son culte, et si elle ose commander à l'homme d'aimer Dieu, c'est parce qu'elle a la conscience du pouvoir divin qu'elle nous communique à cet effet. L'étude des moyens qu'elle emploie serait à elle seule une démonstration palpable de sa divinité. Mais, pour ne pas trop prolonger ce trop long article, nous terminerons en indiquant, d'après le P. Dechamps, les fruits de sainteté qui se produisent dans l'Église.

Ces fruits, nous les trouvons PARTOUT. N'est-il pas vrai, en effet, qu'une multitude de fidèles, exposés comme tous les hommes aux assauts des passions et des inclinations importunes de la nature déchue, conçoivent le désir et la résolution de les combattre, emploient les moyens que Jésus-Christ leur a donnés pour les vaincre, et remportent d'innombrables vic-

toires ? Il y a là quelque chose de divin. Ce n'est point par ses propres forces que l'homme lutte contre lui-même. La raison de l'homme, laissée à elle seule, n'est point en guerre déclarée avec les passions de l'homme, et ces vertus de foi, d'espérance et d'amour qui sont l'âme de la vie de l'Église, sont l'effet de la correspondance à des grâces qui luttent en nous contre nous.

Partout aussi se rencontre dans l'Église la pratique de la confession, où tout est divin : la loi qui prescrit au pécheur, avec le repentir, l'aveu fait à un homme pour obtenir le pardon de Dieu ; l'accomplissement de cette loi par l'univers catholique, et les conséquences de cette loi, puisque c'est au sortir de la confession que l'homme se sent dans le cœur l'horreur du péché, la force de le combattre, les saintes flammes de l'amour de Dieu brûlant dans un cœur que consumaient naguère des feux impurs.

Et ne voit-on pas tous les jours dans l'Église, et partout, des actes touchants de résignation et de douceur, des dévouements admirables, les actes de charité les plus émouvants, la patience dans la douleur, la joie, la paix et le bonheur jusque dans la mort ? Lorsqu'on voit un homme muni des sacrements de l'Église, attendre la mort comme une amie, quitter le monde sans regret, et jouir, comme par anticipation, de la paix du paradis, n'a-t-on pas devant soi un spectacle évidemment divin ? Or, ce spectacle se trouve partout.

Mais il y des exemples de sainteté plus excellents et qui frappent encore plus les regards. La vocation religieuse est quelque chose de divin, un appel adressé par la Providence elle-même au cœur d'un homme. Placé en face des grandes misères de l'humanité, cet homme se dévoue pour ses frères, il se dévoue pour Dieu. Afin de ne vivre que pour ses frères et pour Dieu, il meurt à lui-même, et il mourra à lui-même tous les jours de sa vie, jusqu'à ce qu'il plaise à Dieu de l'appeler à lui. Or, la grâce d'en-Haut est nécessaire pour commencer

cette mort, car on ne meurt pas sans agonie. Elle est nécessaire pour la continuer à travers toutes les défaillances de la nature.

Ce n'est que dans l'Église qu'on voit des institutions religieuses éprises du triple amour de Jésus-Christ pour l'enfance, pour la pauvreté, pour le malheur. L'instruction de la jeunesse demande une vocation d'en-Haut; le soulagement de toutes les infortunes une vocation d'en-Haut. « Ceux qui méprisent les ordres religieux, dit Leibnitz, n'ont de la vertu que des idées vulgaires. La sainteté est dans la charité divine. La prière et le sacrifice sont les deux ailes de cet amour qui s'élève à Dieu pour de lui revenir aux hommes. »

Les religieux ne sont encore dans l'Église que des braves; les *saints* sont des héros parmi les braves. L'Église, en les canonisant, *fait écho aux prémices du jugement de Dieu*. Le mérite et le démérite, la vertu et les mérites de chaque homme seront solennellement proclamés à la face de l'univers au jour que Dieu appelle le *sien*. « Mais cette Providence, qui nous porte ici-bas aux combats de la vertu par de grands exemples, a voulu, pour rendre ceux-ci plus efficaces encore, nous donner, dès cette vie même, une première vue de leur récompense, en manifestant avant le dernier jour le salut de plusieurs de ses saints par les prodiges nombreux, les miracles avérés qu'elle opère pendant leur vie, et surtout à leur invocation après leur mort. C'est cette manifestation divine de la gloire de quelques élus que nous appelons justement les prémices du jugement de Dieu. Et c'est quand elle est évidente, certaine, que l'Église lui fait écho en la constatant par la canonisation. »

A la vue de ces grands spectacles, uniques dans le monde, il semble que la divinité de l'Église est évidente, palpable. Ce n'est pas le Pape seulement parlant au nom de Dieu, c'est chaque fidèle digne de ce nom qui se sent comme en communication directe avec le monde supérieur, avec le ciel. Ceux

qui sont hors de l'Église, ou bien gémissent d'être étrangers à cette fête qui relie le ciel avec la terre, ou bien sourient et plaisantent. Nous comprenons le sentiment des premiers qui sont de bonne foi, et chez lesquels il suffirait de déduire les conséquences de ce qu'ils éprouvent pour faire jaillir la lumière. Mais pourquoi ce dédain des autres ? Vient-il de ce que l'Église ne procède pas assez sagement ? Non, mais ils ont peur de la lumière qu'ils voient jaillir. Ce type d'hommes leur est inconnu, et ils ne les méprisent que parce qu'ils sentent confusément leur propre infériorité. Le surnaturel qui se produit dans le miracle ne les épouvante pas moins ; mais à quoi sert-il de le nier quand on est soi-même en présence des innombrables miracles du monde moral ? Ces hommes auraient moins de peine à admettre les phénomènes de la vie surnaturelle s'ils s'étaient jamais mis dans la disposition nécessaire pour en éprouver eux-mêmes quelque chose.

L'exposé de cette preuve est complété par le témoignage que les ennemis et les enfants dénaturés de l'Église rendent malgré eux à sa sainteté. Quand il arrive un scandale dans l'Église, la renommée n'a pas trop de ses cent bouches pour en répandre le bruit en tous lieux. Pourquoi le monde attacherait-il cette importance à un scandale commis par un enfant de l'Église, s'il n'avait le sentiment de l'énorme contraste qui existe entre le crime et la sainteté réelle de la famille où il se rencontre ? Et cette irritation antireligieuse que l'on trouve chez les enfants dégénérés de l'Église, n'a t-elle pas son principe dans la vue des vertus chrétiennes, dans la présence des grands exemples de l'amour des saints et des œuvres qu'il inspire ? N'est-il pas dû surtout à ce que, pour se plonger dans la révolte, il a fallu lutter avec des grâces toujours plus abondantes dans l'Église qu'ailleurs, et n'est-ce point la fureur même de cette lutte intérieure qui se traduit par d'affreux paroxismes au dehors ? Cette fièvre antireligieuse est inconnue dans les pays où les sources de la grâce sont taries.

Nous avons indiqué la méthode du P. Dechamps dans ses caractères essentiels, et les principaux développements dans lesquels il est entré. Les prêtres qui nous lisent et qui savent par où les âmes sont le plus accessibles à la vérité, comprendront aisément tout le fruit qu'il y aura à en tirer. Nous ne prétendons point assurément qu'il n'y ait pas moyen de trouver encore de grandes richesses dans cette mine inépuisable ; mais nous nous réjouissons que cette voie ait été ouverte par un homme qui unit admirablement en lui les sciences du monde et la science des saints. J.-I. Simonis.

RÉPONSE

D'UN LITURGISTE ROMAIN A DES QUESTIONS CONCERNANT DIVERSES FONCTIONS PONTIFICALES.

On nous a communiqué certaines réponses données par un célèbre liturgiste, à Rome, sur des questions qui ne trouvent leur solution ni dans le Cérémonial des évêques, ni dans les décrets de la Sacrée Congrégation des Rites. Nous ne croyons pas inutile de les transmettre à nos lecteurs.

I. La première question est relative aux cérémonies de la bénédiction des cierges, des cendres et des rameaux qui se fait avant la Messe le 2 février, le mercredi des cendres et le dimanche des rameaux. Le Cérémonial des évêques indique l'ordre à suivre dans ces cérémonies, quand elles sont faites par l'évêque diocésain ou en son absence. Mais aucune rubrique, aucune décision n'établit ce qu'il faut observer quand un évêque fait ces bénédictions hors du lieu de sa juridiction. Il est seulement certain qu'il doit alors célébrer lui-même la Messe solennelle. Mais où doit-il être placé ? Peut-il faire ces fonctions au fauteuil comme l'ordinaire les accomplit au trône ? Le seul auteur qui suppose un cas analogue est Christophe Marul, qui traite des fonctions faites à Rome par les

cardinaux. D'après lui, ces bénédictions se feraient à l'autel, non pas au coin de l'épître comme pour un simple prêtre, mais devant le milieu de l'autel. Reste encore la question de l'antienne *Hosanna*, de l'épître, du répons et de l'évangile qui précède la bénédiction des rameaux. Où le prélat doit-il être placé pour lire ces prières et assister à l'évangile ?

D'aprés le liturgiste dont nous résumons les réponses, l'évêque doit chanter les oraisons pour la bénédiction des cierges, des cendres et des rameaux près du fauteuil placé comme pour la Messe solennelle. Les cierges et les rameaux à bénir se placent sur une petite crédence entre le fauteuil et l'autel. Pour les cendres, le sous-diacre tient devant le prélat le vase qui les renferme. Le jour des rameaux, l'évêque est au fauteuil, comme à la Messe, lit l'antienne *Hosanna* avant la première oraison, puis l'épitre, le répons et l'évangile pendant qu'on chante le répons. « Il vescovo deve cantare le orazioni « della benedizione delle candele etc., al faldistorio posto in « plano *a cornu epistolæ* come nella Messa solenne : ma nel « cantare dette orazioni sta il vescovo colla faccia verso l'al- « tare, ponendosi tra l'altare ed il faldistorio una piccola cre- « denza con sopra le candele o palme etc. : le ceneri però « vi tengono in un vase che tienne il suddiacono in mano in « piedi avanti al vescovo. — L'*Hosanna*, l'epistola, tratto, ed « evangelo della benedizione delle Palme, si leggono *sub-* « *missa voce* dal vescovo stando a sedere, nel mentre si canta « il tratto dopo l'epistola : eccetto che l'*Hosanna* lo legge « avanti l'orazione prima. »

II. A l'office pontifical du jeudi-saint, le Cérémonial des évêques n'indique pas positivement la place que doivent occuper le prêtre et les diacres assistants, le diacre et le sous-diacre pendant que le prélat bénit les saintes huiles. Un auteur enseigne qu'ils doivent se tenir à genoux près de l'autel, pour adorer le Très-saint Sacrement. Que doit-on penser de cette pratique ? Il n'est pas non plus question de la cérémonie

du dépouillement des autels. Doit-elle être faite par l'évêque, et alors de quels ornements doit-il être revêtu? Que doit-on observer pour le dépouillement des autels, si la Messe solennelle a été célébrée par un évêque au fauteuil?

On répond à ces difficultés de la manière suivante. 1° Pendant que l'évêque fait la bénédiction des saintes huiles, il est convenable que le prêtre assistant, les diacres assistants, le diacre et le sous-diacre se tiennent près de lui dans une place distincte comme témoins : c'est ce qui semble être indiqué dans le Cérémonial. 2° Le dépouillement des autels ne paraît pas devoir être fait par le prélat : il peut être fait par le prêtre assistant, le diacre et le sous-diacre, revêtus de l'amict, de l'aube et du cordon, le prêtre et le diacre portant en outre l'étole violette. Il n'est cependant pas contraire aux règles liturgiques que l'évêque fasse le dépouillement des autels; il prend alors l'étole pendante sur l'aube et la mitre simple. L'usage de dépouiller les autels avec le surplis et l'étole est aussi toléré. « Mentre il vescovo benedice gli ogli santi, convienne « che il prete assistente, diaconi assistenti, ed il diacono e « suddiacono ministranti stieno vicino al medesino vescovo « in un posto distinto, come testimonj, e così pare accennarsi « nel ceremoniale. In quanto alla denudazione degli altari, « non pare che debba farsi dal vescovo, ma può farsi dal « prete assistente, diacono e suddiaconno che hanno mini- « strato alla Messa, vestiti di amitto, camice, cingolo e stola tra- « versa pel diacono ed avanti al petto come alla Messa pel sa- « cerdote, ambedue di color paonazzo. Che se il vescovo vorrà « farlo, egli non essendo positivamente proibito, si vestirà « nella stessa maniera, ma colla stola pendente dal collo, e « mitra bianca semplice. È però tollerato l'uso di spoliare gli « altari colla cotta e stola semplice.

III. A la fonction du vendredi-saint, si elle est faite par l'évêque diocésain, doit-on mettre sur l'autel le septième chandelier, et le prélat peut-il porter la crosse? Le Cérémonial des

évêques n'en parle pas. Le pontife, au commencement de la fonction, se prosterne sur son prie-Dieu qui doit être sans aucun ornement. On n'indique pas si les ministres sacrés doivent se prosterner comme on le fait quand un évêque ne préside pas à cette fonction, et si l'on doit préparer des coussins pour eux, le prélat n'en ayant pas.

On répond ainsi à ces questions. 1° On ne se sert pas de la crosse; 2° on ne met pas le septième chandelier; 3° les ministres sacrés ne se prosternent pas, mais se mettent à genoux sur des coussins posés à terre. « Il settimo candeliere « ed il pastorale non debbono usarsi nel venerdì santo. I mi- « nistri nella prostrazione *non procumbunt*, ma rimangono « genuflessi sopra il cussino *in plano terræ*. Il vescovo procum- « bit super *faldistorium nudum.* »

V. Si l'évêque diocésain célèbre la Messe solennelle du samedi-saint, il peut, d'après le Cérémonial des évêques, ne pas faire lui-même la bénédiction du feu nouveau : il peut aussi faire faire par un prêtre celle des fonts baptismaux. Pour la bénédiction du feu, suivant Catalani, si le prélat fait cette cérémonie, on lui apporte près du trône le feu à bénir; mais s'il ne fait pas lui-même la bénédiction des fonts baptismaux, on ne dit pas s'il y assiste. On n'indique pas non plus l'ordre à suivre dans cette fonction, si la Messe solennelle de ce jour doit être célébrée par un évêque en dehors du lieu de sa juridiction.

Le pontife doit-il alors faire tout l'Office? S'il doit faire lui-même la bénédiction du feu, peut-il ou doit-il la faire dans le chœur? Prend-il part à la procession du *Lumen Christi?* Où est-il placé pendant le chant de l'*Exultet?* Où se place le prélat pour lire les prophéties et les oraisons qui les suivent? On demande encore en quel lieu l'évêque doit déposer les ornements après les prophéties, et dans quelle position il doit être pour recevoir les ornements blancs pour la Messe. Le prélat doit-il retourner au fauteuil pour les Vêpres? On réitère en

outre la question mentionnée ci-dessus, au vendredi-saint.

Ces diverses questions sont résolues comme il suit : 1° l'évêque diocésain peut rester à son trône pour faire la bénédiction du feu, comme l'indique le Cérémonial des évêques, mais il peut aussi faire cette cérémonie en dehors de l'église. Il paraît plus conforme au Cérémonial de la faire hors du chœur et de l'autel dans un lieu convenable, qui doit être éloigné de l'autel. Si le prélat ne fait pas lui-même la bénédiction des fonts, il demeure à son trône avec ses assistants. 2° Si le pontife célébrant est hors du lieu de sa juridiction, le fauteuil est disposé comme pour la Messe solennelle. La bénédiction du feu nouveau peut se faire près du fauteuil ou en dehors de l'église; après cette bénédiction, l'évêque se rend à son fauteuil, s'il n'y est pas déjà, et l'on commence alors la procession du *Lumen Christi*. Le prélat demeure près du fauteuil pendant l'*Exultet*, lit les prophéties et chante les oraisons au même lieu. S'il ne fait pas la bénédiction des fonts, il demeure au fauteuil. On place le fauteuil prie-Dieu devant l'autel pour les Litanies, et au verset *Peccatores*, l'évêque reçoit les ornements blancs, en demeurant tourné vers l'autel. Il revient au fauteuil après l'ablution des doigts. Pour la prostration, on observe ce qui est indiqué ci-dessus, pour le vendredi-saint. « È *ad libitum* del « vescovo di benedire o far benedire da altro sacerdote il « fonte, ed in questo ultimo caso egli aspetta sedendo sul « trono, e gli assistenti vicini. Il faldistorio deve stare in plano « *a cornu epistolæ, facie versa ad januam ecclesiæ, seu ad po-* « *pulum,* nel tempo delle profezie. Per la prostrazione del « sabbato santo, come si è detto di sopra per il venerdì « santo. La benedizione del nuovo fuoco può farsi dal vescovo « *extra ecclesiam*, ovvero deve farsi avanti il trono o faldisto- « rio : pare però più conforme al Ceremoniale che facciasi « *extra chorum et altare in alio decenti loco;* non però all' altare. « Di poi il vescovo va *ad sedem* ed allora si fa la processione « per il *Lumen Christi*. Se il vescovo celebra al faldistorio,

« allora questo si pone come si disse di sopra al n° 5. Quando « il diacono canta l'*Exultet*, il vescovo si volta inverso il me- « desimo *facie versa ad cornu Evangelii*. Riceve i paramenti al « faldistorio e ivi legge le profezie *facie versa ad populum*. La « benedizione del fonte è *ad libitum*, come sopra si è detto al « n° 5. Alle litanie, come sopra al n° 5. Al *Peccatores*, si alza « e riceve i paramenti bianchi al faldistorio posto *in plano, in « medio altaris, facie versa ad altare*, stando diritto colla persona. « Al principio della Messa, si pone il faldistorio come sopra si « è detto al n° 5. Dopo ricevuta l'abluzione delle dita, il ve- « scovo torna al trono o faldistorio per il vespro. » P. R.

RÉPONSE

A QUELQUES QUESTIONS LITURGIQUES.

1° *Est-il permis, comme l'auteur de ces questions l'a vu faire aux chanoines de* Santa Maria in Cosmedin, *de ne chanter l'introït qu'une fois sans reprise après* Gloria Patri? *Après l'épître peut-on se contenter de chanter les deux* Alleluia *sans verset?*

2° *La défense de chanter le même jour deux Messes du même mystère ou du même saint dans la même église est-elle très-rigoureuse? Faut-il, pour s'en dispenser, une permission de l'ordinaire? Les évêques même peuvent-ils donner cette dispense?*

3° *Que peut faire un prêtre sujet au froid des mains pendant la célébration du saint sacrifice? La défense de rien placer sur l'autel va-t-elle jusqu'à lui interdire d'y mettre un réchaud convenable ou une bouillotte? Pourrait-il, en cas de nécessité, prendre le calice des deux mains pour la communion et les ablutions?*

PREMIÈRE QUESTION. — *Doit-on chanter en entier l'introït et le graduel?*

Dans les églises où il y a un orgue, le son de l'orgue peut suppléer le chant de certaines parties de l'office ou de la Messe. La rubrique du Cérémonial des évêques indique le moment qui suit l'épître comme un de ceux où l'on joue de l'orgue,

item finita epistola. C'est assez dire qu'une partie du graduel peut être suppléée par là, et si les paroles sont récitées dans le chœur, l'obligation de ne rien omettre dans le graduel, suivant le décret du 14 avril 1753 (nº 4239, q. 2), est suffisamment remplie.

Cette observation répond seulement à une partie de la question, et d'une manière imparfaite. On y constate seulement que le son de l'orgue après l'épître peut suppléer une partie du chant, comme pour le *Kyrie*, le *Gloria in excelsis*, le *Sanctus* et l'*Agnus Dei*. Cette remarque étant tirée du texte même de la rubrique, devait être énoncée tout d'abord.

Si nous envisageons la question sous un point de vue plus général, nous croyons pouvoir admettre comme licites certaines pratiques qui peuvent faciliter beaucoup l'exécution des Messes chantées dans certaines églises de paroisse où il est plus difficile de se procurer des chantres bien exercés, surtout en dehors du dimanche. Elles peuvent offrir un grand avantage pour l'édification des fidèles. On peut, ce semble, poser les règles suivantes :

1º Les chantres ne doivent omettre complètement aucune partie de la Messe. On excepte de cette règle l'omission de quelques strophes de la prose *Dies iræ* aux Messes de *Requiem*, suivant ce qui est dit t. VI, p. 45, et, d'après plusieurs auteurs recommandables, une partie du trait s'il est long.

2º Il n'est pas obligatoire de chanter toutes les notes du chant grégorien. Aucune règle liturgique ne le prescrit. On pourrait même, d'après plusieurs auteurs, se contenter de lire à haute et intelligible voix les prières de l'Office qui devraient être chantées, comme il est indiqué dans le Rituel de Benoît XIII pour les processions du 2 février, du dimanche des Rameaux, du jeudi et du vendredi saints. Des usages de ce genre existent en Italie.

3º On pourrait, à plus forte raison, se contenter de chanter une partie des prières et psalmodier les autres sur un ton convenable. On pourrait, par ce moyen, éviter bien des fautes et donner à toutes les Messes chantées une solennité suffisante,

sans qu'il fût nécessaire d'avoir un personnel de chantres bien exercés.

DEUXIÈME QUESTION. — *De la prohibition de chanter deux fois la Messe du jour dans la même église.*

Nous avons déjà eu l'occasion de parler de cette règle. Elle est appuyée sur plusieurs décrets, et doit être appliquée à des Messes qui seraient célébrées par deux clergés différents. 1re *Question.* « Pro parte capituli Cathedralis expositum fuit, « quod Episcopus cum assistentia canonicorum in collegiata « ecclesia S. Secundi canit Missam solemnem in die festivita- « tis ejusdem sancti, et ideo quæsitum fuit, an sine præjudicio « sui juris possit idem capitulum permittere, ut a capitulo « dictæ collegiatæ ecclesiæ cantetur altera Missa ejusdem « sancti ? » *Réponse.* « Non licere eodem die canere alteram « Missam ejusdem sancti. » 2e *Question.* Præpositus ecclesiæ « collegiatæ S. Laurentii Majoris, qui cum assistentia canoni- « corum in ecclesia SS. Nazarii et Celsi canit Missam solem- « nem in die eorum festivitatis, supplicavit declarari : An « rector prædictæ ecclesiæ possit immediate post Missam « præpositi canere alteram Missam eorumdem sanctorum ? » *Réponse.* « Non licere canere eadem die alteram Missam eorum- « dem sanctorum. » (Décrets du 3 août 1652, nos 1645 et 1647.) M. de Conny, rapportant et commentant ces décrets, s'exprime ainsi (*Cér. rom.*, 3e éd. p. 185) : « On ne doit cé- « lébrer dans une église qu'une seule Messe solennelle corres- « pondante à l'office ; si l'on chantait d'autres grand'Messes, « ce ne pourrait-être qu'à l'occasion d'une rubrique particu- « lière le demandant pour ce jour-là, ou pour acquitter quelque « fondation. » Il ajoute ensuite cette note : « Cette unité de la « Messe solennelle est fort rationnelle et fort en rapport avec la « tradition de l'antiquité : il n'y a qu'une seule assemblée so- « lennelle des fidèles le même jour dans une église. » Il suit de là que la solennité extérieure dont peut jouir la Messe principale dans une église, comme d'être servie par deux clercs en

surplis, ou célébrée avec plus de deux cierges allumés, ne peut avoir lieu deux fois le même jour, dans la même église, ni dans une église où l'on célèbre le même jour une grand'Messe. On ne peut, pour le même motif, faire plusieurs fois l'aspersion de l'eau bénite, le même dimanche, dans la même église.

La loi qui interdit de chanter deux Messes du même saint le même jour dans une même église, étant portée par la S. Congrégation des Rites, l'ordinaire n'en peut pas dispenser sans un indult spécial.

TROISIÈME QUESTION.— *La défense de rien placer sur l'autel pendant le saint sacrifice de la Messe s'étend-elle à un réchaud destiné à garantir les mains du prêtre d'un trop grand froid? Le prêtre pourrait-il, en cas de nécessité, prendre le calice des deux mains pour la communion et les ablutions?*

1. Il est des prêtres dont les mains sont tellement sensibles aux atteintes du froid, que, sans un secours de ce genre, ils seraient exposés à de graves accidents, surtout pour distribuer la sainte communion. Il est donc permis de penser qu'on pourrait alors placer sur l'autel un réchaud ou une bouillotte. Ajoutons cependant que, vu 1° la rubrique du Missel : *Super altare nihil omnino ponatur quod ad Missæ sacrificium, vel ipsius altaris ornatum non pertineat ;* vu 2° l'obligation spéciale où se trouve le prêtre célébrant d'éviter tout ce qui pourrait ressentir une trop grande recherche de ses aises, et de ne rien faire qui puisse détourner les fidèles de l'attention et du respect avec lequel ils doivent assister au saint Sacrifice, il ne serait pas à propos, ce semble, de recourir à ce moyen sans une nécessité qui surpassât les inconvénients mentionnés.

2. Si le prêtre ne peut, sans s'exposer à un accident, prendre le calice d'une seule main pour la communion et les ablutions, il lui sera permis de le prendre des deux mains, et il sera dispensé de tenir la patène ou le purificatoire comme le prescrit la rubrique. Des raisons de nécessité supérieures aux règles positives nous semblent l'y autoriser. P. R.

QUESTION

DE LA

PLURALITÉ DES VICAIRES CAPITULAIRES.

RÉPONSE

DE LA SACRÉE CONGRÉGATION DU CONCILE

AUX CHANOINES DE CAHORS.

La controverse roulait uniquement sur ce point : *Peut-on aujourd'hui en France nommer plusieurs vicaires capitulaires pendant la vacance du siége?* Nous avons soutenu la négative. D'autres ont pris la plume pour faire prévaloir le sentiment contraire. La divergence s'est manifestée, non-seulement dans les écrits, mais encore dans les actes. Plusieurs vacances de siége étant survenues, certains chapitres ont cru ne devoir nommer qu'un seul vicaire capitulaire ; d'autres en ont député plusieurs.

Telle était la situation, lorsque le siége de Cahors a vaqué par la mort de Mgr Bardou, et que MM. Martin et Maury ont demandé par dépêche télégraphique une décision à S. Congrégation du concile.

Voici le texte de la question et de la réponse, tel qu'il a été communiqué au journal le *Monde*, par une lettre de M. Maury.

Question.—« A Son Éminence le Cardinal Préfet de la Sacrée « Congrégation du Concile.—Le siége vaque. Le chapitre peut-« il nommer deux vicaires, remplaçant deux vicaires généraux, « selon la coutume française? — Signé : Martin, doyen. « Maury, chanoine. » *Réponse.* — « Canonicis Martin, Maury. « — Congregatio Concilii, quæstioni quoad nominationem duo-« rum vicariorum, sede vacante, respondet, *posse tolerari.* » (Dans le journal le *Monde*, 11 mars 1863.)

Il nous semble qu'en vertu de cette réponse, les chapitres de France peuvent désormais sans scrupule nommer plus d'un vicaire capitulaire, et que la controverse se trouve ainsi suffisamment terminée.

Il nous semble, en outre, résulter de la même réponse, que la pratique de la pluralité n'était pas légitime, ainsi que nous l'avons soutenu.

Nous allons essayer d'établir ces deux points, après avoir rappelé les divers sens du mot *toleramus,* employé par le Saint-Siége.

I.

Divers sens du mot TOLÉRER.

Cette expression n'a pas toujours le même sens, et l'acte qu'elle exprime n'a pas toujours les mêmes effets. Il suffira pour s'en convaincre de lire les passages suivants :

« Sed dices : Papa hic utitur verbo *toleramus.* Ubicumque autem in facto specifico princeps respondendo vel scribendo dicit *toleramus,* videtur dispensare super illo actu alias illicito, ut est textus in capite *Quia circa* (juncta glossa ultima), *de consanguinitate et affinitate* ; et hic declarat Abbas, numero 9. Ergo, ut inquit glossa 3 hic, *Papa toleravit hanc compositionem ob causas in textu expressas, videlicet quia facta fuit pro bono pacis et utilitatis, et quia placuit omnibus ; et si Papa compositionem non tolerasset, auctoritas judicis non fuisset sufficiens, quia de jure hoc facere non poterat. Unde dicit Papa : Nos eam hoc adhibito moderamine toleramus, et ad tempus, ut sequitur.* Hactenus verba glossæ, quæ, ut vides, aperte sentit, sine tolerantia Papæ reservationem pensionis etiam ad tempus non sustineri.

« At respondetur contra glossam tenere Hostiensem et communiter doctores... Idcirco autem Papa hic dixit *toleramus,* ne ex toto videretur approbare hoc factum, quia erat suspectum de simonia, nisi processisset a viris probis et honestis, et non

expediebat ut assumeretur in exemplum; unde dicit se *tolerare,* quia multa sunt toleranda, non laudanda, propter malum quod potest subesse. » (Fagnanus, ad caput *Nisi essent, de præbendis*, n. 29.)

Dans la décrétale *Quia circa,* formant le chapitre VI du titre XIV *de Consanguinitate,* dans le quatrième livre des décrétales, il est question d'un mariage qui se trouvait nul, parce que la dispense d'empêchement de parenté avait été obtenue sur une fausse allégation. Néanmoins le Pape écrit à l'évêque du lieu :

« *Dissimulare poteris ut remaneant in copula sic contracta, cum ex separatione, sicut asseris, grave videas scandalum imminere.* »

La tolérance exprimée par les mots *dissimulare poteris*, rendit valide la dispense obtenue, qui, sans cela, aurait été nulle. C'est le sentiment de la glose, qui s'exprime ainsi :

« Non credo quod valuisset ista dispensatio sic obtenta, nisi hæc decretalis postea emanasset. Et ita ex ista *dissimulatione*, ex causa quæ hic subjicitur, licite poterant (conjuges) simul esse : alias non essent tuti. »

C'est aussi le sentiment de Fagnan : « Nota verba illa, *dissimulare poteris*, quæ habent vim dispensationis. Etenim cum dispensatio ob expressionem falsæ causæ et matrimonium exinde contractum non valerent, stultum esset dicere ut manerent in adulterio... Unde expone verba *dissimulare poteris*, id est, ex certa scientia et nostra licentia quam damus auctoritate præsentium ; et sic quod nullum erat roboramus. » (Ad caput *Quia circa, de consanguinitate,* n. 3.)

Pignatelli (dans la consultation 95 du tome x) examine la question, si les réguliers peuvent entendre les confessions des fidèles sans l'appropation de l'ordinaire, et après avoir conclu qu'ils ne le peuvent pas, il ajoute :

« Et ita quidem, ut non obstet tolerantia Episcoporum, qua interdum regulares confessiones secularium audiunt absque illorum approbatione, quæ per tolerantiam censetur remissa.

Nam tolerantia superioris non tribuit jus aliquod inferiori, per textum in capite finali, ubi glossa verbo *approbare, de sententia excommunicationis*. Grilensonus, consilio 157, n. 3; ubi quod quando tolerantia habet vim concessionis, oportet quod dependeat a superiore ita expresse volente... Quo casu, ex tolerantia non inducitur consuetudo sive jus aliquod contra tolerantem. »

Le même auteur (dans la consultation 34 du tome II), discutant la légitimité d'une certaine pratique, dit qu'on alléguerait en vain une longue coutume en sa faveur. Puis il ajoute : « Imo neque ex tolerantia Summi Pontificis (capite *De consuetudine in* 6). Plura enim non innotescunt, vel per patientiam, necessitate cogente, tolerantur, quæ si deducta fuerint in judicium, exigente justitia, tolerari non debent, ut inquit Innocentius III (in capite *Cum jamdudum* in fine, *de præbendis;* ibique glosa finalis, verbo *per patientiam*, recte infert quod inde non inducitur approbatio seu dispensatio; ac pluribus probat Surdus..., et Suarez, (De Legibus, libro VII, capite 13, n. 12.) Quia tolerantia sola, supposita scientia, non indicat sufficienter consensum. Multa enim per patientiam tolerantur, quæ non approbantur, juxta dictum caput *Cum jamdudum*, de *præbendis*. Quapropter dixit Filiucius, quod simplex tolerantia, quando scilicet princeps non potest commode providere, non satis est ad dispensandum, ex capite *Denique* distinctionis 4. Et collegium Bononiense (in *Responso pro libertate ecclesiastica*, n. 57) asseruit, tolerantiam Pontificis in his casibus non esse approbativam, animo inducendi vel confirmandi consuetudinem, sed potius ut scandalum vitetur. Quod desumptum est a Surdo, dicto consilio 301. »

Suarez (*de Legibus*, livre VII, chap. 13, n. 11) s'exprime ainsi : « Infero secundo, quando consuetudo non prævalet ex vi præscriptionis, tunc necessarium esse consensum principis personalem, saltem tacitum, ac subinde necessarium etiam esse ut scientiam consuetudinis habeat...

« An vero hic consensus principis debeat esse positivus et expressus, vel sufficiat interpretativus, quia scit et tolerat vel non impedit ? Antoninus, supra, indicat necessarium esse expressum, præsertim in summo Pontifice. Et potest suaderi, quia tolerantia sola, supposita scientia, non indicat sufficienter consensum, quia multa per patientiam tolerantur quæ non approbantur, juxta caput *Cum jamdudum, de præbendis*. Nihilominus divus Thomas, supra, expresse docet sufficere tacitum consensum, et consentiunt cæteri... Solum oportet ut moraliter constet, tolerantiam non esse tantum permissivam, sed operativam seu approbativam, quod ex circumstantiis et usu facile constare poterit. »

« Tolerantia in genere describi potest : *Affectio animi, indeque fluens declaratio, qua, ex justis causis et approbatis, illa quæ nobis adversa sunt vel a nobis non probantur et prohibere aut declinare non possumus vel non debemus, patienter ferimus, illis non repugnamus aut resistimus, imo aliquando, boni publici causa aut mojoris mali evitandi causa, expresse admittere cogimur*. Quamobrem tolerantia supponit et *scientiam* et *voluntatem*, quatenus ea, quæ toleramus, et sentimus et intelligimus, et nos intelligere declaramus, etiam per *voluntatem* amplectimur ; et ea quæ non possumus vel non debemus avertere, patienter ferimus. Hoc modo *tolerantia* differt a *dissimulatione*. Ea enim quæ dissimulamus, ignorare videmur et videri volumus ; ea vero quæ toleramus, nos scire et patienter ferre videri volumus et quandoque publice declaramus et ostendimus. Hinc datur tolerantia *expressa* et *tacita* , cum tamen dissimulatio *expressa* dari nequeat. Differt quoque a *conniventia*, quæ ferme cum dissimulatione coincidere videtur. » (Ferraris, *Bibliotheca canonica*, verbo *tolerantia*. edit. Cassin., tom. VII, p. 517.)

D'après ces divers passages, on voit que le mot *toleramus* peut se trouver employé par le Saint-Siége en trois sens différents ; en d'autres termes, qu'il peut y avoir trois sortes de tolérance de la part du Souverain-Pontife.

1° Il peut se faire que la pratique tolérée soit légitime en elle-même, quoique regrettable et dangereuse, à raison des inconvénients qui s'y rattachent. Alors le Saint-Siége, au lieu de la déclarer telle, se contente de dire *qu'il la tolère*. Nous voyons un exemple de cette interprétation dans le premier passage de Fagnan. Mais il nous semble que l'emploi du mot *toleramus* dans ce sens doit être bien rare. Ordinairement ce terme suppose que la pratique n'est pas légitime en elle-même.

2° Il peut se faire qu'une pratique étant illégitime, le Saint-Siége la *tolère*, sans qu'elle cesse d'être illégitime. C'est ainsi que les Papes déclarent tolérer à Rome le culte israélite. Il en est ainsi toutes les fois que la pratique tolérée est intrinséquement mauvaise, ou contraire à la loi naturelle. Le Saint-Siége peut la tolérer, mais non la rendre légitime. Dans ces cas, le motif de la tolérance est que le Pape ne peut pas empêcher l'abus, ou qu'il ne le veut pas, afin d'éviter un plus grand mal.

3° Enfin, il est des pratiques contraires à la loi, mais qui peuvent être rendues valides et licites par une dispense du Saint-Siége. Lorsqu'il s'agit d'une pratique de ce genre, le Saint-Siége peut vouloir la légitimer en employant pour cet effet le mot *toleramus*, qui dans ce cas équivaut à un indult.

Essayons maintenant de déterminer la portée et le sens de la formule *posse tolerari*, employée dans la réponse aux chanoines de Cahors.

II.

En vertu de la réponse aux chanoines de Cahors, les chapitres de France peuvent, ce semble, nommer désormais plusieurs vicaires capitulaires.

1. Il est vrai que les deux mots *tolerari posse*, à les prendre au pied de la lettre, ne disent pas précisément que la nomination de deux vicaires capitulaires à Cahors *est tolérée*, mais

qu'elle *peut* l'être. Néanmoins, le contexte et les circonstances indiquent suffisamment que la S. Congrégation a voulu dire qu'*elle tolérait* réellement cette nomination. En effet, il importait fort peu aux chanoines qui consultaient de savoir que la nomination de deux vicaires capitulaires *pouvait* être tolérée par le Souverain-Pontife. Ils le savaient. Ce qu'ils voulaient connaître, c'est la pensée du Saint-Siége sur la légitimité de la nomination en question. Leur dire que la S. Congrégation *tolérait* cette pratique, c'était leur répondre suffisamment. Mais leur dire que le Saint-Siége *pourrait*, s'il le voulait, la tolérer, c'eût été ne pas répondre à la question. Il serait également déraisonnable de vouloir faire rapporter le mot *posse* aux deux chanoines qui proposaient le doute; en sorte que la S. Congrégation ait voulu leur dire *qu'ils pouvaient, eux,* tolérer que le chapitre nommât deux vicaires capitulaires. C'eût été ne pas répondre à la question, qui était celle-ci : *Le chapitre peut-il nommer deux vicaires?* La tolérance exprimée dans la réponse est donc relative à l'acte du chapitre; et cette réponse nous semble devoir être regardée comme équivalente à celle-ci : *La S. Congrégation tolère que le chapitre de Cahors nomme deux vicaires capitulaires.* On voit par la lettre adressée au journal *Le Monde*, que les chanoines de Cahors l'ont entendue ainsi. Il y est dit que *le chapitre a désigné deux vicaires capitulaires* et qu'*il ne l'a fait qu'en vertu d'une réponse de Rome.*

2. La raison de tolérer la pluralité pour le diocèse de Cahors, est la même pour les autres diocèses de France. On est donc fondé à supposer que cette tolérance s'étend à tous nos diocèses. Mais, comme nous l'avons vu plus haut, il est une tolérance qui ne rend pas valide et licite une pratique illégitime, et il en est une autre qui opère cet effet. Celle qu'exprime la réponse aux chanoines de Cahors, est-elle de cette dernière espèce? Nous le croyons, et voici nos motifs.

3. Pour que la tolérance opère cet effet, dit Suarez, il faut qu'on soit moralement sûr qu'elle n'est pas simplement per-

missive, mais *opérative* ou *approbative*. « Oportet ut moraliter constet tolerantiam non esse tantum permissivam, sed operativam seu approbativam. » Quant au moyen d'acquérir cette certitude morale, Suarez nous l'indique par ces mots : « Quod ex circumstantiis et usu facile constare potest. » Appliquons cette règle ; examinons les circonstances. Il s'agit d'une pratique qui n'est point intrinsèquement mauvaise : la preuve, c'est que, même aux termes du droit commun, elle devient légitime par une coutume suffisamment établie. La loi qui la prescrit est une loi positive, de laquelle le Saint-Siége peut dispenser. D'autre part, des doutes s'étant élevés sur sa légitimité, les chanoines de Cahors consultent la S. Congrégation pour savoir s'ils peuvent s'y conformer, et leur démarche même prouve qu'ils sont disposés à suivre la décision qui leur sera donnée. C'est en de telles circonstances que la S. Congrégation répond qu'elle veut tolérer, *qu'elle tolère* cette pratique. On ne saurait douter qu'en même temps elle ne la rende légitime, que sa tolérance ne soit *approbative*, comme dit Suarez, équivalente à une dispense de la loi contraire. En effet, pour quelle raison la S. Congrégation, tout en tolérant cette pratique, aurait-elle voulu qu'elle restât illégitime ? Évidemment, on n'en peut imaginer aucune. Donc ici, tolérer c'est légitimer. Si le Saint-Siége n'avait pas voulu légitimer provisoirement, c'est-à-dire jusqu'a ce qu'il juge à propos de s'a-tuer autrement et d'une manière définitive sur cette matière, il aurait gardé le silence ; il se serait renfermé dans la tolérance tacite ou simplement permissive, que les canonistes expriment par le mot *dissimulare*, et la S. Congrégation n'aurait pas formulé le *posse tolerari*.

Il nous semble donc qu'en vertu de cette réponse, on peut désormais en France nommer légitimement plusieurs vicaires capitulaires : sentiment toutefois que nous sommes prêt à rétracter, si la S. Congrégation ne le trouvait pas fondé.

Nous ferons seulement observer que la réponse est relative

à la nomination de *deux vicaires capitulaires seulement*. Prétendre que la nomination *d'un plus grand nombre* est pareillement tolérée, serait une assertion pour le moins contestable. Toutefois, comme la question ajoutait : *remplaçant deux vicaires généraux, selon la coutume française*, et que, dans les archidiocèses, la coutume est qu'il y ait trois vicaires généraux, on peut inférer que la nomination de trois vicaires capitulaires dans les archidiocèses se trouve comprise dans la décision.

III.

Il résulte de la réponse aux chanoines de Cahors que la pratique de la pluralité n'était pas légitime, ainsi que nous l'avons soutenu.

1. Absolument parlant, il peut arriver que le Saint-Siége use du mot *toleramus* à l'égard d'un acte qui serait légitime en lui-même. Mais cela n'a lieu que pour un acte dangereux, suspect, et favorisant des abus. Fagnan, qui mentionne un de ces cas, n'explique le *toleramus* qu'au moyen de ces circonstances : « Papa hic dixit *toleramus*, ne ex toto videretur approbare hoc factum, quia erat suspectum de simonia, nisi processisset a viris probis et honestis, et non expediebat ut assumeretur in exemplum ; unde dicit se *tolerare*, quia multa sunt toleranda, non laudanda, propter malum quod potest subesse. »

Lorsqu'un acte est légitime, et que d'autre part il n'offre rien de dangereux, rien de suspect et dont on puisse abuser, le Saint-Siége n'a aucune raison de dire qu'il *le tolère*. Consulté sur un tel acte, il le déclarera licite.

A plus forte raison le Saint-Siége n'emploiera-t-il point le *toleramus* à l'égard d'une pratique prévue et autorisée par le droit commun, et que lui-même aurait déjà plusieurs fois déclarée légitime.

2. Or, la pratique de la pluralité des vicaires capitulaires, lorsqu'on peut alléguer en sa faveur une coutume *légitimement prescrite*, fait partie du droit commun. Elle a été expressément et à diverses reprises déclarée légitime par l'autorité du Saint-Siége. Le 21 avril 1592, la S. Congrégation du Concile prononça cette décision : *Sede vacante, unum tantum vicarium esse eligendum. Cæterum non esse eo decreto* (celui du Concile de Trente) *sublatam consuetudinem duos aut plures eligendi, præsertim immemorabilem.*

On peut voir dans mon traité *de Capitulis* (page 490, 2e éd.), plusieurs autres décrets dans le même sens. Ainsi la pratique de la pluralité, pourvu qu'elle soit accompagnée d'une coutume légitimement prescrite, est prévue et autorisée par le droit ; sa légitimité est depuis longtemps hors de toute controverse ; c'est le Saint-Siége lui-même qui a décidé qu'on devait entendre ainsi la loi du concile de Trente, c'est-à-dire le chapitre XVI de la 24e session, relatif à l'élection des vicaires capitulaires. Par conséquent, la pluralité dans le cas d'une coutume légitimement prescrite, n'a aux yeux du Saint-Siége rien de dangereux, de suspect et dont on puisse abuser, puisque le Saint-Siége lui-même l'a tant de fois déclarée purement et simplement légitime.

3. Il est donc absurde de supposer que le Saint-Siége emploie l'expression *toleramus* pour la pratique de la pluralité, *dans le cas d'une coutume légitimement prescrite.* Si le Saint-Siége regardait comme légitimement prescrite la coutume d'un diocèse de nommer plusieurs vicaires capitulaires, il ne répondrait pas *qu'il la tolère,* mais il la déclarerait légitime, comme il l'a déjà fait tant de fois.

Donc si le Saint-Siége emploie le *toleramus* pour la pratique de la pluralité dans un diocèse, c'est une preuve rigoureuse qu'il ne regarde pas la coutume de ce diocèse comme *légitimement prescrite.* Dans ce cas la formule *toleramus,* ne peut avoir d'autre sens que celui-ci : « Votre pratique de nommer

plusieurs vicaires capitulaires n'est pas légitime, faute d'une coutume légitimement prescrite ; néanmoins je vous permets de la suivre, et par cette autorisation je la rends valide et licite. » En d'autres termes, la formule *toleramus,* tout en rendant désormais légitime dans ce diocèse la pratique de la pluralité, décide en même temps qu'elle avait été illégitime précédemment.

4. Appliquons ces principes à la réponse reçue par les chanoines de Cahors. La S. Congrégation répond qu'*elle tolère* ; et il s'agit de la *coutume française* de nommer *deux vicaires remplaçant deux vicaires généraux.* D'après ce qui a été dit plus haut, si la S. Congrégation avait regardé la *coutume française* alléguée, comme légitimement prescrite, elle n'aurait pas répondu qu'*elle la tolère.* Une telle réponse serait absurde. L'hypothèse de la coutume légitimement prescrite une fois admise, la faculté de nommer plusieurs vicaires capitulaires est de droit commun, ainsi que la S. Congrégation elle-même l'a constamment déclaré. Donc, en disant qu'*elle tolérait,* la S. Congrégation a par là même déclaré implicitement, qu'elle ne regardait pas la *coutume française* comme légitimement prescrite. C'est ce que nous avons soutenu. Nous avons dit : les diocèses et les chapitres de France ont été supprimés et complètement éteints par les bulles de Pie VII. Les diocèses et les chapitres érigés à la place, n'ont pas été la *restitution* ni la *continuation* des premiers, mais une création nouvelle. Donc l'ancien *droit particulier* de chaque diocèse et de chaque chapitre a fini et s'est trouvé entièrement éteint et abrogé. D'ailleurs, le pape Pie VII dit expressément dans sa bulle qu'il *éteint* et *supprime* tous les diocèses et chapitres avec *tous leurs droits et priviléges.* Donc la coutume de nommer plusieurs vicaires capitulaires ne peut dater pour les diocèses et les chapitres actuels de France, que de 1802, époque de la création de ces diocèses et de ces chapitres. Or, à partir de cette époque, l'élection de plusieurs vicaires capitulaires dans chaque diocèse

n'a pas eu lieu un assez grand nombre de fois pour constituer une coutume légitimement prescrite. Dans le diocèse d'Arras, le siége n'a vaqué qu'une fois. Ailleurs on compte trois ou quatre vacances, et par conséquent trois ou quatre élections de vicaires capitulaires. Un si petit nombre d'actes ne suffit pas pour former une coutume prévalant contre la loi. Tel a été notre sentiment; et il nous semble qu'il se trouve confirmé par la réponse de la S. Congrégation aux chanoines de Cahors.

5. Au reste, si nous sommes bien informé, une autre autorité l'avait confirmé peu auparavant. Après la mort de Mgr Morlot, les trois vicaires capitulaires de Paris ayant écrit au Souverain-Pontife pour lui annoncer la vacance du siége et leur élection, la réponse fut adressée à M. Buquet, *vicario capitulari legitime electo*; la teneur du rescrit l'autorisait à *communiquer les pouvoirs* aux deux autres. C'était, ce semble, déclarer indirectement que les derniers n'avaient pas les pouvoirs en vertu de leur nomination par le chapitre. Il ne sera pas inutile d'ajouter que les chanoines de Paris ont procédé par trois scrutins successifs, un pour chaque vicaire capitulaire, et que l'élection de M. Buquet a été le résultat du premier scrutin.

La S. Congrégation du Concile avait déjà manifesté sa pensée à cet égard par la lettre du 14 juillet 1858, à son Éminence le cardinal Gousset, archevêque de Reims (publiée dans notre numéro d'octobre 1860, p. 293). Le Cardinal préfet de la S. Congrégation s'exprime ainsi : « Quod innuis istic, sede vacante, tres vicarios capitulares eligi solere, animadvertunt eminentissimi Patres, capitula cathedralium infra octo dies post obitum Episcopi unum dumtaxat ex cap. 16, sess. 24, *de Reformatione*, vicarium capitularem, non autem duos vel plures deputare debere, quemadmodum de vicariis generalibus agere licitum est... Monebis itaque capitulum, ut quando vacatio ceciderit, quod longe sit, huic disciplinæ adhæreat, cum præsertim idem capitulum non impediatur vicario alium virum adsciscere, qui opem adjutricem eidem præbeat, quem-

admodum non ita pridem inculcatum est capitulo Molinensi in approbatione statutorum capitularium per litteras diei 10 jul. 1854. »

On a fait valoir en sens contraire quelques faits dont nous n'avons pas contesté la gravité. Néanmoins, nous croyons avoir donné à ces difficultés des réponses satisfaisantes dans nos articles précédents. Nous n'y revenons pas.

Aujourd'hui, la controverse nous paraît suffisamment terminée par la réponse aux chanoines de Cahors. Tout en faisant clairement entendre que notre coutume de la pluralité n'a pas été légitime jusqu'ici, cette réponse en inaugure *la tolérance*, et par conséquent implique une autorisation qui subsistera jusqu'à ce que le Saint-Siége juge à propos de statuer plus expressément sur ce point important de discipline. Il y a lieu peut-être d'admirer encore ici cet heureux accord du *suaviter et fortiter* qui caractérise constamment les actes de l'Église romaine, mère et maîtresse de toutes les églises.

La pratique de la pluralité des vicaires capitulaires existait dans nos diocèses : elle n'avait pas les conditions requises pour la légitimité. Mais on y tenait. Cette mère des Églises déclare la laisser subsister, tout en se servant d'un mot qui redresse à la fois l'erreur et l'irrégularité des actes.

D. Bouix.

DÉCRETS

DE LA SACRÉE CONGRÉGATION DES INDULGENCES.

I. La S. C. vient de tracer des règles très-claires au sujet des indulgences concédées pour les fêtes de Notre-Seigneur, de la sainte Vierge et des Apôtres.

1° Les indulgences plénières, quelle que soit la formule de la concession, sont bornées aux fêtes principales.

2° Ces fêtes sont, d'une part, Noël, la Circoncision, l'Épiphanie, Pâques, l'Ascension et le Saint-Sacrement; de l'autre, la Conception, la Nativité, l'Annonciation, la Purification et l'Assomption.

3° L'indulgence partielle accordée pour les fêtes secondaires de Notre-Seigneur et de la sainte Vierge, s'applique seulement aux fêtes célébrées dans toute l'Église, et non aux fêtes locales.

4° En ce qui concerne les fêtes d'Apôtres, l'indulgence plénière n'est accordée que pour la nativité de chacun d'eux, et non pour les fêtes secondaires.

Ces principes résultent des réponses à diverses questions données le 11 août 1862 et promulguées par un décret général du 18 septembre de la même année. En voici le texte :

1. An quando invenitur concessa indulgentia plenaria omnibus et singulis festis Domini intelligenda sint festa præcipua, Nativitatis scilicet, Circumcisionis, Epiphaniæ, Paschatis, Ascensionis et Corporis Christi, juxta praxim S. Congregationis ; an vero intelligenda sint festa enuntiata in decisione

Massiliensi sub die 5 martii 1855; an omnia et singula festa quæ in aliquibus tantum locis celebrantur?

Et quatenus affirmative pro festis præcipuis.

2. An quando invenitur concessa indulgentia partialis in reliquis omnibus Domini festivitatibus, de quibusnam festis intelligendum sit?

3. An quando invenitur concessa indulgentia plenaria in omnibus et singulis festis B. M. V. intelligenda sint festa præcipua, Conceptionis nempe, Nativitatis, Annuntiationis, Purificationis et Assumptionis, juxta praxim S. Congregationis, an vero standum sit resolutioni diei 5 martii 1855? An intelligantur inclusæ etiam festivitates pene innumeræ quæ per orbem recoluntur, licet non in omnibus sed in aliquibus tantum locis celebrentur?

Et quatenus affirmative pro præcipuis.

4. An quando invenitur concessa indulgentia partialis in reliquis omnibus festis ejusdem B. M. V., de quibusnam festis intelligendum sit?

5. An quando invenitur concessa indulgentia plenaria vel partialis in omnibus et singulis festis Apostolorum, intelligenda sint festa natalis uniuscujusque apostoli vel etiam festa secundaria?

Super quibus consultores sua vota ediderunt, hisque auditis Eminentissimi Patres in Congregatione prædicta generali habita apud Ædes Vaticanas die 11 augusti 1862, responsiones singulis dubiis dederunt, atque omnibus relatis Sanctissimo D. N. Pio PP. IX in audientia habita die 18 septembris ab infra scripto S. C. secretariæ substituto, Sanctitas Sua responsiones præfatas Eminentissimorum Patrum confirmavit, nempe quoad 1 et 2 : *Affirmative* ad 1am partem, *Negative* ad 2am et 3am, declaravitque expresse Sanctitas Sua ut quoties in concessione inveniantur verba *in festis,* vel *in omnibus et singulis festis Domini,* aut etiam *in festis*, vel *in omnibus et singulis festis Domini N. J. C.*, semper intelligantur tantum festa Nativitatis,

Circumcisionis, Epiphaniæ, Dominicæ Paschatis Resurrectionis, Ascensionis, et Corporis Christi, ac pariter declaravit, ut quoties in concessione inveniantur verba *in festis*, vel *in omnibus festis*, vel *in omnibus et singulis* festis B. M. V., semper intelligantur dumtaxat festa Conceptionis, Nativitatis, Annuntiationis, Purificationis et Assumptionis; quoad 2, intelligendum esse de omnibus festis Domini quæ celebrantur ab universa Ecclesia; quoad 4, pariter intelligendum esse de omnibus festis B. M. V. quæ celebrantur ab universa Ecclesia; quoad 5, *Affirmative* ad 1am partem, *Negative* ad 2am.

II. A une consultation venue du diocèse de Bourges, la même Congrégation a répondu qu'il n'est point nécessaire de réciter à genoux les prières prescrites pour gagner les indulgences, à moins que cette condition ne soit expressément portée dans le décret de concession.

1. Utrum preces præscriptæ ad lucrandas indulgentias sive plenarias, sive partiales, sint recitandæ flexis genibus?

2. Utrum specialiter preces præscriptæ pro Scapulari Immaculatæ Conceptionis, scilicet sexies *Pater* et *Ave* et *Gloria* flexis genibus sint recitandæ?

Ad 1, *Negative, nisi aliter præscriptum sit in documento concessionis.*

Ad 2, *Negative.*

(In Bituricen. 18 septembris 1862.)

BIBLIOGRAPHIE.

UN PAPE AU MOYEN-AGE. — URBAIN II, par Adrien de BRIMONT. Paris, Bray, 1862. In-8. Prix : 6 fr.

« La papauté a toujours lutté contre les institutions, quand « elles étaient vicieuses ; contre les rois, quand ils opprimaient « la liberté des peuples ; contre les peuples, quand ils sapaient « les bases fondamentales de l'autorité. Elle a lutté contre le « temps, le plus impitoyable des ennemis, et semble jeter un « éternel défi aux passions humaines déchaînées contre une « œuvre divine (1). »

Or, au XIe siècle, pour soutenir ces grands combats, il fallait sur le siége de saint Pierre des natures énergiques. Le clergé avili devait être relevé par la continence. Les Césars reparaissent dans les empereurs d'Allemagne, qui aspiraient à être aussi Souverains-Pontifes, et par les investitures faisaient des évêques presque autant de simoniaques : il fallait détruire ces trafics honteux, et en revendiquant la liberté de l'Église, ne pas laisser inféoder à l'état l'épouse de Jésus-Christ. Les saintes lois du mariage étaient foulées aux pieds et le divorce fréquent : il faillait maintenir fermement les droits imprescriptibles de la morale. Pour obtenir ces précieux résultats, de nobles caractères étaient donc nécessaires. Dieu y pourvoira, car il a promis d'être avec son Église jusqu'à la consommation des siècles. Il suscitera des papes qui deviendront les vaillants champions de ces saintes choses outragées. Ils lutteront contre les prêtres incontinents, contre les évêques simoniaques, contre les rois et les empereurs adultères. « Ils ne céderont pas à l'iniquité sous prétexte qu'elle est armée et soutenue d'une main royale ;

(1) *Urbain II*, p. VIII.

« au contraire, lui voyant prendre son cours d'un lieu éminent, « d'où elle peut se répandre avec plus de force, ils se croiront « plus obligés de s'élever contre, comme une digne que l'on « élève à mesure que l'on voit les ondes enflées (1). » Saint Grégoire VII rendra le dernier soupir en exil, parcequ'*il a aimé la justice et haï l'iniquité*. Urbain II sera chassé de Rome par l'antipape Guibert, et n'y rentrera triomphant que pour y mourir. Pascal II éprouvera le même sort que saint Grégoire VII. « Quels défenseurs trouve l'Église dans sa faiblesse extrême ! « Combien elle a raison de dire avec l'apôtre : *Cum infirmor,* « *tunc potens sum*. Ce sont ses bienheureuses faiblesses qui lui « donnent cet invincible secours et qui arment en sa faveur « les plus valeureux soldats et les plus puissants conquérants « du monde : je veux dire les saints martyrs. Quiconque ne « ménage pas l'autorité de l'Église, qu'il craigne ce sang pré- « cieux des martyrs, qui la consacre et la protège (2). »

La lecture de l'intéressant ouvrage de M. de Brimont convaincra tous ceux qui l'entreprendront de la vérité des réflexions qui précèdent. Placé entre Pascal II et le grand saint Grégoire VII, deux papes martyrs du droit et de la justice, Urbain II ne renonce à aucun des vastes desseins de son illustre prédécesseur. Doué de la patience qui sait attendre et de la volonté qui sait exécuter, il plie la tête sous les flots de l'adversité, sans se roidir contre ses coups, mais la bourrasque passée, il reparaît avec calme et sérénité, le gouvernail à la main, conduisant le vaisseau de l'Église vers ses immortelles destinées.

L'ouvrage se divise en cinq livres. Dans le *premier*, qui a pour titre : *Le Moine de Cluny*, l'auteur donne un aperçu sur l'utilité des ordres religieux, indique rapidement l'origine de l'abbaye de Cluny, dans laquelle Otton de Châtillon, né en 1042 en Champagne, se refugia jeune encore. C'était l'époque

(1) Bossuet, *Panégyrique de saint Thomas de Cantorbéry*.
(2) Bossuet, *ibidem*.

où le sacerdoce était aux prises avec l'empire. Grégoire VII, qui avait besoin d'auxiliaires distingués par leurs lumières et par leur vertu, l'appelle auprès de lui, le nomme évêque d'Ostie, et l'envoie comme légat en Allemagne afin d'y remplir de bien difficiles missions.

Le second livre : *Urbain au pouvoir,* montre Otton de Châtillon élu pape à Terracine, le 8 mars 1088, Rome étant occupée par l'antipape Guibert. « O temps, ô mœurs ! s'écrie Tri-« thème, l'idole Guibert est assise sur le trône de saint Pierre « à Rome, tandis qu'Urbain, le vicaire de Jésus-Christ, erre « proscrit et sans refuge. » Telle est cependant la force de la papauté, que chassée de Rome et contrainte de résider dans l'exil, elle attire néanmoins à elle tous les regards.

Le troisième livre : *Luttes et réformes,* fait voir Urbain II accomplissant vaillamment l'œuvre du vicaire de Jésus-Christ. Il prend la défense de la reine Berthe, répudiée par Philippe I roi de France, et celle de l'impératrice Praxède, emprisonnée par l'empereur Henri IV. Aidé de la grande comtesse Mathilde de Toscane, il soutient Conrad luttant contre son père qui avait été excommunié. Il condamne les hérésies de Bérenger et des Nicolaïtes, règle des affaires innombrables, et encourage saint Anselme de Cantorbéry, qui repousse les prétentions injustes du roi d'Angleterre Guillaume-le-Roux.

Le livre quatrième, *Voyage en France,* raconte les grands desseins exécutés par Urbain II. Au concile de Clermont, il établit la Trève de Dieu et fait décréter les Croisades, dont la pensée était toujours présente à son esprit. Il parcourt ensuite la France dans tous les sens, ici consacrant des églises, là réformant des abus, quelles que soient les personnes qui les commettent, et avec les traces indélébiles de son passage, laissant partout la bonne odeur de ses vertus.

Le livre cinquième est intitulé : *Triomphe de la Papauté.* Urbain rentre en 1097 à Rome que l'antipape Guibert avait été obligé de quitter. La dernière année de sa vie fut mêlée de

vissicitudes diverses, qui toutes tournèrent à l'avantage de l'Église. A sa mort arrivée le 29 juillet 1099, les Romains, qui avaient si souvent repoussé le pouvoir paternel de leur souverain, méconnu sa tendresse et son amour, lui firent de pompeuses funérailles, et on vit des pleurs amers baigner le visage de ses ennemis.

Ce sommaire, quoique bien succinct, suffit pour faire comprendre l'intérêt que présente l'histoire d'Urbain II, le second pape français qui s'est assis sur la chaire de saint Pierre. Elle est précédée d'une introduction, étude éloquente sur la papauté et le rôle qu'elle a joué dans le monde.

En nous disant ce qu'elle a été, en nous racontant ses luttes et ses combats d'autrefois, M. de Brimont nous prédit la victoire qui terminera la crise actuelle : le passé, en effet, éclaire l'avenir, et jusqu'à un certain point l'histoire est une prophétie. Un critique plus sévère que nous ferait sans doute des restrictions à propos de quelques assertions de l'auteur ; il trouverait peut-être que plus d'une fois il entre dans des détails minutieux qui gênent la marche du récit, et se livre à des digressions qu'il eût pu facilement éviter. Nous ne nous y arrêterons pas. Nous préférons remercier M. de Brimont de nous avoir donné une histoire qui, parfaitement écrite et animée partout du souffle catholique, nous fait mieux connaître un Pape auquel les grandes choses accomplies sous son règne assurent un impérissable souvenir dans la France sa patrie, et dans l'Église sa mère. L'abbé MAXIME LATOU.

JURIS ECCLESIASTICI PUBLICI INSTITUTIONES, auctore Camillo TARQUINI e Soc. J. jur. can. professore in Coll. Rom. ejusdem societatis Romæ 1862.

Le P. Tarquini vient de publier ses leçons de droit public ecclésiastique, que tant de ses élèves désiraient avoir enfin de la main de leur maître. Ils y retrouveront ce style noble et clair, cette forme concise et forte, cette exposition scientifique

et simple, cette méthode sûre et rigoureuse du professeur, qualités qu'une belle exécution typographique relève encore par le plaisir qu'elle ajoute à la lecture. Faisons connaître en quelques mots ce précieux ouvrage.

Le lecteur ne devra point perdre de vue le but de l'auteur. Il veut, avant tout, donner à son œuvre une consistance scientifique, et il ne traite que du droit public ecclésiastique, c'est-à-dire de ce système de lois qui règlent la constitution de l'Église. Peu préoccupé des questions de détail, ce sont surtout des vues d'ensemble qu'il se propose de réunir : il laisse aux professeurs qui adopteront son livre classique le soin de le développer et de lui faire dire plus encore qu'il ne dit dans sa forme laconique et serrée. On sait que dans son cours les questions de détail avaient leur place, et trouvaient toujours leur solution par manière de corollaire ou de déduction logique. Est-ce un mal d'avoir abandonné ici quelque chose au lecteur ou au maître? Il nous semble que c'est plutôt un avantage : l'esprit n'est pas fâché d'avoir à s'aiguiser quelquefois sur des questions imprévues : on aime à voler de ses propres ailes. Avec les éléments qu'on nous fournit, il n'y aura pas de témérité à essayer nos forces. L'auteur y a pourvu par la sève de doctrine qu'il distille à chaque page.

L'ouvrage se divise en deux livres : le premier est intitulé : *De Ecclesiæ potestate quæ ex ejus natura deducitur;* le second : *De Subjecto potestatis ecclesiasticæ.*

Premier livre. — Le pouvoir de l'Église, considéré en lui-même, doit être proportionné à sa fin. Or, la fin prochaine de l'Église, par laquelle elle atteint sa fin dernière, la vie éternelle, est la sanctification des âmes. Celle-ci est due à son tour à deux forces qui tendent au même but : la grâce sanctifiante, dont les sacrements sont la source, et la coopération humaine que l'Église cherche à diriger et à entraîner en quelque façon. De là, dans l'Église, les deux pouvoirs d'ordre et de juridiction. Comme c'est à la théologie de s'occuper du

pouvoir d'ordre, il appartient à une discipline particulière de traiter du pouvoir de juridiction.

Cette base une fois établie, l'auteur divise son livre en deux chapitres. Dans le premier, il traite de ce pouvoir de l'Église qui ressort de sa nature même, et pour arriver à ses déductions à cet égard, il considère la société parfaite dans ses droits de législation, de justice et de coaction, par rapport à ses propres sujets, et dans les divers droits qu'elle a même à l'égard de ceux qui ne sont pas ses sujets et qu'il appelle *extranei per abstractionem* ou *extranei vel ex parte vel ex toto.* Cela lui fournit une majeure dont la mineure sera : Or, l'Église est une société parfaite; et dont les conclusions seront le développement de tous les droits et de toutes les prérogatives de l'Église, dans quelque situation qu'on la considère par rapport à la société civile, catholique, hérétique ou infidèle.

Le second chapitre est consacré aux concordats comme déterminant un droit particulier de l'Église à l'égard des sociétés qui s'engagent envers elle par ces sortes de conventions. L'auteur donne d'abord la notion générale du concordat. Elle résulte naturellement de ce qui a été établi dans la section seconde du premier chapitre, relativement au rang que l'Église occupe dans la hiérarchie des sociétés. C'est là, en effet, une notion indispensable sans laquelle tout ce qu'on pourrait dire des concordats ne serait qu'un édifice sans fondement : il faut connaître les parties contractantes avant de déterminer la notion de leurs contrats. Puis l'auteur expose les conditions que doit avoir un concordat pour être valide, et enfin il établit des principes extrêmement clairs sur l'interprétation et la rescindibilité des concordats. Un appendice est consacré à parler des concordats conclus avec les sociétés civiles des hérétiques et des infidèles.

Deuxième livre. — L'Église doit son institution à la volonté de Jésus-Christ. C'est donc de cette volonté que dépend son ordre et sa constitution. Aussi, dans un premier chapitre,

l'auteur étudie-t-il la véritable constitution de l'Église. Dans le second, il expose les principaux systèmes par lesquels on a essayé de fausser la véritable notion de la constitution de l'Église, et il les réfute en établissant des thèses dont le but est de frapper à la base les erreurs de Marsilli, de Richer, de Febronius, des protestants et des légistes. Un troisième chapitre sur les sources du droit privé ecclésiastique, ou du droit canon proprement dit, apparaît à l'auteur comme un corollaire véritable de tout ce qu'il vient d'exposer, et comme le germe de tout ce qui constitue le droit privé ecclésiastique. Espérons que cet anneau, comme il l'appelle encore, ne sera point le dernier d'une chaîne que des institutions de droit privé ecclésiastique doivent nécessairement compléter, et que l'auteur, placé à la source même du droit ecclésiastique, nous fera profiter de ses études à cet égard et tranchera, dans la même simplicité d'un livre élémentaire, les diverses questions que les changements survenus dans la discipline par la pratique des Congrégations ont hérissé de difficultés presque insurmontables. Si la science historique du droit peut perdre quelque chose dans les proportions d'un abrégé, l'étude du droit, telle qu'on la fait dans nos séminaires, a beaucoup à y gagner. On nous parlait dernièrement de la publication d'un futur ouvrage de M. le professeur De Angelis sur cette même matière. Nous attendons ce livre avec une impatience bien légitimée par le mérite éminent et la position du savant professeur. Toutefois, les espérances que nous donne le P. Tarquini sont peut-être encore plus prochaines. Son premier ouvrage est un service rendu qui en appelle un second, et qui porte en lui-même le gage d'un nouveau succès. L'abbé D'AUTUN.

L'APOSTOLAT CATHOLIQUE *et le Prosélytisme protestant*, par le R. P. PERRONE, préfet des études au collége romain. 2 vol. in-12. Gênes, 1862 (en italien).

Le principe d'autorité est une condition nécessaire de toute propagande religieuse. Cette vérité de sens commun réduit à

néant tous les arguments du protestantisme. Deux voies bien différentes s'offrent au prédicateur : simple bienfaiteur de l'humanité, il emploie sa science et le fruit laborieux de ses recherches à éclairer l'intelligence des ignorants et des faibles ; missionnaire plein de charité, il peut communiquer aux hommes mortels et bornés comme lui la doctrine du salut imposée à son humble croyance. Mais les protestants reconnaissent avec nous l'impuissance de l'homme à se conduire par lui-même dans l'ordre de la religion. C'est pour cela que le Christ leur apparaît comme la manifestation de la volonté divine et la source de toute vérité surnaturelle. Sur le Christ même, ils n'acceptent cependant pas toutes les données de l'histoire. Ils se renferment dans la lettre de l'Évangile. Ils l'adoptent comme thème de leurs théories individuelles et délaissent le fil conducteur de la Tradition, cette règle sûre imposée aussi par le Christ, et qui, guidant la faible raison par une autorité supérieure, les retiendrait dans les lois de l'unité.

Jésus-Christ ayant accompli par sa mort l'œuvre de la rédemption, a voulu faire participer toutes les générations aux bienfaits de sa grâce et de sa doctrine. Pour cela, il a établi l'Église dépositaire de ses trésors. Les apôtres, après avoir longtemps enseigné de vive voix, écrivirent les Évangiles et tous les livres du Nouveau Testament. Ce n'est pas le fruit germé au milieu de la première assemblée et comme la consignation empressée de doctrines trop lourdes pour des consciences d'hommes. Tous avaient quitté le cénacle emportant dans leur cœur la parole de vie ; quelques-uns, sous l'inspiration du Saint-Esprit, l'écrivirent pour le bien des peuples et à la demande des églises. Aucun ne crut perdre ainsi ses droits à développer les enseignements du Maître, et encore moins arrêter la prédication des autres apôtres. L'Église ne meurt pas en eux. Leurs successeurs dans la foi et dans l'autorité continuent la Tradition, et si leurs livres, placés dans d'autres conditions, ne comptent pas dans le corps des Écritures, ils n'en

conservent pas moins une place très-honorable. Dans l'Église, en effet, la Tradition est la source principale de la vérité révélée, c'est le commentaire vivant de l'Écriture, c'est la règle de l'enseignement.

En dehors de l'Église établie par Jésus-Christ et parvenue jusqu'à nous par la série non interrompue des Souverains-Pontifes et des évêques, personne ne peut donc s'attribuer le droit d'évangéliser les peuples. La Bible entre des mains étrangères devient une lettre morte à laquelle on demanderait en vain des titres et une mission : c'est un domaine usurpé qui ne saurait transmettre le nom glorieux et l'autorité des maîtres légitimes.

C'est là la grande question entre les catholiques et les protestants : question de vie ou de mort que ces hérétiques se sont toujours étudiés à éviter. Le R. P. Perrone, laissant de côté le point de vue du droit, où le sophisme peut se donner trop facilement carrière, examine les deux principes dans leurs œuvres et leur constitution extérieure. Ce livre, fruit de longues et patientes recherches, met en lumière et rassemble dans un petit nombre de pages une foule de documents propres à faire juger la propagande protestante.

Le premier volume est consacré à l'apostolat catholique. La légitimité et l'autorité de sa mission divine apparaît dans le fond même de sa doctrine, sa continuité féconde, ses moyens d'action entièrement surnaturels. Comment ne pas admirer les lois pleines de prudence et de sagesse qui fixent à chaque missionnaire le lieu de son dévouement, qui déterminent ses obligations et ses droits ? Une foule d'institutions charitables se relient à cette œuvre de conversion : les unes par leurs prières, ou par leurs aumônes, d'autres par leurs écrits ou par une collaboration plus éloignée encore, aident le prêtre dans la propagation de l'Évangile. Cette vertu bienfaisante qui autrefois changea la face de l'univers payen, n'est pas aujourd'hui sans efficacité. Elle civilise et relève de leur mi-

sère les peuplades sauvages en leur faisant admirer le dévouement de la croix, et parmi nous elle imprime à la vie civile et politique des nations une marque de grandeur et de force morales qui les distingue facilement des peuples infidèles, hérétiques ou schismatiques. Les missionnaires et les néophytes se montrent à la hauteur de leur foi et de leurs devoirs. Les dangers de toutes sortes, le plus entier détachement de la terre et des hommes n'effraient point leur courage, et le martyre, récompense si ordinaire des maîtres et des disciples, fait l'objet de leurs désirs. Aussi Dieu récompense-t-il dès cette vie par de fréquents miracles cette soif de souffrances et d'immolation. Mais il lui donne aussi de voir ses efforts couronnés par de nombreuses conversions au sein même des nations séparées par le schisme ou l'hérésie.

Le prosélytisme protestant n'est pas animé de ce bel esprit d'ordre et d'humilité qui fait concourir tous les travaux à un seul et même but. Il ne faut point lui demander cette extension universelle et cette hiérarchie invariable qui exigeraient trop de dévouement et de soumission. Ses caractères indiquent l'œuvre de l'homme à côté de l'œuvre de Dieu représentée par l'apostolat catholique. Son institution toute négative et privée des signes d'une mission véritable, produit des missionnaires dignes de la diversité et de l'incohérence de leur foi. C'est la division et l'amour-propre individuel qu'ils annoncent aux peuples. Aussi ne reculent-ils devant aucune concession pour faire des prosélytes. La Bible pour eux devient le secret d'une morale commode, facile à se plier aux passions des maîtres et des disciples.

Après cela, rien ne leur coûte pour attaquer l'Église catholique. Ils redoutent une condamnation dans ses dogmes et ses institutions, et loin de consacrer leur grand principe de libre examen, en la laissant en paix poursuivre sa carrière, il n'est point de calomnie dont ils ne la noircissent, de moyens odieux et bas qu'ils n'emploient pour la perdre dans l'esprit des popu-

lations. Sur les théâtres et dans les romans, ils parodient ses cérémonies et ses croyances, et rien n'est comparable à leur acharnement contre le Souverain-Pontife et la cour de Rome.

Il est bien d'autres points encore dont l'auteur ne fait pas grâce au prosélytisme protestant. Le système avoué de violence matérielle et morale dans l'acte des conversions, le malheureux commerce des consciences, enfin les tristes fruits de perversion intellectuelle et morale parmi les individus et les sociétés : autant de résultats de cet apostolat dépourvu de mission et d'autorité.

Deux autres volumes du R. P. Perrone sont annoncés à la même librairie. Le titre : *L'Idée de l'Église conservée par le catholicisme et détruite par le protestantisme,* nous promet la continuation du même sujet. Après avoir mis en regard les œuvres des deux principes, l'infatigable écrivain remonte à la source pour nous montrer l'origine et la raison de si grandes divergences. Toujours l'œuvre de Dieu et l'œuvre de l'homme. Le catholicisme continue à travers les siècles la doctrine et les enseignements de Jésus-Christ et des apôtres. Une lettre morte est la seule succession du protestantisme. Avec les générations et les individus, son commentaire tout philosophique affecte les formes les plus variées et les plus contradictoires. Il lui reste cependant un mérite bien apprécié par la secte, c'est de répondre aux désirs et aux inspirations intéressées de chaque fidèle.

H. Girard.

CHRONIQUE.

Le tenant de M. Darras continue à lancer ses pamphlets, les *Archives théologiques* les publient et M. Vivès les répand, sous forme de prospectus, aux quatre coins de la France. Le caractère de cette campagne lui ôte toute portée sérieuse ; et, pour notre part, le seul sentiment qu'elle nous inspire est celui d'une pitié profonde.

Malgré notre désir de garder le silence dans un débat qui n'a rien de scientifique, nous ne pouvons laisser passer quelques assertions qui, si elles n'étaient retirées par leur auteur, mériteraient les qualifications les plus sévères.

Voici l'incroyable passage dont nous voulons parler et qui résume toute la substance du dernier article : « Malheureusement pour M. Dan-« coisne, l'article qu'il a publié au mois d'octobre 1862 contre l'*Histoire*

« *générale de l'Église* du savant et laborieux abbé Darras, n'est point « son œuvre personnelle. Il n'est que la reproduction, complètement « identique pour le fond, quoiqu'un peu allongée pour la forme, d'un « article allemand paru dans le nº du mois de juillet d'une revue biogra- « phique assez obscure, imprimée à Munster et intitulée : *Literarischer* « *Handweiser*. L'auteur allemand, qui pourrait bien habiter les rives de la « Seine, a prudemment gardé l'anonyme : ce qui lui a permis de fleurir « son style de grossièretés et d'injures telles qu'on les aime de l'autre « côté du Rhin. M. Dancoisne n'a pu reproduire dans son article cette « partie du pamphlet anonyme, mais il a pillé bravement tout le reste, « parfois même il s'est contenté de copier littéralement, sans prendre nulle « part la peine d'en donner le moindre avis à ses lecteurs. En voici la « preuve, etc.» (*Archives théologiques*, mars 1863, p. 236 s.) Suivent sept ou huit phrases, prises çà et là dans l'article de M. Dancoisne, et mises en parallèle avec le texte du *Lit. Handweiser*, dont elles se rapprochent plus ou moins. Sur cinq citations empruntées à notre collaborateur, trois sont tronquées. Un peu plus loin, M. de l'Hervilliers ajoute : « Protégé par « son anonyme et par son déguisement étranger, le pamphlétaire à gages, « dans un jargon semi-germain, semi-français, se donne la satisfaction « d'insulter à son aise un écrivain de premier ordre. » (*Archives*, p. 238.) Vient alors une citation.

Là-dessus, M. de l'Hervilliers triomphe, affecte des airs victorieux et superbes, et se croit en toute sincérité plus poli qu'on ne l'est au-delà du Rhin. Le digne homme !

Quelques mots de réponse nous suffiront.

1º. Il est FAUX que l'article de M. Dancoisne soit la reproduction de celui du *Lit. Handweiser*. Sans doute, les deux critiques s'accordent pour le fond, et cela est tout naturel dans la mesure où cet accord se produit : il serait étrange que chacun articulât sur un même ouvrage des griefs tout différents. Mais pour la forme, la contexture, les détails, il y a une différence complète. Si M. de l'Hervilliers avait eu soin d'avertir qu'il donne EN ENTIER celle de la feuille de Munster (relative au grand ouvrage), sauf deux phrases sans importance, la différence eût sauté immédiatement aux yeux de tous les lecteurs des *Archives* qui auraient pris la peine d'ouvrir seulement la *Revue des Sciences ecclésiastiques*.

2º. Il est *puérile* de faire ressortir l'identité d'une citation du *Lit. Handweiser* (la seule que renferme son article) avec une de celles qu'a faites M. Dancoisne. Ce passage est tellement caractéristique, qu'il vaut à lui seul toute une dissertation, et vraiment c'eût été dommage de l'omettre sous prétexte qu'on l'avait déjà cité ailleurs. Si nous avons gardé le silence sur l'article allemand, c'est qu'il n'y avait pas de motif de le citer. D'ailleurs, le *Lit. Handweiser*, cette *revue obscure* qui compte plus de 4,000 abonnés, est assez répandu en France et dans la ville même que nous habitons, pour que nous ayons su d'avance que l'on comparerait les deux articles.

3º. Quant aux outrages déversés sur les honorables rédacteurs de l'*Handweiser*, transformés en pamphlétaires anonymes et stipendiés, alors que chacun de leurs numéros porte leurs noms et qu'ils prennent hautement la responsabilité de leurs appréciations, toujours si consciencieuses et si justes, cela dépasse véritablement toute mesure.

C'est à MM. Hülskamp et Rump à flétrir ces indignités et même, s'ils le veulent, à demander par les moyens de droit une réparation qui ne saurait leur être refusée. Au reste, l'estime de l'Europe savante, qu'ils se sont acquise par leurs travaux, les met bien au-dessus de pareils outrages.

E. HAUTCŒUR.

Arras. — Typographie Rousseau-Leroy, rue Saint-Maurice, 26.

LE CÉLÈBRE CONFLIT

ENTRE

SAINT ÉTIENNE ET SAINT CYPRIEN.

Deuxième article.

Nous allons continuer l'examen des documents relatifs au célèbre conflit, en essayant de montrer qu'ils sont apocryphes. Plus tard nous interrogerons les auteurs contemporains ou peu éloignés de l'époque de saint Cyprien, et nous ferons voir que l'ensemble de leurs témoignages est favorable à notre conclusion.

III.

Lettre de saint Cyprien au pape saint Étienne.

On la trouvera dans dom Coustant (*Epistolæ Romanorum Pontificum*, t. I, p. 216, Paris 1721). C'est la 72e dans l'édition de Baluze. Voici les raisons qui doivent la faire rejeter comme apocryphe.

1. Nous avons démontré que la lettre à Quintus et la lettre aux évêques de Numidie sont controuvées. Or, celle dont nous nous occupons ici mentionne ces deux-là. Donc, elle est elle-même apocryphe.

2. Nous avons déjà fait ressortir la contradiction entre les termes respectueux de cette lettre, et le ton tout différent d'une autre lettre (*ad Quintum*) qui lui aurait été annexée.

Outre les paroles citées : *Cum tua gravitate ac sapientia conferendum fuit,* on lit vers la fin : *Credentes etiam tibi pro religionis tuæ et fidei veritate placere quæ et religiosa pariter et vera sunt.* Ce langage indique le respect, la concorde, et l'espérance même que le Pape approuvera et confirmera les décisions du Concile africain. Et d'autre part, on annonce dans cette même pièce au Pape saint Étienne, qu'on y a joint un exemplaire de la lettre à Quintus, où ce même pape est traité *d'insolent* et *d'arrogant* ! Une telle incohérence dénote la fraude.

3. Voici une autre contradiction. D'une part, cette lettre soutient que le baptême donné par les hérétiques est nul. Les évêques d'Afrique n'ont aucun doute à cet égard. La conséquence naturelle de ce principe, c'est que les évêques sont tenus de conférer ce sacrement à ceux qui reviennent de l'hérésie. Puisque le baptême qu'ils ont reçu est nul, ils ne sont pas baptisés ; il y a donc obligation de leur conférer le baptême. C'est la conclusion qu'on attend. Eh bien, la lettre conclut, au contraire, que chaque évêque est libre de suivre sur ce point son sentiment, c'est-à-dire de baptiser ou de laisser sans baptême les hérétiques convertis. Il n'est besoin pour rendre évidente cette contradiction, que de rapprocher les deux passages suivants :

« Baptismum autem non esse quo hæretici utuntur, nec quemquam apud eos qui Christo adversentur, per gratiam Christi posse proficere, diligenter nuper expressum est in epistola quæ ad Quintum collegam nostrum in Mauritania constitutum super ea re scripta est, item in litteris quas collegæ nostri ad episcopos in Numidia præsidentes ante fecerunt. » Voilà les évêques africains bien convaincus de la nullité du baptême donné par les hérétiques. Ils s'en réfèrent d'ailleurs à deux lettres où cette même conviction est longuement exprimée. L'obligation de réitérer le baptême à ceux qui reviennent de l'hérésie est donc pour eux un point de doctrine tout-à-fait certain. Et néanmoins, voici l'étrange conclusion de leur lettre :

« Qua in re nec nos vim cuiquam facimus aut legem damus, cum habeat in ecclesiæ administratione voluntatis suæ arbitrium liberum unusquisque præpositus, rationem actus sui Domino redditurus. » Ainsi chaque évêque est libre de ne pas baptiser ceux qui reviennent de l'hérésie, quoique le baptême précédemment reçu par eux soit certainemeut nul. Le Concile de Carthage n'entend gêner en rien le libre arbitre de chaque évêque. Il reconnaît que chacun d'eux ne doit raison de ses actes qu'à Jésus-Christ seul; qu'aucun synode, aucune autorité n'a droit de juger un évêque, de lui dicter des lois. La contradiction ne saurait être plus manifeste. Pendant que l'on décrète en Concile la nullité du baptême conféré par les hérétiques, on déclare n'imposer de loi à personne, *legem non damus*. Mais décréter la nullité du baptême reçu par les hérétiques, c'est décréter l'obligation de lenr conférer ce sacrement ; c'est par le fait même imposer une loi, *legem dare*.

4. Dans le dernier passage cité, les évêques africains professent un principe d'une hétérodoxie révoltante, à savoir, que chaque évêque ne doit compte de ses actes qu'à Dieu seul; qu'aucune autorité ecclésiastique ne peut lui imposer de loi, le juger, le condamner. Au temps de saint Cyprien, comme avant et après, la doctrine et la pratique constante de l'Église a été au contraire que tout évêque qui enseigne l'erreur ou qui scandalise par une conduite criminelle, peut et doit être mis en accusation, jugé et déposé, soit par les conciles, soit par le Pontife romain. Il serait inutile de citer des faits à l'appui, toute l'histoire ecclésiastique en est remplie. Rappelons seulement la démarche de saint Cyprien auprès du Pape, pour qu'il écrivît aux évêques des Gaules de se réunir en synode, à l'effet de juger et de déposer l'évêque d'Arles. La maxime que chaque évêque est indépendant et ne relève que du tribunal de Jésus-Christ fut une des hérésies professées par les Donatistes; mais il est absurde de l'attribuer à saint Cyprien et aux évêques catholiques de son temps. Le passage où une telle maxime est

exprimée, suffirait à lui seul pour prouver que la lettre est apocryphe.

5. Relevons encore au sujet de cette lettre une circonstance qui suffirait seule aussi pour la rendre fort suspecte. Ce n'est pas après le *premier* concile de Carthage qu'elle aurait été écrite, mais après le *second*. L'ensemble des documents (en les supposant authentiques) ne permettrait pas d'en douter : et c'est du reste la persuasion des érudits pour qui l'authenticité de ces mêmes documents n'est pas douteuse. Or, on se demande pourquoi cette lettre synodale a été adressée au Pape seulement après le *second* concile, et non pas après le *premier*. C'est dans le premier que la question avait été pleinement discutée et nettement tranchée, à la prière des évêques de Numidie, comme il résulte de la lettre synodale envoyée à ces mêmes évêques. Selon l'usage constant, la relation au Pape aurait dû se faire après ce premier concile, et l'on aurait dû attendre la réponse du Saint-Siége. Pourquoi un *second* concile, puisque le *premier* a prononcé ? Pourquoi un *premier* Concile sans une lettre synodale au Pape ? Et pourquoi dans la synodale du second concile ne se rencontre-t-il pas un mot pour expliquer cette omission étrange et si contraire aux usages de cette époque ? Ces circonstances sont, sinon une preuve rigoureuse, au moins un fort indice de fraude.

IV.

Lettre de saint Cyprien à Jubaianus.

C'est la 73e d'après l'édition de Baluze et autres (*Patrologie* Migne, t. III, col. 1109). En voici le sujet. Jubaianus avait consulté saint Cyprien sur la question du baptême des hérétiques, en joignant à sa lettre un écrit qui combattait le sentiment de saint Cyprien. Dans sa réponse à Jubaianus, c'est-à-dire dans la lettre que nous avons présentement à examiner, saint Cy-

prien réfuta cet écrit. Nous disons de cette prétendue lettre de saint Cyprien à Jubaianus comme des précédentes : c'est une pièce apocryphe.

1. Elle fait mention de la lettre aux évêques de Numidie et de la lettre à Quintus, toutes deux apocryphes, d'après ce qui a été dit précédemment. Donc, elle est elle-même apocryphe.

2. Jubaianus y joue, ce semble, un rôle contradictoire. Il consulte saint Cyprien, comme s'il ignorait son sentiment, quoique ce sentiment lui soit parfaitement connu. *Scripsisti mihi.., desiderans significari tibi motum animi nostri, quid nobis videatur de hæreticorum baptismo.* Voilà bien Jubaianus ignorant ce que pense saint Cyprien sur la question. D'autre part, les paroles qui suivent attestent le contraire : *Et quoniam jam super hac re quid sentiremus, ut compendium facerem, exemplum earumdem litterarum tibi misi, quid in concilio, cum complures essemus, decreverimus, quid item postea Quinto collegæ nostro, de eadem re quærenti rescripserim.* Les paroles *tibi misi* indiquent, ce semble, un envoi antérieur. Jubaianus connaissait donc déjà les lettres à Quintus et aux évêques de Numidie, et par conséquent toute la pensée de saint Cyprien. Nous avons déjà fait ressortir cette même contradiction dans la lettre à Quintus. L'imposteur paraît l'avoir reproduite ici. Nous l'avouons toutefois, on peut, à la rigueur, nier la contradiction, en expliquant ainsi les faits : Jubaianus aurait écrit à saint Cyprien; celui-ci n'aurait pas répondu sur le champ, mais se serait contenté d'expédier à Jubaianus l'exemplaire des lettres à Quintus et aux évêques Numides. Enfin, il lui aurait adressé la présente lettre.

3. La contradiction qu'on ne pourra pas contester et qui dénote la fraude, c'est celle qui existe entre la doctrine soutenue dans le cours de cette lettre, et celle qui se trouve dans sa conclusion. En effet, l'auteur s'évertue à prouver que le baptême conféré par les hérétiques est certainement invalide ; qu'on doit par conséquent baptiser ceux qui reviennent de

l'hérésie. Tenir la conduite contraire, ce n'est pas seulement à ses yeux nne erreur, mais un crime, une abomination. Voici en quels termes il stigmatise ses adversaires : *Et nunc qui talibus ad Ecclesiam venientibus sine baptismo communicandum existimant, non putant de alienis, immo æternis peccatis communicare, admittentes sine baptismo eos qui non nisi in baptismo possint blasphemiarum suarum peccata deponere! Quam vanum porro et perversum, ut cum ipsi hæretici, repudiato et relicto vel errore vel scelere in quo prius fuerant, agnoscant Ecclesiæ veritatem, nos veritatis ejusdem jura et sacramentum mutilemus, et venientibus ac pœnitentibus dicamus eos remissionem peccatorum consecutos esse!* Qu'on le remarque bien, la nullité du baptême des hérétiques n'est pas seulement soutenue par l'auteur de la lettre comme une opinion *libre* et *plus probable*, mais comme un dogme tellement certain, que l'opinion et la pratique contraires doivent être tenues pour une prévarication, une *perversité*. A part la conclusion, toute la lettre est dans ce sens. Mais après tant de violence contre la prétendue perversité, que conclut l'auteur de la lettre? — Que chaque évêque est libre de suivre en cela son sentiment, c'est-à-dire, de baptiser ou de ne pas baptiser ceux qui reviennent de l'hérésie : « Hæc tibi breviter pro nostra mediocritate rescripsimus, frater charissime, *nemini præscribentes aut præjudicantes quominus unusquisque episcoporum quod putat faciat, habens arbitrii sui liberam potestatem.* Nos, quantum in nobis est, propter hæreticos cum collegis et coepiscopis nostris non contendimus, cum quibus divinam concordiam et dominicam pacem tenemus. » Inutile de faire observer que toute la lettre exigeait la conclusion opposée. Ce qui est une erreur, un crime, une perversité, ne peut pas être laissé au libre arbitre de chaque évêque.

4. Le passage suivant nous offre un point de doctrine qu'on ne saurait attribuer à saint Cyprien, et qui est par conséquent une nouvelle preuve de la fraude : *Frustra quidam, qui ratione vincuntur, consuetudinem nobis opponunt; quasi consuetudo*

major sit veritate, aut non id sit in spiritualibus sequendum quod melius fuerit a Sancto Spiritu revelatum... Præsumptione enim atque obstinatione quadam nititur, cum ratione superetur. Il s'agit là de la tradition apostolique de l'Église de Rome. A cette tradition, saint Cyprien (si la lettre était de lui) prétendrait qu'il faut préférer la lumière de la *raison* et des *révélations* faites par le Saint-Esprit. A l'aide d'une telle maxime, chaque hérétique pourrait rejeter la foi traditionelle des apôtres, et dire, en s'appuyant sur l'autorité de saint Cyprien : *Frustra qui ratione vincuntur consuetudinem nobis opponunt.* Nous disons que cette monstrueuse doctrine ne peut pas être attribuée à saint Cyprien. Elle est en opposition avec celle qu'il professe dans son livre *de Unitate Ecclesiæ*, et avec la grande règle doctrinale des catholiques à cette époque. Pour toutes les questions, pour toute les controverses, on en appelait avant tout à la *tradition des apôtres.* Dès que cette tradition était constatée, la contestation cessait : c'était la suprême autorité. L'Église romaine s'y appuyait et l'alléguait sans cesse. Quiconque a un peu exploré les monuments ecclésiastiques de ces premiers siècles, verra clairement que la maxime *ratione vinçendum* ne peut être attribuée à saint Cyprien, ni à aucun évèque catholique de son temps.

5. Saint Augustin révoque en doute l'authenticité de cette lettre de saint Cyprien à Jubaianus. Voici en quels termes il en fait mention : *Cum enim persuadere conaretur, vel Cyprianus, vel quicumque illam scripsit epistolam* (*ad Cresconium,* l. II, capite 33). On le voit, saint Augustin, à l'égard de toutes ces pièces que lui objectaient les Donatistes, met en doute si elles sont de saint Cyprien. Il ne dit pas aux Donatistes : *Vous les avez fabriquées* ; mais il laisse entrevoir qu'il le pense, et que s'il ne va pas plus loin, c'est faute d'avoir en main des preuves de la fraude, qui puissent être saisies du public. Si les Donatistes avaient pu, de leur côté, lui prouver l'authenticité de ces pièces, ils auraient rectifié quelque part son assertion. Nulle

part ils ne l'ont attaquée. Le seul fait de la controverse sur l'authenticité de ces pièces au temps de saint Augustin, est un fort indice de la fraude.

V.

Le fameux décret du pape saint Étienne, Nihil innovetur nisi quod traditum est, *est pareillement apocryphe.*

Dans l'hypothèse de l'authenticité des documents, le Pape saint Étienne aurait répondu à la lettre synodale envoyée après le *second* concile tenu à Carthage. De cette réponse on n'a qu'un fragment cité dans la lettre de saint Cyprien à Pompeius, et aussi dans l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe. C'est ce fragment qu'on allègue sous le nom de décret ou de décision du Pape saint Étienne. Voici les termes de ce fragment, tel qu'il se trouve dans la lettre à Pompeius : *Si quis ergo a quacumque hæresi venerit ad pœnitentiam, nihil innovetur nisi quod traditum est, ut manus illi imponatur ad pœnitentiam, cum ipsi hæretici proprie alterutrum ad se venientes non baptizent, sed communicent tantum.* Tel est le fameux décret que le pape saint Étienne aurait porté contre saint Cyprien et les évêques d'Afrique. Selon nous, on doit le tenir pour apocryphe.

1. Cette lettre du Pape saint Étienne aurait eu la plus haute importance, puisqu'elle aurait décidé une controverse des plus vives, qui mettait en rumeur les églises de l'Afrique et de l'Orient. Elle se serait par conséquent trouvée dans les archives de Rome au temps du pape saint Damase, et saint Jérôme n'aurait pas manqué d'en faire mention dans son livre *de Viris illustribus*. Vers l'endroit où il parle de saint Corneille et de saint Cyprien, il aurait consacré aussi un chapitre au pape saint Étienne et à son célèbre décret contre ce même saint Cyprien et les autres évêques d'Afrique. Or, cette importante décision dogmatique du pape saint Étienne, à l'occasion de laquelle toutes les églises de l'Afrique et de l'Asie auraient été

en émoi, et qui serait un des faits culminants de l'histoire ecclésiastique de cette époque, saint Jérôme l'a ignorée, il l'a passée complètement sous silence.

2. Saint Augustin aussi l'a complètement ignorée. Discutant la question du baptême des hérétiques, il dit avoir connaissance d'une certaine lettre du pape saint Étienne, mais qui n'a aucun rapport à cette question : *Prorsus ad præsentem quæstionem non pertinet* (*De Baptismo*, lib. VI, c. 15, t. IX, ed. Maurin.). Assurément, s'il avait connu la lettre de saint Étienne, contenant le passage cité, ou le célèbre décret, il n'aurait pas dit qu'elle est entièrement étrangère à la question. Donc il n'a point connu cette lettre. Que conclure du silence de saint Jérôme, de l'ignorance de saint Augustin, si ce n'est que la prétendue lettre et le célèbre décret qu'elle renferme sont apocryphes ?

3. La fraude se manifeste en outre par cet argument que le pape saint Étienne aurait employé à l'appui de son décret : *Cum ipsi hæretici ad se venientes non baptizent*. Est-il vraisemblable qu'un Pape, postérieur seulement de deux cents ans à l'apôtre saint Pierre, ait allégué comme preuve la pratique des hérétiques ? Ne devait-il pas prévoir l'accueil que les opposants feraient à cette preuve ? On peut voir dans la lettre de saint Cyprien à Pompeius et dans celle de Firmilien, avec quel dédain elle est appréciée, non point (selon nous) par ces deux personnages, mais par les faussaires qui ont aussi fabriqué ces deux lettres.

Sans doute la pratique des sectes peut quelquefois servir à prouver la vraie doctrine. Mais le pape saint Étienne ne serait pas excusable d'avoir employé cette preuve comme il l'a fait, c'est-à-dire en n'alléguant que cette raison : *Cum ipsi hæretici ad se venientes non baptizent*. C'était donner cette raison comme la principale, comme la suprême autorité. Un tel acte de la part d'un Pape, est en pleine contradiction avec la coutume constante de l'Église romaine de s'appuyer toujours sur la

tradition des Apôtres et de repousser avec horreur les hérétiques.

4. D'ailleurs ces mots du pape saint Étienne : *Hæretici ad se venientes non baptizant,* seraient une assertion fausse. Les Marcionites rebaptisaient, ainsi que l'atteste saint Épiphane : *Baptismo non semel, sed tertio apud illos initiantur* (*Hær.* 42). Saint Jérôme, dans son Commentaire sur l'épître aux Éphésiens, chapitre IV, nous apprend que les Valentiniens réitéraient aussi le baptême. Ceux qui regardent comme authentique la lettre de saint Cyprien à Jubaianus, devraient admettre en outre la coutume de rebaptiser chez les Novatiens, coutume clairement exprimée par ces paroles : *Nec nos movet, frater carissime, quod in litteris tuis complexus es, Novatianenses rebaptizare eos quos a nobis sollicitant.* Supposer que le pape saint Étienne ait ignoré cette coutume des hérétiques, c'est inadmissible. Les Novatiens avaient leur siége principal à Rome. Leur coutume de rebaptiser ne pouvait être inconnue du Pape saint Étienne. Ce Pape aurait donc cru que les hérétiques rebaptisaient, et néanmoins il aurait affirmé le contraire. C'est l'absurde hypothèse qu'il faudrait admettre, si l'on ne rejette pas cette lettre comme apocryphe.

5. La décision qu'on prête à saint Étienne renferme une erreur dogmatique. Il aurait enseigné que tout baptême conféré par les hérétiques est valide, sans excepter les sectes qui n'auraient pas employé la forme légitime. Les termes dont il se sert ne comportent aucune exception : *Si quis ergo a* quacumque hæresi *venerit ad pœnitentiam, nihil innovetur.* Nous le savons, les théologiens orthodoxes qui admettent ce décret comme authentique s'efforcent d'en écarter l'erreur, en disant que le pape saint Étienne sous-entendait, *dummodo vitiata non fuerit forma.* Mais cette interprétation ne saurait être admise. En effet, on doit regarder comme le vrai sens d'une loi, celui dans lequel l'ont entendu les contemporains, pour qui la loi a été faite, celui qu'ils ont trouvé si clair et si naturel, qu'ils

n'ont pas même songé à lui en donner un autre. Or, saint Cyprien, à qui l'on suppose adressée la décision du pape saint Étienne, l'entendit (toujours dans l'hypothèse de l'authenticité des documents, admise par nos adversaires) en ce sens que le baptême était conféré validement par toutes les sectes, sans en excepter celles qui baptisaient sans l'invocation des trois personnes divines et qui ne croyaient pas à la Trinité. Voici comment il entend et réfute ce célèbre décret : *A quacumque hæresi venientem baptizari in Ecclesia vetuit ; id est, omnium hæreticorum baptismata justa esse et legitima judicavit. Et cum singulæ hæreses singula baptismata et diversa peccata habeant, hic cum omnium baptismo communicans universorum delicta in sinum suum coacervata congessit... Cur in tantum Stephani fratris nostri obstinatio dura prorupit, ut etiam de Marcionis baptismo, item Valentini et Apelletis, et cæterorum blasphemantium in Deum Patrem, contendat filios Dei nasci, et illic in nomine Jesu Christi dicat remissionem peccatorum dari, ubi blasphematur in Patrem et in Dominum Deum Christum?* (Ep. ad Pompeium.) Si l'on veut admettre comme authentique le décret du pape saint Étienne, tel qu'il est relaté dans la lettre à Pompeius, il faut dire que ce Pontife a donné une décision erronée en matière de foi. Or, la maxime de toute l'antiquité attribue l'infaillibilité à la foi professée et enseignée par l'église de Rome. Un fait qui renverserait cette maxime, cette persuasion des premiers siècles, ne saurait être admis sur des pièces suspectes. On doit donc rejeter comme apocryphe la prétendue décision du pape saint Étienne et la lettre qui aurait contenu cette décision.

VI.

La lettre de saint Cyprien à Pompeius est apocryphe.

C'est la 74e selon l'édition de Baluze et autres. (*Patrologie* Migne, t. III, col. 1127.)

1. Les paroles violentes auxquelles l'auteur de cette lettre se laisse emporter contre le Pontife romain, ne permettent pas de l'attribuer à saint Cyprien. Il y reproche au pape saint Étienne *de faire tous ses efforts en faveur des hérétiques, et de prendre leur défense contre les chrétiens et contre l'Église de Dieu* ; d'avoir écrit comme un *imprudent et un ignorant* (*imperite atque improvide*), et allégué des raisons *pleines d'orgueil, étrangères à la question et contradictoires* (*superba, ad rem non pertinentia et sibi contradictoria*), d'avoir *accumulé dans son sein les crimes de tous les hérétiques,* en communiquant au baptême de toutes leurs sectes (*omnium baptismo communicans universorum delicta in sinum suum coacervata congessit*) ; d'avoir *diffamé les apôtres,* en prétendant qu'ils ont approuvé le baptême des hérétiques ; sur quoi l'on ajoute une ironie amère : *præclara sane et legitima traditio, Stephano fratre nostro docente, proponitur !* D'après l'auteur de la lettre, le décret du pape saint Étienne a *réduit l'Église de Dieu et l'épouse de Jésus-Christ à ce comble de dégradation qu'elle en est venue à prendre pour règle l'exemple des hérétiques, et que les chrétiens font l'œuvre de l'Antechrist.* Il a poussé *l'obstination* et la *présomption* jusqu'à *substituer une tradition humaine à la loi divine. Son aveuglement* (*cæcitas*) *et sa perversité* (*pravitas*) *sont telles*, qu'il *refuse de reconnaître l'unité provenant de Dieu le Père et de l'enseignement de Jésus-Christ.* Le sentiment qu'il soutient est une *ineptie* (*ineptum*). Son *inflexible obstination* (*obstinatio dura fratris Stephani*) va jusqu'à prétendre que le baptême de Marcion, de Valentin et d'Apelles fait naître des enfants de Dieu. *Ami des hérétiques, ennemi des chrétiens, il s'est imaginé d'excommunier les évêques de Dieu qui défendent la vérité de Jésus-Christ et l'unité de l'Église.* Se soumettre à sa décision, ce serait *jeter bas les armes, présenter ses mains aux fers, livrer au diable la loi de l'Évangile, l'œuvre de Jésus-Christ, la majesté de Dieu ; anéantir les sacrements de la divine milice, livrer les drapeaux du camp céleste, soumettre l'Église aux hérétiques, la lumière aux ténèbres, la foi à la per-*

fidie, l'espérance au désespoir, la raison à l'erreur, l'immortalité à la mort, la charité à la haine, la vérité au mensonge, Jésus-Christ à l'Antechrist. Par sa *présomption et son entêtement* (*studio præsumptionis et contumaciæ*), il est cause que certains s'obstinent dans l'erreur, au lieu de se rendre aux exhortations de ceux qui défendent la bonne et vraie doctrine.

Par ces quelques traits, et mieux encore par la lecture attentive de la lettre entière, on verra jusqu'à quel excès la violence des injures y est portée. C'est évidemment l'œuvre d'un furibond, d'un insolent, d'un homme qui ne reconnaissait aucun privilége de supériorité à l'Église romaine, au successeur de saint Pierre. Or, nous savons que le grand saint Cyprien fut surtout remarquable par son zèle et son amour pour la concorde, la paix et la charité, par sa patience et la candeur de son âme, par la profession qu'il a faite dans ses écrits authentiques de reconnaître l'Église romaine pour l'Église *principale*, *mère* de toutes les autres églises, de laquelle on ne peut se séparer sans périr, et auprès de laquelle l'erreur ne saurait avoir accès.

2. Il y a contradiction manifeste entre cette lettre et la conclusion des lettres précédentes attribuées à saint Cyprien. Ici, en effet, la nullité du baptême des hérétiques est soutenue comme un dogme tout-à-fait certain. Les paroles suivantes ne laissent aucun doute à cet égard : *Ut in illo mundi baptismo, quo iniquitas antiqua purgata est, qui in arca hac non fuit non potuit per aquam salvatus fieri, ita nec nunc potest per baptismum salvatus videri, qui baptizatus in Ecclesia non est, quæ ad arcæ unius sacramentum dominica unitate fundata est.* En outre, la qualification de *traîtres de la foi*, *proditores fidei*, est donnée à ceux qui soutiennent la validité du baptême conféré par les hérétiques. L'auteur de la lettre leur reproche leur opinion et leur pratique comme une erreur dans la foi, un crime, une abomination. Donc son enseignement bien formel et soutenu, non-seulement avec la dernière clarté, mais encore avec une grande véhémence et dureté de langage, est qu'au-

cun évêque ne peut *licitement* adopter cette opinion ni la suivre dans la pratique.

D'autre part, dans la conclusion des lettres précédentes, saint Cyprien aurait déclaré qu'il n'entendait nullement s'opposer à ce que chaque évêque pensât sur ce point comme bon lui semblerait : *Nemini præscribentes aut præjudicantes, quominus unusquisque episcoporum quod putat faciat, habens arbitrii sui liberam potestatem* (ep. ad Jubaianum). La contradiction est manifeste. Elle prouve que ces pièces sont l'œuvre de faussaires.

3. L'imposture se manifeste encore par ce passage : *Beatus apostolus Paulus ad Timotheum scribit et monet episcopum non litigiosum nec contentiosum, sed mitem et docibilem esse debere.* L'auteur de la lettre venait de combattre la décision et l'ordre du Pape saint Étienne; il venait de s'emporter violemment contre lui ; il se trouvait, si l'on peut parler ainsi, en flagrant délit de contestation et d'opposition la plus acharnée, et voilà que tout-à-coup il rappelle qu'un évêque doit être *doux, patient, docile, ennemi des altercations* ! Il est impossible de supposer que saint Cyprien ait écrit ainsi. Il n'était pas assez dépourvu de sens pour ne pas voir que sa lettre était la violation la plus manifeste de la recommandation de saint Paul. Non, le saint et grand évêque de Carthage, cet homme au *cœur candide* (*candidissimi pectoris,* au dire de saint Augustin), n'est pas l'auteur de ces indignes incohérences.

On objectera que cette lettre à Pompeius est mentionnée par saint Augustin. Nous ne le contestons pas ; mais nous disons qu'en citant ces diverses pièces attribuées à saint Cyprien, saint Augustin n'en admettait pas l'authenticité. Il la révoquait en doute. Groupons ici les passages qui le prouvent : *Quanquam non desint qui hæc Cyprianum prorsus non sensisse contendant, sed sub ejus nomine a præsumptoribus atque mendacibus fuisse confictum. Neque enim sic potuit integritas atque notitia litterarum unius quamlibet illustris Episcopi custodiri...* (Ep. ad Vin-

centium Rogatianum, op. t. II, col. 246, ed. Maurin.) En parlant de la lettre à Jubaianus, il dit : *Vel sanctus Cyprianus, vel quicumque illam scripsit epistolam* (contra Cresconium, l. II, c. 32). *Quandiu aliter sapuit Cyprianus, si scripta ejus esse constat quæ pro vobis proferenda arbitramini* (l. I. c. 31). *Nam et vos profertis concilium Cypriani, quod aut non est factum, aut cæteris unitatis membris, à quibus ille non divisus est, merito superatum. Neque enim propterea sumus Cypriano meliores, si tamen censuit hæreticos denuo baptizari* (contra Cresconium, l. I, c. 32). Puisque saint Augustin révoquait en doute que saint Cyprien eût jamais soutenu le sentiment qu'on lui attribue, *si tamen censuit hæreticos denuo baptizari;* puisqu'il mettait généralement en question si les pièces qui attestent ce sentiment n'étaient pas l'œuvre de faussaires, *a præsumptoribus atque mendacibus fuisse confictum,* il est clair qu'il tenait aussi pour suspecte la lettre à Pompeius. C'est donc en présupposant ce doute qu'il faut entendre ces deux passages qu'on nous objecte : *Ad Pompeium etiam scribit Cyprianus de hac eadem re, ubi aperte indicat Stephanum, quem Romanæ Ecclesiæ episcopum tunc fuisse didicimus, non solum sibi ad ista non consensisse, verum etiam contra scripsisse ac præcepisse* (*De Baptismo*, lib. V, c. 23). *Jam illa quæ in Stephanum iratus effudit, retractare nolo, quia et non opus est. Eadem quippe ipsa dicuntur quæ jam satis discussa sunt ; et ea præterire melius est, quæ periculum perniciosæ dissensionis habuerunt. Stephanus autem et abstinendos putaverat qui de suscipiendis hæreticis priscam consuetudinem convellere conarentur : iste autem quæstionis ipsius difficultate permotus, et sanctis charitatis visceribus largissime præditus, in unitate cum eis manendum qui diversa sentirent. Ita quamvis commotius sed tamen fraterne indignaretur, vicit tamen pax Christi in cordibus eorum, ut in tali discrepatione nullum inter eos malum schismatis oriretur* (loc. cit. c. 25). Tout ce qu'affirme saint Augustin dans ces deux passages, il ne l'affirme qu'*hypothétiquement*. Il a dit et redit que l'authenticité de ces pièces attri-

buées à saint Cyprien n'est point prouvée. Cela présupposé, il explique comment on devrait entendre et juger la lettre à Pompeius, dans le cas ou elle serait réellement de saint Cyprien.

Nous écarterons encore ici une autorité sur laquelle on appuie l'authenticité de la lettre à Pompeius. Dans l'édition des œuvres de saint Cyprien par Baluze, on trouve une note, au sujet de cette lettre à Pompeius, où il est affirmé que Facundus, évêque d'Hermiane en Afrique, en fait mention dans son livre *ad Mutianum*. J'ai eu beau lire ce livre *ad Mutianum* (*Patrol.* Migne, t. LXVII, col. 854), je n'y ai trouvé aucune mention de la lettre de saint Cyprien à Pompeius. Il y a seulement quelques passages où cet auteur suppose réelle la contestation entre saint Étienne et saint Cyprien. Facundus a écrit vers le milieu du sixième siècle ; et nous avouons que les auteurs de cette époque et ceux qui les ont suivis ont cru à la réalité du conflit. Mais nous verrons plus loin que leur témoignage ne saurait être considéré comme une preuve. Ils furent trompés par les nombreux exemplaires où les faussaires avaient intercalé les documents apocryphes.

D. Bouix.

LE SPIRITISME.

Deuxième article.

I.

Un traité entier serait nécessaire pour étudier avec quelques détails l'intéressante question des esprits au point de vue de la doctrine catholique. Dans un si vaste sujet, nous ne prendrons que les principaux points : aussi bien, ils suffiront pour montrer combien la doctrine spirite est en opposition avec les dogmes de la foi.

Au commencement (*ab initio temporis,* dit le canon *Firmiter* du quatrième concile de Latran, 1215), quand il voulut (*quando voluit*, dit le décret donné aux jacobites par le concile de Florence), par sa bonté et sa puissance, Dieu, qui est un pur esprit, *natura simplex omnino*, et l'unique principe de tout, *unum universorum principium* (can. *Firmiter*), créa les choses visibles et invisibles, les spirituelles et les corporelles : *Utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem : angelicam videlicet et mundanam, ac deinde humanam, quasi communem ex spiritu et corpore constitutam* (*ib.*). Entre les esprits et les corps se place, comme une sorte d'intermédiaire, la nature humaine. L'homme clôt la série des corps. En lui se résume la vie moléculaire, la vie végétative et la vie animale. En lui commence la série des esprits : son âme est la sœur des anges et l'image de Dieu. Les créatures étaient bonnes dans le premier moment de leur création, mais, tirées du

néant, elles étaient changeantes. Placées dans l'état d'épreuve, afin de mériter par le choix du bien la possession d'un souverain bonheur, elles pouvaient pécher : elles ont péché. *Bonas quidem, quia a summo bono factæ sunt, sed mutabiles, quia de nihilo factæ sunt* (Décr. aux Jacob.). *Diabolus enim et alii dæmones a Deo quidem natura creati sunt boni, sed ipsi per se facti sunt mali* (can. *Firmiter*). Vu l'extrême pénétration de ces esprits, l'état d'épreuve ne dura pas longtemps pour eux. En un instant, ils fixèrent leur parti; et une fois fixé, leur libre arbitre ne se rétracta pas. Lucifer et plusieurs anges pécherent par orgueil et furent précipités dans les feux de l'enfer, créé pour châtier à jamais leur inexcusable faute.

L'âme humaine est immatérielle, immortelle et la forme du corps (conc. Lat. v). Orné de dons naturels, préternaturels et surnaturels, le premier homme fut placé dans un état d'épreuve. Dieu, pour lui ménager une occasion de mérite, permit au démon de le tenter, et par la suggestion de l'esprit mauvais, Adam pécha, et toute sa postérité fut infectée dans sa source. *Homo vero diaboli suggestione peccavit* (can. *Firmiter*). De là vient que le démon est appelé *menteur, homicide dès le commencement.* On n'en finirait pas, si on voulait rappeler les textes des saintes Écritures, des Conciles et des saints Pères qui parlent de la rage et de la malice des esprits infernaux. Un des principaux caractères qu'ils leur assignent, c'est la ruse et la fourberie; c'est de se transformer en anges de lumière pour séduire les âmes. Dieu, qui est fidèle et qui ne permettra pas que des fidèles soient tentés au-dessus de leurs forces, permet pour l'épreuve des siens que, dans une mesure fixée par la sagesse et la bonté de sa Providence, les anges mauvais éprouvent leur amour. Cette épreuve est appelée *tentation.* Dans certains cas, se produit l'*obsession;* dans d'autres, la *possession.*

Les anges restés fidèles assistent en grand nombre devant le trône du Seigneur et sont envoyés en message à cause des

âmes qui doivent être sauvées. Ils luttent contre les esprits de ténèbres. Saint Michel, celui qui terrassa Satan, est le protecteur de l'Église catholique, c'est-à-dire de l'Église militante. Admirable dignité de l'âme humaine, d'avoir pour sa défense et les anges et la grâce même de Dieu, et de pouvoir lutter, elle aussi, contre Satan et le terrasser à son tour. Rien de tout cela n'abaisse le très-Haut. Dieu a pour principal attribut la bonté. Tout ce qui montre la bonté est souverainement digne de lui. Voulant que l'âme mérite le bonheur qu'il lui promet, il lui donne la liberté et lui ménage l'épreuve. Il utilise le démon, qui est employé à éprouver les âmes. Satan ne peut que les éprouver, et, d'un autre côté, ces mêmes âmes sont puissamment secourues. Donc, tout sert aux vues de Dieu, *omnia serviunt tibi*. Si Satan est déchaîné, il a une grande colère, parce qu'il a peu de temps. Il rode toujours, cherchant à dévorer quelqu'un; il faut lui résister par la foi, et il s'enfuira. Il ne peut même s'emparer des plus vils animaux sans que le pouvoir lui en soit donné : le Fils de la Vierge lui écrasera toujours la tête.

Placées dans un état d'épreuve et de liberté, sous l'influence des bons et des mauvais esprits, les âmes des hommes choisissent à leur gré le bien ou le mal, la vie ou la mort. Ce qui leur plaît leur est donné. Mais à la mort tout sera fini. Il n'y aura plus de temps, c'est-à-dire plus de succession, c'est-à-dire plus de changement. Là où l'arbre sera tombé, là il restera. L'homme aura décidé, il aura pris son parti. Respect sera acquis à la chose jugée. Le temps est court, dit l'Apôtre. Il faut donc, tant que nous avons le temps, faire le bien. Le saint concile de Florence définit comme un dogme éternel : *Illorum animas qui in actuali peccato vel solo originali decedunt mox in infernum descendere, pœnis tamen disparibus puniendas.* Celui qui meurt dans le péché mortel tombe à l'instant dans l'enfer. Celui qui s'en va sans avoir souillé l'innocence baptismale ou qui a entièrement expié les fautes commises après le

baptême, entre de suite dans le ciel : *In cœlum mox recipi et intueri clare ipsum Deum trinum et unum sicuti est, pro meritorum tamen diversitate alium alio perfectius.* Celui qui part de ce monde vraiment pénitent dans l'amour de Dieu avant d'avoir entièrement satisfait par ses omissions pour ses fautes va souffrir dans le purgatoire : *Eorum animas pœnis purgatoriis post mortem purgari* (Bulla Eugen. IV. *Lætentur cœli*).

Les peines du purgatoire sont passagères. La récompense du ciel est éternelle. Le paradis est un oui, un *amen*, un *alleluia*, un plaisir qui ne finira jamais : *Gaudium vestrum nemo tollet a vobis.* Le damné brûlera sans fin dans les flammes de l'enfer : *Vermis eorum non moritur.* La parabole du mauvais riche dans saint Luc montre en un tableau saisissant cette double vérité de la fin qui attend les hommes. Le récit anticipé que Notre-Seigneur a fait du jugement dernier, de la double et définitive sentence qui tombera pour toujours sur les bons et sur les méchants, rend impie et impossible toute incertitude sur un dogme si fondamental. *Venturus in fine sæculi, judicaturus vivos et mortuos, et redditurus singulis secundum opera sua, tam reprobis quam electis : qui omnes cum suis propriis resurgent corporibus, quæ nunc gestant, ut recipiant secundum opera sua sive bona fuerint, sive mala : illi cum diabolo pœnam perpetuam, et isti cum Christo gloriam sempiternam* (can. *Firmiter*). A la fin, le corps ressuscitera et se réunira à l'âme pour partager ou son bonheur ou son malheur.

C'est là la fin ; fin dont saint Augustin dit quelque part : *Talis finis non habet finem.* C'est, pour parler avec toute la théologie, l'état de *terme*. L'origénisme, condamné notamment par le Ve concile œcuménique, enseignait contrairement à ces dogmes, outre la fabuleuse préexistence des âmes, *fabulosam animarum præexistentiam* (Syn. V, can. I), une succession d'états angélique, animal, humain, démoniaque : *Si quis dixerit ex angelico et archangelico statu animalem statum fieri, ex animali autem dæmoniacum et humanum ; ex humano vero angelos iterum dæmo-*

nesque fieri et singulos ordines cœlestium virtutum, etc. anathema sit (can. 5). Le canon suivant frappe d'anathème celui qui soutiendrait entre autres choses qu'il a existé deux sortes de démons composées des âmes des hommes et des esprits principaux aussi tombés : *Duplex extitisse dæmonum genus constans ex animabus hominum et ex præstantioribus spiritibus ad hoc delapsis...*

L'enseignement catholique étant ainsi formulé par la sainte Église et la théologie, que faut-il penser d'un système qui affirme qu'il n'y a pas de démons ; que les esprits ne sont autres que les âmes des morts ; que ces esprits, divisés en plusieurs classes, s'améliorent tous, et qu'en *s'améliorant ils passent d'un ordre inférieur dans un ordre supérieur ;* « que l'incarnation est imposée aux esprits, de sorte que l'âme avant d'être unie au corps existait et était un esprit ; que parmi les différentes espèces d'êtres corporels, *Dieu a choisi l'espèce humaine pour l'incarnation des esprits arrivés à un certain degré de développement,* » et que l'esprit ne revêtira point de nouveau le corps qu'il avait animé ?

Or, telle est la doctrine spirite. Citons le livre fondamental du spiritisme, intitulé le *Livre des Esprits.* Au livre II, chap. I, n. 131 (9e édit.), on demande à un esprit : *Y a-t-il des démons dans le sens attaché à ce mot?* Voici la réponse : *S'il y avait des démons, ils seraient l'œuvre de Dieu. Et Dieu serait-il juste et bon d'avoir fait des êtres éternellement voués au mal, et malheureux ?* Franchement, tout ceci n'est pas fort. L'esprit qui parle ainsi doit être un des esprits de la *huitième classe,* appelés *esprits faux-savants.* Mais, n'importe ! poursuivons. *S'il y a des démons, c'est dans ton monde inférieur et autres semblables qu'ils résident ; ce sont ces hommes hypocrites qui font d'un Dieu juste, un Dieu méchant et vindicatif et croient lui être agréables par les abominations qu'ils commettent en son nom.* Il y a ici une allusion proférée avec une certaine vigueur. Comme s'il reconnaissait la faiblesse humiliante de cette réponse, le *Livre des*

Esprits s'empresse de la fortifier par une glose de deux pages (pp. 54 et 55). On commence par dire que le mot *démon n'implique l'idée de mauvais esprit que dans son acception moderne,* car le mot δαίμων, d'où il est formé, signifie simplement *génie, intelligence.* Or, avec une confiance qui n'est pas dépourvue de courage, on démontre que les démons dans le sens d'esprits mauvais n'existent pas. Et voici comment on raisonne : « Ils seraient, comme toutes choses, la création de Dieu ; or, Dieu, qui est souverainement juste et bon, ne peut avoir créé des êtres préposés au mal par leur nature et condamnés pour l'éternité. S'ils n'étaient pas l'œuvre de Dieu, ils seraient donc comme lui de toute éternité, ou bien, il y aurait plusieurs puissances souveraines. La première condition de toute doctrine, c'est d'être logique ; or, celle des démons dans le sens absolu, pêche par cette base essentielle. » Tout ceci exhale une forte odeur de manichéisme, et repose sur cette hypothèse que le démon a été créé mauvais comme il l'est actuellement. Or, la foi enseigne que le mal n'est pas une chose existante physiquement et que toute créature en tant que créature, est bonne: *Nullamque mali asserit esse naturam, quia omnis natura, in quantum natura est, bona est* (Decret. pro Jacob. *in Conc. Flor.*) Créé bon et libre, le démon s'est rendu mauvais. Jésus-Christ, ajoute-t-on, parle du démon, mais quel sens donnait-il à ce mot? Qu'on relise les nombreux passages où le Fils de Dieu parle si expressément du démon et au démon, et ce sens sera clair. Le langage de Jésus-Christ est allégorique. Satan *est évidemment la personnification du mal sous une forme allégorique.* Le démon ne peut désigner que la catégorie inférieure des esprits, *esprits imparfaits qui murmurent contre les épreuves qu'ils subissent et qui pour cela, les subissent plus longtemps, mais qui animeront à leur tour, quand ils en auront la volonté.*

D'où il résulte que le spiritisme pose pour base de sa doctrine une monstrueuse hérésie, la négation de l'existence des démons entendus dans le sens de l'enseignement catholique.

Quant au second point, c'est un axiome, un dogme, une règle de foi, l'épigraphe qui décore les livres élémentaires de de la secte. On nie l'existence des démons, on ne nie pas l'existence des esprits, mais on répète sans relâche : *Les esprits ne sont autres que les âmes des hommes dépouillées de leur enveloppe corporelle.*

Plus de démons, plus d'anges selon la notion catholique, mais des esprits distribués selon l'échelle spirite en trois ordres, et subdivisés en *impurs*, *légers*, *faux-savants*, *neutres*, *frappeurs*, *perturbateurs*, *bienveillants*, *savants*, *sages*, *supérieurs*, et en purs esprits du premier ordre. Créés égaux, mais ne sachant pas d'où ils viennent, il faut que leur libre arbitre ait son cours. « *Ils progressent plus ou moins rapidement en intelligence comme en moralité;* Dieu leur impose l'incarnation *dans le but de les faire arriver à la perfection : pour les uns, c'est une expiation; pour d'autres, c'est une mission. Mais pour arriver à cette perfection, ils doivent subir toutes les vicissitudes de l'existence corporelle.* Par l'incarnation, l'esprit supporte sa part de travail dans l'œuvre générale de la création.

« Qu'est-ce que l'âme ? » — « Un esprit incarné. » — « Qu'était l'âme avant de s'unir au corps ? » — « Esprit. » — « Les âmes et les esprits sont donc identiquement la même chose ? » — « Oui; les âmes ne sont que les esprits. Avant de s'unir au corps, l'âme est un des êtres intelligibles qui peuplent le monde invisible et qui revêtent temporairement une enveloppe charnelle pour se purifier et s'éclairer (1). » Ces esprits se purifient par les épreuves qu'ils traversent et s'éclairent par l'expérience.

L'âme est la forme du corps, selon la doctrine catholique. Selon le spiritisme, il existe dans l'homme une substance semi matérielle, le périsprit, qui sert de première enveloppe à l'esprit et unit l'âme au corps (2). *Cum ipsa non solum vere per se et essentialiter humani corporis forma existat*, etc. (Conc. Lat. v).

Ce que l'esprit n'a pu achever dans une existence, il l'achève

(1) *Le Livre des Esprits*, p. 58. — (2) *Ibid.*, p. 59.

dans d'autres en se réincarnant; ainsi il expie, il s'améliore, il progresse. *L'esprit qui avance vite s'épargne des épreuves. Toutefois ces incarnations successives sont toujours très-nombreuses, car le progrès est presque infini.* Enfin, après sa dernière incarnation, l'esprit devient *esprit bienheureux*, *il est pur esprit* (1). La résurrection des corps est donc niée par le spiritisme. Ainsi est renversé un des dogmes les plus beaux et les plus formels de la doctrine et de la théologie catholiques. Par où l'on voit laquelle de ces deux doctrines honore le plus la chair, ou de celle qui, après l'avoir laissé souiller par tous les désordres, la condamne ensuite au néant pour toujours, ou de celle qui la purifie momentanément par des rigueurs raisonnables et salutaires pour lui assurer à jamais la clarté, la beauté et les jouissances de l'éternité.

N'insistons pas davantage sur un sujet trop évident. En ce qui concerne la doctrine des esprits, le spiritisme est un tissu d'erreurs contre la foi, que nul ne peut soutenir sans se placer en dehors du christianisme.

II.

Le grand caractère de la vie chrétienne sur la terre, c'est la lutte ; au ciel est la victoire. Nul ne sera couronné, s'il n'a légitimement combattu. Personne n'a le droit de se plaindre ni de murmurer d'une telle condition, car les souffrances du temps présent n'ont pas de rapport avec la gloire qui les récompensera dans l'avenir, et une légère tribulation opère un poids éternel de gloire. La lutte est, du reste, une délicate attention de la bonté de Dieu, qui nous ménage par elle une récompense. La liberté et l'épreuve constituent le grand élément de la vie présente. Voilà pourquoi tout homme, à l'exemple de saint Paul, trouve en lui deux hommes, et s'il se plaint des importunités du mauvais, il lui est répondu : *Sufficit tibi gratia mea* (II Cor., XII, 9); voilà pourquoi tout est double,

(1) *Ibid.*, p. 75.

unum contra unum; voilà pourquoi contre la vérité il y a l'erreur; contre les mystères du salut, les mystères d'iniquités; contre les bons anges envoyés pour ceux qui s'assurent l'héritage du salut, les mauvais esprits qui ne cessent de pousser les âmes à leur perte; contre l'Église, le monde. Cette lutte est la condition miséricordieuse que Dieu a établie. Il faut, dit l'Apôtre, qu'il y ait des divisions, afin que ceux qui sont éprouvés soient connus. Celui qui n'a pas été éprouvé, que sait-il? On comprend le rôle précieux qu'en de semblables circonstances, sous la main aussi puissante que miséricordieuse de Dieu, Satan et les mauvais anges sont appelés à jouer en travaillant malgré eux aux mérites des Saints. Mais qu'on ne confonde pas ce que le Seigneur *permet* avec ce qu'il *veut*. L'esprit qui trompa Achab vint avec la permission du ciel (III Reg. XXII, 22). Dieu ne *veut* pas l'iniquité : il la permet, il la tolère, elle entre dans le plan général de sa providence.

La question n'est pas de savoir si ce plan convient ou non au spiritisme; la question est de constater si ce plan est celui que Dieu a établi. Nul doute n'est possible à se sujet : tous les monuments du catholicisme le proclament d'un commun accord. Cela étant, on peut facilement juger de la valeur du bon sens que renferment les lignes suivantes : « Si le démon seul peut se manifester, c'est avec ou sans la permission de Dieu; s'il le fait sans sa permission, c'est qu'il est plus puissant que lui; si c'est avec sa permission, *c'est que Dieu n'est pas bon;* car, donner à l'esprit du mal, *à l'exclusion de tous les autres,* le pouvoir de séduire les hommes, *sans permettre aux bons esprits de combattre son influence,* ne saurait être un acte ni de bonté ni de justice; ce serait pire encore si, selon l'opinion de ces personnes, le sort des hommes devait être irrévocablement fixé après la mort; car alors Dieu précipiterait volontairement et en connaissance de cause ses créatures dans les tourments éternels en leur faisant tendre des embûches... Cette doctrine *se réfute donc par elle-même* (assurément, dirons-

nous, mais le malheur est que cette doctrine est l'invention des spirites et nullement la doctrine catholique) ; aussi trouve-t-elle trop peu de crédit, même parmi les indifférents, pour mériter de s'y attacher davantage ; son temps sera bientôt passé, et ceux qui la préconisent l'abandonneront eux-mêmes quand ils verront qu'elle leur nuit plus qu'elle ne leur sert (1). »

Rien ne donne une plus grande idée de la liberté et de la dignité de l'âme humaine que la grandeur de sa position sur la terre : Dieu, Jésus-Christ, l'Église, la grâce, les sacrements, les bons anges, les prières des saints, tout est à elle. Les mauvais esprits, les hommes pervers, l'erreur, le mensonge, le mal, tout conspire pour la vaincre ! Mais Dieu est avec elle, il ne souffrira pas qu'elle soit tentée au-dessus de ses forces : elle ne sera vaincue que si elle veut capituler. Toujours elle pourra dire : *Je puis tout en Celui qui me fortifie !* Et pour récompenser quelques instants d'une lutte si prodigieusement facilitée, une couronne qui ne se flétrira pas, un poids éternel de gloire ! Qu'on l'avoue de bonne foi, cette idée ne fût-elle qu'une abstraction, n'est-elle pas grande et belle ? En quoi blesse-t-elle la raison ? Dieu est amour, l'amour seul l'honore ; or, l'amour étant essentiellement choix, préférence, dévouement et union, il fallait que l'homme fût libre pour pouvoir aimer ; pour qu'il fût libre, il fallait qu'il pût choisir ; pour qu'il pût choisir enfin, il fallait qu'il eût devant lui le bien et le mal.

L'âme humaine, sur la terre, a donc des relations nécessaires qu'il faut considérer afin de bien constater si ce sont celles que le spiritisme consacre et approuve. Dieu, qui l'a créée, la conserve et la gouverne en respectant son libre arbitre : *Magna reverentia disponens nos* (Sap. XII 18). L'âme, de son côté, doit connaître, aimer et servir Dieu. Les bons anges sont envoyés pour aider les âmes, pour les garder. L'âme doit les aimer, les respecter, les invoquer. La sainte Église

(1) *Voyage spirite*, p. 53.

chante dans sa liturgie : *Sancte Michaël archangele, defende nos in prælio ut non pereamus in tremendo judicio!* et elle enrichit de ses indulgences la prière que chaque fidèle adresse, matin et soir, à l'ange gardien. Les mauvais anges ne cherchent qu'à perdre, en toutes manières, les âmes : *Cum omni nequitia eorum multiformi*, ainsi que parle le *Pontifical* (*de Ordin. exorcist.*). L'âme doit les haïr, leur résister par la foi, la prière, la grâce de Dieu, et n'avoir aucun autre rapport avec eux : on ne peut participer à la table de Jésus-Christ et à la table des démons. Il n'y a pas d'union entre la lumière et les ténèbres, entre le Seigneur et Bélial. Quant aux âmes des damnés, leur sort étant à jamais fixé, elles sont dans une prison éternelle. Rien n'y pénètre. On ne doit pas prier pour celles qui y sont enfermées. Pour ce qui concerne les âmes du purgatoire, on peut et on doit les soulager par les prières, les aumônes et autres bonnes œuvres qui contribuent à les tirer du lieu de la souffrance pour les faire entrer dans celui du rafraîchissement, de la lumière et de la paix. Touchées de devoir aux hommes leur délivrance, ces âmes garderont un doux souvenir de cette charité, et, parvenues dans la gloire, elles reconnaîtront efficacement le plus grand des bienfaits. Car les saints, à jamais établis devant Dieu, intercèdent pour les âmes qui militent sur la terre, et, de leur côté, ces âmes les invoquent et les imitent. D'âme à âme, il doit exister sur la terre des rapports de charité fraternelle, de bonne édification, de prières et de correction réciproques.

C'est en cela que consistent, c'est à cela que se bornent les rapports de l'âme humaine avec les esprits. Il serait facile de justifier, par les preuves les plus décisives et les plus nombreuses, chacune des affirmations qui les établissent. Ce serait peine inutile ; personne ne nie que ce soit là l'enseignement catholique. Ces relations, si clairement définies par l'Église et la religion, sont les relations ordinaires dont les fidèles ne doivent point s'écarter. Dieu, sans doute, peut ne

pas toujours les suivre : dans sa toute-puissance, il peut en autoriser d'autres ; il peut vouloir, dans son infinie sagesse et son inexprimable bonté, qu'il y ait des apparitions, des manifestations, des révélations extraordinaires et surnaturelles. Qui sommes-nous, pour lui prescrire des règles ou lui poser des limites ? Il est le maître, il fait ce qu'il lui plaît. *Omnia quæcumque voluit fecit*, dit le psalmiste. Seulement, comme l'illusion serait à craindre en pareille matière, l'Apôtre ordonne d'éprouver les esprits, *si ex Deo sint* (I Jo., IV, I), car il ne faut pas ajouter foi à tout esprit, dit le même Apôtre. Voilà pourquoi il y a des règles tracées pour discerner les esprits et pour reconnaître les opérations divines dans les âmes. C'est la sainte Église qui prononce sur ces manifestations. Notre sujet n'exige pas que nous insistions sur ce point.

La question se trouve en ce moment grandement simplifiée. Il y a avec les esprits les relations extraordinaires que Dieu autorise et qui ne doivent être tenues pour divines qu'après examen et décision de l'autorité établie par le Seigneur pour régir les âmes et leur enseigner toute vérité. Il y a les relations ordinaires qui sont nettement fixées par la doctrine catholique. La matière serait épuisée s'il n'existait que ces deux sortes de rapports, mais il y en a une troisième. Il reste à parler des relations criminelles avec les esprits, relations qui diffèrent des précédentes.

Qu'il puisse exister un commerce criminel avec les esprits, cela est hors de doute. L'Écriture-Sainte elle seule nous en donnerait la plus irrécusable démonstration. Au chapitre VII de l'*Exode*, les sages et les magiciens d'Égypte contrefont par leurs enchantements quelques-uns des prodiges de Moïse : *Fecerunt etiam ipsi per incantationes Ægyptiacas et arcana quædam similiter*. Au livre I *des Rois*, Saül consulte la pythonisse. L'*Exode* défend de laisser vivre les magiciens (XXII, 18). Le Lévitique défend d'aller les consulter (XIX, 31) et ordonne de

tuer l'homme ou la femme en qui sera un esprit de divination (XX, 27). Le *Deutéronome* apporte les mêmes prohibitions : *Nec sit maleficus, nec incantator, nec qui pythones consulat, nec divinos,* AUT QUÆRAT A MORTUIS VERITATEM (XVIII, 10 s.).

Avant de poursuivre, il est nécessaire de placer ici les singulières réflexions par lesquelles le spiritisme croit échapper aux défenses si clairement portées par le Seigneur. « La première conséquence à en tirer, dit-il, c'est qu'il est possible d'évoquer les âmes des morts et de s'entretenir avec elles... Il est vraiment curieux de voir les ennemis du spiritisme revendiquer dans le passé ce qu'ils croient pouvoir leur servir, et répudier ce passé toutes les fois qu'il ne leur convient pas. *Puisqu'ils invoquent la législation de Moïse en cette circonstance, pourquoi n'en réclament-ils pas l'application pour tout?* (Parceque, dans cette législation, selon la théologie et la doctrine catholique, il y a une partie qui était transitoire, locale, figurative et qui a cessé à la venue de Jésus-Christ ; et une partie fondée sur le droit naturel qui est éternelle. Or, dans cette partie est comprise la défense d'entretenir avec les esprits des rapports qui tendent à leur rendre des honneurs qui ne sont dus qu'au vrai Dieu.)... Par sa défense, Moïse fit acte de politique et de sagesse. Aujourd'hui, les choses ne sont plus les mêmes, et ce qui pouvait être un inconvénient alors, ne l'est plus dans l'état actuel de la société. Mais, nous aussi, nous nous élevons contre l'abus qu'on pourrait faire des relations d'outre-tombe et nous disons qu'il est sacrilége, *non de s'entretenir avec les âmes de ceux qui ont vécu,* mais de le faire avec légèreté, d'une manière irrévérencieuse ou par spéculation; voilà pourquoi le vrai spiritisme répudie tout ce qui pourrait ôter à ces rapports leur caractère grave et religieux, car là est la véritable profanation. Puisque les *âmes peuvent se communiquer, ce ne peut être qu'avec la permission de Dieu, et il ne saurait y avoir de mal à faire ce que Dieu permet* (1). » Que les

(1) *Voyage spirite*, p. 54.

âmes des morts puissent se communiquer, cela est faux ; ce sont les mauvais esprits qui peuvent le faire au moyen d'un commerce coupable. Les âmes, après la mort, étant dans l'un des états que leur a fixé la volonté du Seigneur, il n'est pas au pouvoir des hommes, selon la doctrine catholique, de les appeler et de leur faire rendre des réponses. Si l'âme de Samuel apparut à Saül, ce fut par un effet de la puissance de Dieu et non par suite de l'évocation de la pythonisse. Non, les âmes ne peuvent pas apparaître au gré de qui les évoque. Le pussent-elles, la conclusion qu'on tire de là n'en serait pas moins totalement fausse. Dieu permet qu'on abuse de sa liberté pour voler : ne saurait-il y avoir de mal dans le vol?

Le Nouveau Testament et les actes authentiques de l'Église s'opposent à cette doctrine. Au chapitre XXIV de S. Matthieu, Notre-Seigneur assure qu'il s'élèvera un jour des faux-christs et des faux-prophètes, qui feront de grands signes et des prodiges, de manière à induire en erreur même les élus, si cela était possible. Vers ce temps-là sera aussi révélé cet impie dont parle saint Paul (II Thess. II, 8) : *Cujus est adventus secundum operationem Satanæ, in omni virtute et signis et prodigiis mendacibus*. Et sans aller jusqu'aux temps derniers, les actes des Apôtres nous apprennent que Simon bouleversait par ses opérations magiques toute la ville de Samarie (cap. VIII), et que saint Paul chassa purement et simplement un esprit de python du corps d'une jeune personne : *Præcipio tibi in nomine Jesu Christi exire ab ea* (XVI, 16 ss.).

Voilà donc la possibilité des opérations diaboliques établie : les saints Pères enseignent d'une seule voix cette possibilité. Parmi les choses possibles, il en est de légitimes, il en est de défendues. Or, les relations avec les démons sont dans cette dernière catégorie, aussi bien d'après le Nouveau Testament que d'après l'Ancien. Les bulles des Souverains-Pontifes, notamment la constitution *Cœli et Terræ* de Sixte V (1586), le *Rituel romain* (*de Exorcizandis obsessis a dæmone*) et les décisions ré-

centes de la Sacrée Pénitencerie (du 21 avril 1841), et du Saint-Office (du 25 juin 1840 et surtout du 4 août 1856), ne laissent pas à ce sujet le moindre doute. Ces réponses ont été rendues à l'occasion du magnétisme, mais elles invoquent des principes décisifs contre le spiritisme. Étant éloignés toute erreur, tout sortilége et toute invocation explicite ou implicite du démon, l'acte simple d'employer des moyens humains, d'ailleurs licites, n'est pas moralement défendu, pourvu qu'il ne tende pas à une fin illicite ou mauvaise en quoi que ce soit. Mais l'application de principes ou de moyens physiques pour des choses et des effets vraiment surnaturels, n'est qu'une déception tout-à-fait illicite et hérétique. Sur ces principes, qui sont ceux de toute la théologie, le Saint-Office, c'est-à-dire la première de toutes les Congrégations romaines, a déclaré illusion illicite, hérétique et scandaleuse, la pratique par laquelle certaines personnes parlent de religion (*ac de ipsa religione instituere*), évoquent les âmes des morts (*animas mortuorum evocare*), reçoivent des réponses (*responsa accipere*), découvrent des choses ignorées ou éloignées (*ignota ac longinqua detegere*), ou exercent d'autres superstitions de ce genre (*aliaque id genus superstitiosa exercere*), et cela quelque art ou quelque illusion qu'on emploie (*quacumque demum utantur arte vel illusione*). Pour extirper un fléau si nuisible à la religion et à la société civile, le Saint-Office excite le zèle et la vigilance des évêques, et l'on sait que les évêques ont parlé et réprouvé les pratiques récentes par lesquelles on se met en rapport avec les esprits.

Parmi ces trois genres de relations miraculeuses, ordinaires, illicites, quelles sont celles que recherche le spiritisme?

« D'abord, ni les spirites ni les médiums ne se font passer pour des christs ni des prophètes ; ils déclarent qu'ils ne font point de miracles pour frapper les sens et que tous les phénomènes tangibles qui se produisent par leur influence sont des effets qui rentrent dans les lois de la nature, ce qui n'est

pas le caractère des miracles... En donnant l'explication de ces phénomènes, qui sans cela eussent pu passer pour surnaturels aux yeux du vulgaire, ils tuent la fausse ambition qui aurait pu les exploiter à son profit (1). »

« Nous nous résumons dans les propositions suivantes : 1° tous les phénomènes spirites ont pour principe l'existence de l'âme, sa survivance au corps et ses manifestations ; 2° ces phénomènes, étant fondés sur une loi de la nature, n'ont rien de *merveilleux* ni de *surnaturel* dans le sens vulgaire de ces mots (2). » Tout le chapitre second du *Livre des Médiums* est consacré à la démonstration de ces propositions et d'autres semblables. Ce ne sont donc pas les relations miraculeuses que recherche le spiritisme. Que ce ne soient pas les relations ordinaires, cela résulte encore de la doctrine spirite. « Les esprits peuvent se communiquer spontanément ou venir à notre appel, c'est-à-dire sur évocation. Lorsqu'on désire communiquer avec un esprit déterminé, il faut de toute nécessité l'évoquer... On peut évoquer tous les esprits à quelque degré de l'échelle qu'ils appartiennent : les bons comme les mauvais, ceux qui ont quitté la vie depuis peu comme ceux qui ont vécu dans les temps les plus reculés, les hommes illustres comme les plus obscurs, nos parents, nos amis, comme ceux qui nous sont indifférents ; mais il n'est pas dit qu'ils veuillent ou puissent toujours se rendre à notre appel ; indépendamment de leur propre volonté ou de la permission qui peut leur être refusée par une puissance supérieure, ils peuvent en être empêchés par des motifs qu'il ne nous est pas toujours donné de pénétrer... Tout le monde peut évoquer les esprits, et si ceux que vous appelez ne peuvent se manifester matériellement, ils n'en sont pas moins auprès de vous et vous écoutent.» — « Comment des esprits, dispersés dans l'espace ou dans les différents mondes, peuvent-ils entendre de tous les points de

(1) *Voyage spirite*, p. 55.
(2) *Livre des Médiums*, p. 15.

l'univers les évocations qui sont faites? » — « Souvent ils en sont prévenus par les esprits familiers qui vous entourent et qui vont les chercher... L'esprit que vous évoquez, quelqu'éloigné qu'il soit, reçoit, pour ainsi dire, le contre-coup de la pensée comme une sorte de commotion électrique qui appelle son attention du côté d'où vient la pensée qui s'adresse à lui. » —« Le fluide universel est-il le véhicule de la pensée, comme l'air est celui du son? » — « Oui, avec cette différence que le son ne peut se faire entendre que dans un rayon très borné, tandis que la pensée atteint l'infini. L'esprit, dans l'espace, est comme le voyageur au milieu d'une vaste plaine, et qui, entendant tout-à-coup prononcer son nom, se dirige du côté où on l'appelle. » — « La pensée de l'évocateur est-elle plus ou moins facilement entendue selon certaines circonstances? » — « Sans aucun doute ; l'esprit, appelé par un sentiment sympathique et bienveillant, est plus vivement touché ; c'est comme une voix amie qu'il reconnaît; sans cela il arrive souvent que l'évocation ne porte pas. » — « L'esprit évoqué vient-il volontairement, ou bien y est-il contraint? » — « Il obéit à la volonté de Dieu, c'est-à-dire à la loi générale qui régit l'univers; et pourtant, contraint n'est pas le mot, car il juge s'il est utile de venir; et là est encore pour lui le libre arbitre. » — « Y a-t-il, pour l'évocateur, un moyen de contraindre un esprit à venir malgré lui? » — « Aucun, si cet esprit est votre égal ou votre supérieur en moralité, — je dis en moralité et non en intelligence, — parce que vous n'avez sur lui aucune autorité ; s'il est votre inférieur, vous le pouvez, si c'est pour son bien, car alors d'autres esprits vous seconderont. » — « La précaution de faire la chaîne en se donnant la main pendant quelques minutes, au commencement des réunions, est-elle utile? » — « La chaîne est un moyen matériel... Ce qui est plus utile que tout cela, c'est de s'unir dans une pensée commune en appelant, chacun de son côté, les bons esprits. » — « Les évocations à jours et heures

fixes sont-elles préférables (1)? » — « Oui, et si c'est possible dans le même lieu. » — « Peut-on évoquer l'esprit d'un animal ? » — « Après la mort de l'animal, le principe intelligent qui était en lui est dans un état latent ; il est aussitôt utilisé par certains esprits chargés de ce soin pour animer de nouveaux êtres dans lesquels il continue l'œuvre de son élaboration. Ainsi, dans le monde des esprits, il n'y a pas d'esprits d'animaux errants, mais seulement des esprits humains. Ceci répond à votre question. » — « Peut-on évoquer l'esprit d'une personne vivante ? » — « Oui, puisqu'on peut évoquer un esprit incarné. L'esprit d'un vivant peut aussi dans ses moments de liberté, se présenter sans être évoqué. — « Est-il absolument impossible d'évoquer l'esprit d'une personne éveillée ? » — Quoique difficile, cela n'est pas absolument impossible. — « Deux personnes, en s'évoquant réciproquement, pourraient-elles se transmettre leurs pensées et correspondre ? » — « Oui, et *cette télégraphie humaine sera un jour un moyen universel de correspondance* (2). »

« Toute personne qui ressent à un degré quelconque l'influence des esprits est par cela même *medium*. Cette faculté est inhérente à l'homme... On peut donc dire que tout le monde, à peu de chose près, est *medium*. Toutefois, dans l'usage, cette qualification ne s'applique qu'à ceux chez lesquels la faculté médianimique est nettement caractérisée... Les *mediums* ont généralement une aptitude spéciale pour tel ou tel ordre de phénomènes, ce qui en fait autant de variétés qu'il y a de sortes de manifestations. Les principales sont : les *médiums à effets physiques; sensitifs* ou *impressibles* ; *auditifs ; parlants* ; *voyants ;*

(1) « Quand les réunions ont lieu à jour et heures fixes, ils se disposent en conséquence, et il est rare qu'ils y manquent. Il en est même qui poussent la ponctualité à l'excès; ils se formalisent d'un quart d'heure de retard et s'ils assignent eux-mêmes le moment d'un entretien, on les appellerait en vain un quart d'heure plus tôt. » (*Livre des Médiums*, p. 442.)

(2) *Livre des Médiums*, seconde partie, chap. XXV. *Des évocations*, pp. 352-385 *passim*.

somnambules ; guérisseurs ; pneumatographes ; écrivains ou *psychographes* (1). Les médiums se multiplient, et il y a peu de groupes qui n'en possèdent plusieurs, sans parler de la quantité bien plus considérable de ceux qui n'appartiennent à aucune réunion... Lyon a plusieurs médiums dessinateurs remarquables; un médium peintre à l'huile qui n'a jamais appris ni le dessin, ni la peinture. A Saint-Jean-d'Angély, nous avons vu un médium mécanique qu'on peut regarder comme exceptionnel : c'est une dame qui écrit de longues et belles communications tout en lisant son journal ou en faisant la conversation, et sans regarder sa main. Il lui arrive même quelquefois de ne pas s'apercevoir quand elle a fini. Les médiums illettrés sont assez nombreux et l'on en voit assez souvent qui écrivent sans avoir jamais appris à écrire... Mais ce qui est caractéristique, c'est la diminution évidente des médiums à effets physiques, à mesure que se multiplient les médiums à communications intelligentes ; c'est que, comme l'ont dit les esprits, la période de la curiosité est passée et que nous sommes dans la seconde période qui est celle de la philosophie. La troisième qui commencera avant peu, sera celle de l'application à la réforme de l'humanité (2). »

« Les coups et les mouvements sont pour les esprits des moyens d'attester leur présence et d'appeler sur eux l'attention, absolument comme lorsqu'une personne frappe pour avertir qu'il y a quelqu'un. Il en est qui ne se bornent pas à des bruits modérés, mais qui vont jusqu'à faire un vacarme pareil à celui de la vaisselle qui se brise, de portes qui s'ouvrent ou de meubles que l'on renverse.

« A l'aide des coups et des mouvements de convention, ils ont pu exprimer leurs pensées, mais l'écriture leur offre le moyen le plus complet, le plus rapide et le plus commode : aussi est-ce celui qu'ils préfèrent. Par la même raison qu'ils peuvent

(1) *Ib.*, chap. XIV. *Des Médiums*, p. 195.
(2) *Voyage spirite en* 1862, p. 5.

tous former des caractères, ils peuvent guider la main pour faire tracer des dessins, écrire de la musique, exécuter un morceau sur un instrument; en un mot, à défaut de leur propre corps qu'il n'ont plus, ils se servent de celui du médium pour se manifester aux hommes d'une manière sensible.

« Les esprits peuvent encore se manifester de plusieurs manières, entre autres par la vue et par l'audition. Certaines personnes, dites *médiums auditifs*, ont la faculté de les entendre, et peuvent ainsi converser avec eux; d'autres les voient; ce sont les *médiums voyants*. Les esprits qui se manifestent à la vue, se présentent généralement sous une forme analogue à celle qu'ils avaient de leur vivant, mais vaporeuse; d'autres fois, cette forme a toutes les apparences d'un être vivant, au point de faire complètement illusion, et qu'on les a quelquefois prises pour des personnes en chair et en os, avec lesquelles on a pu causer et échanger des poignées de mains, sans se douter qu'on avait affaire à des esprits, autrement que par leur disparition subite (1).

« ... L'on en est déjà à pouvoir communiquer avec les esprits, aussi facilement et aussi rapidement que les hommes le font entre eux, et cela par les mêmes moyens : l'écriture et la parole (2). » On fait écrire les esprits, au moyen d'une corbeille, au fond de laquelle est attaché un crayon.

« L'écriture ainsi obtenue n'est pas toujours lisible, les mots n'étant point séparés; mais le médium, par une sorte d'intuition, la déchiffre aisément. » Cette corbeille s'appelle *corbeille-toupie*. On lui substitue quelquefois un carton assez semblable aux boîtes de dragées. « Plusieurs autres dispositions ont été imaginées pour atteindre le même but. La plus commode est celle que nous appellerons *corbeille à bec* (3). »

(1) *Le Spiritisme à sa plus simple expression*, p. 8.
(2) *Livre des Médiums*, p. 190.
(3) *Ib.*, p. 1[illegible]1.

« On obtient ainsi des dissertations de plusieurs pages, aussi rapidement que l'on écrirait avec la main... Au lieu de corbeilles, quelques personnes se servent d'une sorte de petite table faite exprès (1). Toutes ces dispositions n'ont rien d'absolu, la plus commode est la meilleure (2). »

« L'intelligence qui agit, se manifeste souvent par d'autres signes non équivoques. Arrivé à la fin de la page, le crayon fait spontanément un mouvement pour la retourner ; veut-il se reporter à un passage précédent, dans la même page ou dans une autre, il le cherche avec la pointe du crayon, comme on le ferait avec le doigt, puis le souligne. L'esprit veut-il enfin s'adresser à l'un des assistants, le bout de la tige de bois se dirige vers lui. Pour abréger, il exprime souvent les mots *oui* et *non* par les signes d'affirmation et de négation que nous faisons avec la tête ; s'il veut exprimer la colère et l'impatience, il frappe à coups redoublés avec la pointe du crayon, et souvent il le casse (3). »

« Nous appelons *psychographie indirecte* l'écriture ainsi obtenue, par opposition à la *psychographie directe* ou *manuelle*, obtenue par le médium même... L'esprit étranger qui se communique, agit sur le médium; celui-ci, sous cette influence, dirige *machinalement* son bras et sa main pour écrire, sans avoir (c'est du moins le cas le plus ordinaire) la moindre conscience de ce qu'il écrit ; la main agit sur la corbeille, et la corbeille sur le crayon. Ainsi, ce n'est *point la corbeille qui devient intelligente*, c'est un instrument dirigé par une intelligence ; ce n'est en réalité qu'un porte-crayon... Supprimez cet intermédiaire, vous aurez le même résultat avec un mécanisme beaucoup plus simple, puisque le médium écrit comme il le fait dans les conditions normales (4). »

(1) *Livre des Mediums*, p. 192.
(2) *Ib.*, p. 193.
(3) *Ib.*, p. 192.
(4) *Ib.*, p. 193.

Il serait facile de traiter fort au long la question des *médiums*. Bornons-nous à quelques détails significatifs. On les divise en médiums à effets *physiques* et médiums à effets *intellectuels*. Parmi ceux de la première catégorie, on distingue les *trypteurs*, *moteurs*, à *translations et suspensions* (1) : « Il en est qui peuvent *s'élever eux-mêmes* (2) ; » à *effets musicaux* : « Ils provoquent le *jeu de certains instruments sans contact* (3) ; » à *apparitions*, à *apports*, *nocturnes*, *pneumatographes*, *guérisseurs*, *excitateurs*. A la dernière classe appartiennent les *auditifs*, les *parlants*, les *voyants*, les *inspirés*, les *prophétiques*, les *somnambules*, les *extatiques*, les *peintres*, les *polyglottes*, — *qui ont la faculté de parler ou d'écrire dans des langues qui leur sont étrangères* (4) ; — les *illettrés*, — *qui écrivent comme médiums, sans savoir ni lire ni écrire dans l'état ordinaire* (5) ; — les *novices*, les *improductifs*, les *formés*, les *laconiques*, les *explicites*, les *expérimentés*, les *flexibles*, les *exclusifs*, les *versificateurs*, les *historiens*, les *scientifiques*, les *religieux*, ceux à *communications triviales et ordurières* : — *Il faudrait une étrange aberration d'idées et avoir divorcé avec le bon sens, pour croire qu'un pareil langage puisse être le fait de bons esprits* (6). Cette phrase est bien plus vraie que ne le croit celui qui l'a écrite. Mais poursuivons ; nommons encore les médiums *calmes*, les *véloces*, les *convulsifs*, les *obsédés*, — *qui ne peuvent se débarrasser d'esprits imposteurs et trompeurs, mais ne s'abusent pas* (7) ; — les *fascinés* — *qui sont abusés par des esprits trompeurs, et se font illusion*

(1) Or, la suspension éthéréenne des corps graves est un fait expliqué par la loi spirite : nous en avons été *personnellement témoin oculaire*, et M. Home, ainsi que d'autres personnes, ont renouvelé à plusieurs reprises le phénomène produit par saint Cupertin. (*Livre des Médiums*, p. 19.)

(2) *Ib.*, p. 225.

(3) *Ib.*, p. 226.

(4) *Ib.*, p. 230.

(5) *Ib.*, p. 230.

(6) *Ib.*, p. 235.

(7) *Ib.*, p. 237.

sur la nature des communications qu'ils reçoivent (1);—les *subjugués*, — *qui subissent une domination morale et* SOUVENT MATÉRIELLE *de la part de mauvais esprits* (2). Laissons également les *présomptueux*, les *orgueilleux*, les *susceptibles*, les *mercenaires*, les *ambitieux*, les *jaloux*, les *sérieux*, les *modestes*, les *sûrs* et les *dévoués*.

Ajoutons, en terminant, quelques citations relatives aux manifestations visuelles des esprits. « Celui auquel un esprit apparaît, pourrait-il engager une conversation avec lui? » —« Parfaitement, et c'est même ce que l'on doit toujours faire en pareil cas. » — « Comment, dans ce cas, l'esprit peut-il répondre? » — « Il le fait quelquefois par des sons articulés, comme le ferait une personne vivante; le plus souvent, il y a transmission de pensées. » — « Ceux qui voient les esprits, les voient-ils par les yeux? » — « Ils le croient, mais en réalité c'est l'âme qui voit; et, ce qui le prouve, c'est qu'on peut les voir les yeux fermés. » — « Comment l'esprit peut-il se rendre visible? » —« Le principe est le même que celui de toutes les manifestations; il tient aux propriétés du périsprit, qui peut subir diverses modifications au gré de l'esprit. » — « Les esprits qui apparaissent, sont-ils toujours insaisissables et inaccessibles au toucher? » — « Insaisissables comme dans un songe, dans leur état normal; cependant, ils peuvent faire impression sur le toucher et laisser des traces de leur présence, et même, dans certains cas, devenir momentanément tangibles. » — « Peut-on provoquer l'apparition des esprits? » —« Cela se peut quelquefois, mais très-rarement; elle est presque toujours spontanée. Il faut, pour cela, être doué d'une faculté spéciale (3). »

On pourrait multiplier ces citations. Celles qui viennent d'être faites suffisent, et montrent que les relations du spiritisme avec les esprits ne sont pas les relations ordinaires fixées par la

(1) *Ib.*, p. 237.
(2) *Ib.*, p. 237.
(3) *Ib.*, chap. VI. *Manifestations visuelles*, pp. 121-126.

sainte Église catholique. « D'après cet axiome, que, si tout effet a une cause, tout effet intelligent doit avoir une cause intelligente ; on conclut que la cause de ce phénomène devait être une intelligence (1). »

Disons donc que ces prétendus fluides que l'on a décorés de divers noms, ne peuvent nullement expliquer les effets désignés ci-dessus. Il y a ici un commerce direct, formel et explicite avec les esprits.

La conclusion qui reste à tirer est donc que le spiritisme est un commerce illicite, coupable et hérétique, entretenu avec les esprits. Il est essentiellement cette évocation des morts, ce colloque sur la religion, cette recherche inquiète sur les choses inconnues et éloignées dont parle le décret du Saint-Office cité plus haut. C'est la forme de superstition désignée sous le nom de nécromancie. C'est le cas démoniaque exprimé dans le Rituel romain. Rien ne serait plus facile que de le démontrer, en résumant les enseignements théologiques donnés par tous les moralistes traitant du premier précepte du décalogue.

N.-C. Le Roy.

(1) *Le Spiritisme à sa plus simple expression*, p. 4.

DE LA

VISION ONTOLOGIQUE.

Selon quelques écrivains, le récent décret de la Congrégation du Saint-Office aurait seulement rapport à une certaine doctrine qualifiée par eux de pseudo-ontologisme ; l'ontologisme proprement dit non-seulement serait en tous points hors de cause, mais encore resterait la véritable expression du sentiment de saint Augustin, de saint Bonaventure, etc., sur le grave et difficile problème de la connaissance intellectuelle. Le pseudo-ontologisme, véritable *caper emissarius* qu'on livre très-volontiers à toutes les censures possibles, n'est autre chose en réalité que le panthéisme dans sa formule la plus nette et la plus explicite. C'est, dit-on, « l'opinion de quelques *catholiques* qui se re-« présentent Dieu comme une essence universelle qui se com-« munique elle-même aux êtres finis en les rendant participants « de sa propre essence à un degré fini, en sorte que, d'après « cela, Dieu s'identifierait à toutes choses de la manière dont « la notion abstraite de l'être en général entre dans toutes les « autres notions. » Se trouvera-t-il un écrivain *catholique* qui voudra bien reconnaître son opinion dans cet étrange ontologisme ? Il y a certes lieu d'en douter.

Cependant la S. Congrégation, ayant à apprécier cette doctrine détestable du panthéisme, doctrine pour laquelle l'Église a si souvent manifesté son horreur, doctrine certainement la plus hideuse qui ait jamais été formulée, s'est néanmoins abstenue d'infliger aucune note théologique, se bornant à cette

simple déclaration : *Tuto tradi non posse.* Cette formule si bénigne, dans de semblables conjonctures, indiquerait une modération vraiment singulière et tout-à-fait inexplicable. Il y a donc peu d'apparence que le Saint-Office n'ait eu en vue que le pur panthéisme.

L'ontologisme véritable qui, d'après les mêmes écrivains, serait totalement étranger à la doctrine formulée dans les sept propositions, revient à soutenir : « 1° que les vérités fonda-« mentales de la métaphysique sont quelque chose d'identique « avec Dieu, considéré comme l'être infiniment parfait ; 2° que « l'esprit humain peut percevoir ces vérités, sans interposition « d'idées intermédiaires, dans l'idée de l'être infini qui les « embrasse toutes et qui est ainsi la lumière immédiate de « notre intelligence ; 3° que cette lumière et ces vérités, loin « d'être quelque chose d'identique avec notre esprit, en sont « aussi réellement distincts que la lumière physique est réel-« lement distincte de notre œil. »

Or, si l'on comparait à la doctrine donnée comme suspecte par le Saint-Office, ce double ontologisme, ainsi qu'il vient d'être formulé, ne semblerait-il pas, en prenant le seul texte du décret, et en laissant de côté les gloses des commentateurs ontologistes, qu'il s'agit, non de la contrefaçon, mais bien de l'ontologisme lui-même ? La doctrine mise en suspicion est, en effet, celle qui affirme entre autres choses : « Immediata Dei cognitio, habitualis saltem..., est ipsum lumen intellectuale (1ª prop.) ; omnes aliæ ideæ non sunt nisi modificationes ideæ qua Deus tanquam ens simpliciter intelligitur (5ª prop.). » Mais sans insister davantage à cet égard, et sans vouloir attribuer à quelques auteurs particuliers une doctrine suspecte, j'arrive immédiatement à mon objet.

Il s'agit d'examiner brièvement ici : 1° si l'ontologisme, ainsi qu'il vient d'être présenté, peut s'appuyer de l'autorité de saint Bonaventure ; et 2° si la fameuse distinction entre la *vue naturelle* de Dieu et la vue de l'*essence intime* de Dieu a quelque

valeur, et fournit « une reponse décisive » aux objections tirées des enseignements de la foi sur la vision intuitive de l'essence divine.

I.

L'ontologisme véritable affirme donc : 1° que les vérités perçues immédiatement par l'esprit sont quelque chose d'identique avec Dieu, ou les raisons éternelles elles-mêmes ; 2° que la lumière immédiate de notre intelligence consiste dans l'idée de l'être infini, idée qui est également quelque chose d'identique avec Dieu.

Or, cette doctrine se trouve-t-elle réellement dans les écrits de saint Bonaventure, et le grand docteur dont on invoque sans cesse l'autorité, serait-il solidaire du système en question ?

Nous ne pouvons évidemment rapporter ici tous les textes qui montrent combien l'illustre théologien est étranger à cette doctrine qu'on lui prête gratuitement ; aussi nous contenterons-nous de signaler quelques passages sur lesquels une certaine herméneutique, si redoutable au vrai sens des auteurs, aura peut-être moins de prise.

I. Selon saint Bonaventure, l'homme peut-il percevoir les raisons éternelles ou ces « vérités fondamentales de la métaphysique qui sont quelque chose d'identique avec Dieu, » et cela sans aucun intermédiaire ?

1° Dans son commentaire sur le *Livre des Sentences* (lib. II, dist. III, part. II, art. II, quæst. II), le grand docteur examine si l'ange peut *naturellement* connaître l'essence divine « sine medio et creaturæ adminiculo, » et il répond négativement. Ensuite, dans la réfutation des objections, il indique spécialement le mode selon lequel l'ange connaît. « Cognoscitur Deus per *effectus visibiles*... et per influentiam luminis *connaturalis* potentiæ cognoscentis quod est similitudo quædam non abstracta

sed infusa *inferior* Deo. » Et c'est par cette explication qu'il repousse l'objection tirée de ce que l'objet perçu, qui est ici l'être cognoscible *per se*, ne peut être connu que de deux manières, « per sui essentiam et per speciem, » en montrant que cette division est inadéquate, et que le véritable mode de connaître est supprimé dans cette enumération (resp. ad 4 obj.). De plus, quand il répond à la 6e objection, qui consiste à vouloir établir que l'ange naturellement « cognoscebat divinam essentiam *in seipsa*, sine medio, » il ne se contente pas de montrer que les raisons alléguées n'ont aucune valeur, mais encore il déclare positivement que l'ange connaît Dieu « per medium, scilicet per effectum..., naturaliter videbatur per speculum et per vestigium ; » et les termes de la réponse indiquent nettement la valeur que le saint docteur attribue à ces termes *speculum*, *vestigium*. Enfin, il ajoute : « Nec illud est contra Augustinum, quia Augustinus vult quod intra mentem et Deum nullum cadit medium, scilicet in ratione *causæ efficientis vel influentis* : cadit tamen *medium manuductionis*. » Il termine par ces mots qui peuvent être de quelque utilité pour l'interprétation de certains termes obscurs de saint Augustin et de saint Bonaventure lui-même : « Quod tamen non habet rationem *medii* proprie, quia magis subservit potentiæ quam præsit. » Le moyen proprement dit serait donc un principe supérieur à la puissance cognitive, principe qui dirigerait celle-ci : or, les *effets visibles*, qui constituent le *medium manuductionis*, ne sont point un principe supérieur à l'intellect qui connaît. En toute hypothèse, il est donc impossible que ce *medium manuductionis* soit l'idée innée de l'être infini.

Dans tout le corps de l'article, le savant interprète indique clairement que ce mode de connaître doit être entendu de la connaissance humaine non moins que de la connaissance angélique ; il déclare explicitement qu'il parle d'une manière absolue de la connaissance naturelle de tout être créé. Au surplus, quand même il ne ferait aucune réserve à cet égard, ses

conclusions seraient toujours applicables *a fortiori* au mode selon lequel nous connaissons, mode assurément moins parfait que celui de la connaissance angélique.

La même doctrine se trouve également indiquée (*Ibid.*, dist. IV, art. III, q. 1.)

Il est donc certain : 1° que l'ange ne connaît pas la divine essence *sine medio,* mais par un intermédiaire, qui consiste dans *les effets visibles* de la puissance divine; et il importe de répéter qu'il n'est question ici que de la seule *connaissance naturelle.* 2° Il n'est pas moins évident que Dieu ne concourt *immédiatement* dans l'acte de connaissance que comme *cause efficiente,* c'est-à-dire, ainsi qu'il sera montré plus loin, comme cause créatrice et conservatrice de l'intellect.

2° Mais ailleurs, saint Bonaventure s'occupe plus spécialement encore du mode selon lequel l'homme connaît. Il examine d'abord (lib. II, dist. XXIII, art. 2, quest. 3) si Adam dans l'état d'innocence « Deum cognovit *eo genere cognitionis* quam exspectamus in gloria, » et il répond en déclarant absolument et sans distinction que le mode de connaissance est totalement différent; et bien qu'à la vérité, dans cette question, il traite directement de la connaissance surnaturelle, il parle néanmoins d'une manière absolue de la vision de Dieu. Après avoir énuméré les divers modes selon lesquels Adam pouvait voir Dieu, *per fidem, per contemplationem, per apparitionem*, *per apertam visionem*, il indique assez comment l'homme *in statu miseriæ* peut parvenir à cette vision. Parlant donc d'une manière générale, il déclare que nous voyons Dieu, non dans son essence, « sed in aliquo effectu inferiori, » c'est-à-dire, comme ajoute le saint docteur lui-même, *mediante speculo,* qui par conséquent ne peut être quelque chose d'identique avec Dieu. Enfin il conclut en déclarant qu'Adam, même dans l'état d'innocence, ne vit nullement Dieu *in sua essentia*, mais que le mode le plus intime et le plus direct selon lequel il a pu le voir, est la contemplation et l'apparition.

Maintenant, si l'on veut objecter que les textes cités en dernier lieu ne sont en aucune sorte applicables à la question présente, puisqu'il s'agit spécialement de la connaissance surnaturelle, la réponse est facile. Si la vision immédiate n'a point lieu ici-bas, même avec la lumière surnaturelle de la grâce, à plus forte raison ne peut-elle pas avoir lieu par l'intuition naturelle. Ensuite, saint Bonaventure lui-même (lib. 1 *Sent.*, dist. 3, art. 1, quæst. 2) se charge de résoudre l'objection : « Deus, dit-il, qui est artifex et causa creaturæ, *per ipsam* cognoscitur. Et ad hoc duplex est ratio : una est propter convenientiam, alia est *propter indigentiam*... Propter indigentiam, quia cum Deus tanquam lux summe spiritualis non possit cognosci in sua *spiritualitate* ab intellectu ; quasi *materiali luce* indiget anima ut cognoscat ipsum, scilicet *per creaturas*. »

Il est donc évident que, d'après saint Bonaventure, notre mode soit naturel, soit surnaturel, de connaître Dieu ici-bas, diffère totalement de celui selon lequel les bienheureux le contemplent, et que cette différence n'est pas seulement quantitative, mais vient de ce que ceux-ci voient *immédiatement* la divine essence, tandis que nous ne pouvons la connaître que par certains intermédiaires, par des effets extérieurs et visibles, par les créatures, en un mot, par des *opérations ad extra*. Ce n'est donc pas dans quelque chose d'identique avec Dieu que nous connaissons Dieu.

II. La lumière immédiate de notre intelligence est-elle quelque chose d'identique avec notre esprit ou d'*identique avec Dieu* ? Nous trouvons encore dans le même commentaire une réponse claire et précise à cette question (lib. 2, dist. XXIV, part. 1, art. 2, q. 4). Saint Bonaventure examine entre autres choses, en quoi consiste l'intellect agent « qui se habet sicut lux intellectus (possibilis sicut quid illuminatum a luce). » Cette lumière intellectuelle, ou en d'autres termes, l'intellect agent est-il quelque chose d'identique avec notre esprit, une de nos facultés, ou bien quelque chose d'identique avec Dieu

lui-même, *qui era t lux vera quæ illuminat omnem hominem...* etc? Le saint docteur, après avoir rapporté et condamné l'opinion d'Averrhoès, qui fait de l'intellect agent une substance séparée, arrive à examiner le sentiment de ceux qui prétendent que l'intellect agent n'est autre chose que Dieu lui-même illuminant notre esprit; il rapporte plusieurs textes de saint Augustin sur lesquels, dit-il, cette opinion est fondée; puis, déclarant d'abord que les paroles de saint Jean, rapportées plus haut, n'ont aucun rapport à la question présente, il arrive enfin à la réfutation de ce sentiment. Bien que Dieu concoure, dit-il, comme cause principale à l'opération de toutes ses créatures, « dedit tamen cuilibet vim activam per quam exiret in operationem propriam : sic credendum est *indubitanter* quod animæ humanæ non tantummodo dederit intellectum possibilem sed etiam agentem, ita quod uterque est *aliquid ipsius animæ.* »

Mais il ne se contente point de cette déclaration. Dans les réponses à diverses objections qu'il rapporte encore (2e, 3e), il explique nettement de quelle manière l'intellect agent est la lumière de l'esprit. Il réprouve même (et ceci est digne de remarque) une explication, parce qu'elle est contraire au sens d'Aristote : « Iste modus dicendi verbis philosophi non consonat, » ce qui indique qu'il n'entend point condamner l'opinion de ce philosophe. Il montre donc que l'intellect agent « ordinatur ad abstrahendum a phantasmatibus. » Dans sa réfutation de la troisième opinion, il déclare en outre, d'après saint Denys l'Aréopagite, que les substances intellectuelles « lumina sunt, » et que l'intellect agent « est quoddam lumen in ipsa anima, de quo lumine potest intelligi illud psalmi : *Signatum est super nos lumen vultus tui Domine.* »

Insistant encore, dans l'épilogue de la question, sur le rôle de l'intellect agent dans l'acte de la connaissance, il ajoute : « Semper est in actu non quia semper anima actu intelligat, sed quia, sicut lumen corporale semper lucet et de se promptum est ad

illuminandum, res autem illuminabilis non semper illuminatur, etc. » Donc, dans la pensée du saint Docteur, ce n'est nullement *l'idée de l'être infini* qui est *la lumière immédiate* de notre intelligence, ce n'est point quelque chose « d'aussi étranger à notre esprit que la lumière physique l'est à notre œil. » Du reste, il est bien évident que Dieu, dans notre acte de connaissance, nous prête le concours général, comme dans toutes nos autres opérations, mais il n'intervient pas d'une manière différente. Quand donc saint Bonaventure et saint Thomas, et cela d'après saint Augustin, appellent l'intellect agent *lumen participatum*, *lumen derivatum e lumine divino*, quand ils lui appliquent les paroles du psalmiste, ces expressions, d'après ce qu'on vient de voir, signifient que Dieu répand immédiatement cette lumière dans notre âme par un acte créateur, et que cette lumière est sa lumière comme notre être est son être : ce sont des dons divins : cette action créatrice est *immédiate :* ce qui revient à dire que l'effet produit ou l'intellect implique relation réelle et immédiate à sa cause, et nullement à un intermédiaire quelconque.

L'intellect agent est rapporté par appropriation à la lumière divine, au Verbe divin, *lumen de lumine,* attendu que c'est spécialement en cette faculté, ainsi que le saint Docteur aime à le répéter, que consiste la lumière de l'entendemènt. Ce sont ces expressions métaphoriques qui ont causé toutes les méprises des ontologistes contemporains sur la véritable pensée de saint Augustin, de saint Bonaventure, etc. De ce qu'il n'y a aucun intermédiaire entre le Créateur et la faculté créée, entre la lumière divine et la lumière de l'intelligence humaine, ils concluent abusivement que l'objet immédiat de cette faculté est ce même Créateur ; et avec cette étrange règle d'interprétation, il est facile de trouver partout des témoignages favorables.

Mais il suffit de lire avec un peu d'attention les écrits de saint Augustin, de saint Bonaventure, de saint Thomas, etc.

pour reconnaître qu'ils savent faire une distinction entre le *principe* et *l'objet* de la connaissance. Ils affirment tous que Dieu est immédiatement présent à l'intelligence comme cause de la lumière intelligible qui est en nous : mais nulle part ils n'affirment que notre faculté illuminatrice se tourne vers sa cause efficiente pour la percevoir immédiatement. Le texte de saint Bonaventure, que nous venons de rapporter, ne peut laisser aucun doute sur la pensée du docteur séraphique : l'intellect agent est une faculté abstractive « quæ se convertit ad phantasmata. »

Le langage de saint Bonaventure est donc le même que celui de saint Thomas. Il y a toutefois une différence entre ces deux grandes lumières de l'Église : c'est que l'Ange de l'École, avec son étonnante précision et sa profondeur incomparable, a exploré cette question dans toute son étendue, et réfuté d'avance toutes les erreurs modernes ; sa terminologie si nette et si rigoureusement déterminée, ne peut laiser aucune prise aux interprétations forcées. Saint Bonaventure, au contraire, s'est occupé moins spécialement de la connaissance intellectuelle, et de plus, bien que sa pensée soit nette et suffisamment exprimée, son langage n'a jamais toute la précision de celui de saint Thomas.

III. Après avoir montré l'opposition qui existe entre la doctrine de saint Bonaventure et l'erreur de Malebranche, réhabilitée de nos jours et diversement modifiée par Gioberti et ses disciples, il nous reste à dire quelques mots de certains passages de l'*Itinerarium*, sans cesse invoqués comme favorables à l'ontologisme. Comme cette contradiction apparente entre divers écrits du saint Docteur vient simplement d'une fausse interprétation, nous commencerons par rappeler certains principes d'herméneutique trop souvent oubliés dans ces matières.

L'école philosophique que nous combattons s'est attachée à peu près exclusivement à un écrit ascétique de saint

Bonaventure, l'*Itinerarium mentis ad Deum,* et a négligé, non sans motifs, les ouvrages où la question est traitée *ex professo* et au véritable point de vue dont il s'agit. Or, d'après un principe certain d'exégèse, un auteur grave, comme saint Bonaventure, ne peut être accusé de contradiction, qu'autant qu'il est impossible de concilier les oppositions apparentes ou réelles; les textes obscurs doivent être interprétés au moyen des textes clairs, les termes vagues et indéterminés par les termes précis et nettement définis, *genus per speciem*, et enfin, un traité spécial et didactique est le *criterium* au moyen duquel on doit déterminer le sens de tous les textes accessoires sur la même matière. Mais dans le commentaire cité, l'auteur s'attache à expliquer spécialement la nature même de la connaissance intellectuelle, tandis que, dans l'*Itinerarium*, il veut déterminer les lois et les moyens de la contemplation acquise (1). Comment l'âme peut-elle utiliser tous ses moyens de connaître pour s'élever graduellement, « ascensu cordiali, » et avec le secours de la grâce, « per virtutem superiorem nos elevantem (cap. 1), » jusqu'à la jouissance du bien suprême; telle est la question qui constitue l'objet de l'*Itinerarium*. Le Commentaire est donc un traité spécial où le problème de la connaissance est abordé directement et traité d'une manière

(1) Les auteurs ascétiques distinguent la contemplation acquise de la contemplation *infuse*: celle-ci est due à une action toute spéciale de Dieu qui applique l'intelligence à considérer, et la volonté à aimer les vérités de la foi.

La contemplation acquise s'obtient, au contraire, par le travail personnel de l'homme aidé des secours ordinaires de la grâce, « cum gratiæ cooperatione ex magna animi industria, » selon l'expression de Richard de Saint-Victor. Elle se subdivise en *affirmative* et *négative*; on la nomme affirmative lorsqu'elle s'attache à attribuer à Dieu toutes les perfections qui sont dans les créatures; négative, lorsque, procédant *via remotionis*, elle nie de Dieu le mode selon lequel toutes les perfections possibles peuvent se trouver dans les créatures.

C'est cette contemplation acquise qui fait l'objet principal de l'*Itinerarium*.

didactique, tandis que l'*Itinerarium* est un écrit mystique, rempli de figures, de métaphores, et où il est question spécialement de l'ordre surnaturel. Il est donc incontestable que sur le point qui nous occupe, c'est le Commentaire qui doit servir de règle pour interpréter l'*Itinerarium*, s'il vient à toucher à la même question. Et tel est le premier principe d'herméneutique que nous tenions à rappeler.

Nous invoquerons en second lieu un autre principe d'une évidence non moins palpable : Les textes n'ont de force probante qu'autant qu'ils ont rigoureusement rapport au *point précis* qui est en question. Il importe donc de déterminer nettement quel est ce point controversé, qui devrait être établi par l'autorité de saint Bonaventure.

1° Il résulte d'abord de ce qui a été dit plus haut par le docteur séraphique lui-même, qu'il s'agit ici, non d'une *intuition quelconque* des choses dans les raisons éternelles, mais de cette intuition qui a lieu dans la lumière divine considérée *objectivement* et non comme *principe* de connaissance. Et comme nous touchons véritablement ici à la source principale de toutes les méprises, il est nécessaire de préciser la nature de cette distinction fondamentale ; nous allons donc dans ce but rapporter les paroles mêmes de saint Thomas, qui s'exprime sur ce point avec sa netteté et sa profondeur habituelles (1 p., q. 4, art. 5). Dans cet article, le saint docteur examine d'une manière spéciale si nous connaissons toutes choses dans les raisons éternelles. « Aliquid in aliquo dicitur cognosci dupliciter, dit-il. Uno modo sicut in objecto cognito : sicut aliquis videt in speculo ea quorum imagines in speculo resultant ; et hoc modo anima in statu præsentis vitæ non potest videre omnia in rationibus æternis..... Alio modo dicitur aliquid cognosci in aliquo sicut in cognitionis principio. Sicut si dicamus quod in sole videntur ea quæ videntur per solem, et sic necesse est dicere quod anima humana omnia cognoscat in rationibus æternis, per quarum participationem omnia cognoscimus. Ipsum enim

lumen intellectuale quod est in nobis nihil est aliud quam quædam participata similitudo luminis increati in quo continentur rationes æternæ. »

On voit par ce texte qu'aucun témoignage ne peut avoir de valeur ici qu'autant que, dans ce témoignage, il s'agira des raisons éternelles ou de la lumière incrée considérée comme *objet*, et non comme *principe* de notre connaissance. A toutes les citations où il serait question d'une manière vague et générale, soit de l'union de notre esprit à la vérité éternelle, soit de Dieu comme source de toute intelligibilité, etc., on peut et on doit répondre comme saint Bonaventure lui-même à l'objection tirée du texte : *Erat lux vera*, etc. : *Nihil ad propositum.*

2° Mais cette première distinction ne suffit pas pour circonscrire la question dans ses véritables limites. Saint Thomas assurément ne nie pas que l'essence divine, que les raisons éternelles, etc., en un mot, que Dieu ne puisse être l'objet de notre connaissance. Il est bien évident que nous connaissons Dieu d'une manière quelconque, et par conséquent que notre esprit peut avoir pour objet l'essence divine elle-même ; mais ce que nie le saint Docteur, c'est que la lumière incréée, les raisons éternelles, etc., en un mot, « tout ce qui est identique avec Dieu, » soit pour nous ici-bas l'*objet direct et immédiat* de l'intuition intellectuelle. De cette nouvelle distinction il résulte encore qu'aux textes qui déclareraient d'une manière générale et indéterminée, « que notre connaissance a pour objet la vérité immuable, la lumière éternelle, l'intelligible divin, etc., on peut opposer la même fin de non recevoir : *Nihil ad propositum.* Il s'agit donc exclusivement de l'essence divine vue en elle-même, et non *in imagine*, *in speculo, in vestigio, in ænigmate*, *in aliqua idea*, et par suite d'une connaissance intuitive et non discursive, de la perception directe et non de la perception réflexe.

3° Enfin, il y aurait encore une réserve importante à faire sur ce qu'on a appelé l'*illumination objective* des créatures par

Dieu, source de toute lumière et de toute vérité. De même que saint Thomas et saint Bonaventure nomment l'intellect agent, *lumen participatum*, *lumen derivatum*, *participata similitudo luminis increati*, etc., et par métonymie *lumen vultus Domini*, ils désigneront également les créatures par les appellations de miroirs, de vestiges, etc., de Dieu lui-même. N'est-il pas évident que tout ce que les créatures possèdent, être, vérité, intelligibilité, perfection, est une certaine participation ou un reflet de l'être, de l'intelligibilité, de la bonté de Dieu lui-même? Quand donc les auteurs ascétiques excitent l'âme à s'élever du spectacle du monde visible à la contemplation de Dieu, *sicut ex auditu citharæ*, comme dit S. Grégoire de Nysse, *mens ad citharœdum currit;* quand ils s'efforcent de ne voir dans le monde et les créatures que des *images* de la suprême perfection, leurs expressions, assurément, n'ont aucun rapport à l'ontologisme. Ces auteurs expriment, dans un langage plus ou moins imagé, la doctrine commune sur les rapports de la créature avec le Créateur. De là il résulte encore que les textes où il serait dit d'une manière générale et indéterminée que Dieu touche immédiatement la créature, qu'il lui communique l'être, la vérité ou l'intelligibilité, et que celle-ci, par conséquent, participe à la lumière céleste, à la vérité éternelle, ces textes, dis-je, n'ont aucun rapport rigoureux et précis à la question: *Nihil ad propositum.* Ils ne peuvent être interprétés dans le sens de la vision en Dieu, qu'autant qu'on les interprétera en même temps dans le sens du panthéisme. Ils n'auront donc de valeur pour confirmer l'ontologisme que lorsqu'on aura démontré que cette vérité ou que cette intelligibilité des créatures n'est point leur *réalité* ou leur vérité propre, *donum descendens a Patre luminum*, mais « quelque chose d'identique avec Dieu. »

Après avoir rappelé ces principes généraux qui, à mon sens, suffisent pour faire disparaître bien des équivoques et conci-

lier la plupart des contradictions apparentes, il reste à dire quelques mots de l'*Itinerarium*.

Comme nous l'avons dit plus haut, l'*Itinerarium* est un écrit ascétique, dont le but, nettement indiqué dans le premier chapitre, est d'élever graduellement l'homme, « ascensu cordiali, » à la possession du Bien suprême. Cette ascension ne peut avoir lieu qu'avec le secours de la grâce : « Nihil fit nisi divinum auxilium comitetur ; » et ce secours, ajoute le saint docteur, s'accorde à ceux « qui petunt ex corde humiliter et devote (c. 1). »

Par les sept degrés qui constituent l'*Itinerarium*, l'homme « disponere se debet ad conscendendum in Deum ut ipsum diligat ex tota mente, ex toto corde, etc. (*Ibid.*). » Enfin, l'auteur déclare encore que, pour s'élever ainsi à Dieu, il faut tendre à sortir de la voie purgative (*Ibid.*). Il s'agit donc du mouvement surnaturel de l'âme vers Dieu, qui est le Bien suprême ; il s'agit de ramener, sous l'impulsion de la volonté compénétrée par la grâce, toutes nos connaissances à la contemplation de la source primordiale de toute vérité ; il s'agit de considérer toutes choses, les créatures, qui sont hors de nous, puis notre âme, etc., sous la raison formelle d'images, de miroirs, de vestiges de Dieu ; il s'agit enfin, non plus de l'intuition *des objets*, qui sont images de Dieu, mais de la connaissance de ces objets, en *tant qu'images de Dieu*.

Ce mode de connaissance présuppose nécessairement la préexistence en nous du type dont nous contemplons l'image, ou de l'idée de Dieu ; aussi saint Bonaventure a-t-il eu soin de déclarer qu'il s'adressait à l'âme déjà entrée dans les voies de l'ascétisme (c. 1), et qui, par conséquent, aurait de Dieu une connaissance très-parfaite. En un mot, il est manifeste qu'il s'agit, non de voir *tout en Dieu*, mais de voir Dieu en *toutes ses œuvres*, de faire de Dieu non l'*objet immédiat*, mais la fin et le terme de toutes nos opérations, et cela, en remontant sans cesse *ab imis ad superiora, a temporalibus ad æterna*, c'est-à-dire,

au principe et à la fin de toutes choses, à la raison première et dernière de tout ce qui existe. C'est donc au développement de ce procédé de réduction de toutes nos connaissances, procédé qui réforme graduellement toutes nos facultés, sens, imagination, intelligence, raison, etc., qu'est consacré l'*Itinerarium*. Le saint docteur s'attache, par conséquent, à montrer la relation réelle et nécessaire de tout être créé et même possible à Dieu créateur, qui est la raison primordiale de tout ce qui est; il envisage donc directement, non l'ordre logique de la génération des idées, mais l'ordre ou la relation ontologique des choses. On retrouve le même procédé dans un autre opuscule de saint Bonaventure : *de Reductione artium ad Theologiam*.

Ce simple et rapide coup d'œil sur la nature de l'*Itinerarium* suffit pour concilier toutes les contradictions qu'on impute à S. Bonaventure, à cette puissante intelligence, si versée dans toutes les parties de la science théologique. Il n'y a donc pas lieu de revenir ici sur les textes déjà expliqués plus haut par ce simple énoncé du véritable état de la question; il nous reste seulement à dire un mot de la grande objection tirée du ch. III, la seule qui puisse présenter un côté sérieux. Il s'agit dans ce chapitre *de Speculatione Dei* per suam imaginem *naturalibus potentiis insignitam*. La première partie qui, comparée au chapitre V, fournit la difficulté en question, est consacrée à établir que les opérations de la mémoire et de l'intelligence ont leur raison dernière dans l'exemplaire divin. L'auteur montre d'abord que l'intelligence et la certitude complètes des termes, des propositions et des déductions dépend du concept de l'être, qui est le plus universel; mais comme l'être *universalissimum* embrasse l'être fini et l'être infini, l'être en puissance et l'être en acte, etc., et d'autre part, comme tout ce qui est négatif ne peut être connu que par ce qui est positif, il résulte de là que le concept vraiment primordial est, non celui de l'être abstrait et indéterminé, mais celui de l'infini, et acte pur.

Or, à cette prétendue difficulté on peut encore répondre :

Nihil ad propositum. Il est évident, en effet, qu'il s'agit ici, non d'une *priorité logique* dans la génération des idées en nous, mais de l'antériorité de nature des notions ou plutôt des choses conçues considérées en elles-mêmes; il s'agit de la gradation naturelle de tous ces concepts considérés objectivement, et, partant, S. Bonaventure établit, non l'ordre psychologique de nos connaissances, mais le rapport ontologique des choses connues : ne procède-t-il pas, en effet, par voie d'analyse de l'élément objectif de nos conceptions ? Or, il y a une grande différence entre l'ordre psychologique de nos conceptions et l'ordre ontologique des choses conçues. Ontologiquement, la cause est antérieure à l'effet, le principe à la conclusion, les notions élémentaires, à la notion complexe qui les embrasse dans sa compréhension; et néanmoins, nous pouvons connaître la chose qui est effet avant de connaître sa cause, la vérité qui est conclusion, avant son principe, la notion complexe, du moins d'une manière confuse, avant de percevoir distinctement les notions élémentaires qu'elle renferme; l'ordre psychologique peut donc être différent de l'ordre ontologique.

Toutefois, la connaissance ne peut être complète et parfaite ou adéquate, qu'autant qu'elle atteint l'effet dans sa cause, la conclusion dans son principe, etc. : c'est la lumière du principe qui illumine la conclusion ou lui donne sa certitude; c'est l'intelligibilité des notions élémentaires qui constitue l'intelligibilité de la notion complexe. On voit par là que saint Bonaventure a entendu parler de cette connaissance adéquate des choses, qui perçoit celles-ci selon leur ordre ou leur antériorité de nature.

Ensuite, il n'est pas moins évident qu'il s'agit, dans ce chapitre, non de la connaissance directe, mais de la connaissance *réflexe;* l'analyse des concepts, consistant en un retour sur les notions acquises, appartient par conséquent à l'ordre des perceptions réflexes. Or, la question controversée entre

les disciples de saint Thomas et ceux de Malebranche et de Gioberti, n'a rapport qu'à la seule intuition directe.

Ainsi, pour tout résumer en un mot, l'ordination naturelle de tous les êtres réels ou logiques consiste en ce que Dieu est la source primordiale et la raison dernière de toutes choses; si donc nous connaissions immédiatement les êtres selon leur loi hiérarchique, nous devrions les contempler d'abord dans leur principe ou dans l'exemplaire divin; nous connaîtrions tous les possibles dans l'essence divine comme dans leur exemplaire virtuel, et dans la sagesse éternelle comme dans leur exemplaire formel (Lessius, *de Perf. div.*, lib. v, cap. 2) : la connaissance n'est adéquate qu'à cette condition. Aussi Dieu connaît-il de cette manière. Mais comme notre esprit est borné, imparfait, comme notre connaissance est discursive, il arrive que nous ne pouvons nous élever immédiatement à contempler cet ordre essentiel des choses, selon le mode même d'après lequel l'intelligence infinie le contemple.

Enfin, le saint Docteur nous fait arriver, *via remotionis*, à l'idée de Dieu, après le concept de l'être abstrait, ce qui montre suffisamment de quel ordre il entend parler (1). Je passe sous silence les textes nombreux qui, dans l'*Itinerarium*, confirment clairement la doctrine du commentaire. Sans pouvoir m'arrêter ici plus longtemps sur ces questions si vastes de la

(1) Il est incontestable que dans l'ordre des principes *intrinsèques* « si... ultimum quæris, ipsum est *entis ratio* cum iis omnibus quæ enti universim spectato conveniunt. » (P. Tongiorgi, *Inst. phil. Proleg*). Mais comme l'ordre mental et logique présuppose nécessairement l'ordre réel et physique, le terme dernier de notre analyse des principes intrinsèques accuse immédiatement l'ordre des principes extrinsèques. Or, « si quæris *ultimum* in principiis extrinsecis, hoc est Ens independens et necessarium quod est Deus (*Ibid.*). » Ces vérités, dont saint Bonaventure donne la démonstration, n'ont rien de commun avec l'ontologisme.

source des possibles ou des pures essences, et des rapports de l'exemplarisme divin avec l'idéologie, je me contenterai, en terminant, d'appeler l'attention sur un chapitre de saint Thomas, où le docteur angélique, tout en tenant la même doctrine que saint Bonaventure, s'exprime avec une telle précision, que ses paroles sont le vrai commentaire des chap. III et V de l'*Itinerarium* (*Contra gent.*, lib. III, cap. 47 *per totum*). Toute la pensée de saint Thomas se trouve résumée dans ce passage, où, après avoir cité le texte de saint Augustin : *Scientiarum spectamina videntur in divina veritate, sicut visibilia in lumine solis,* il ajoute : *Quæ constat non videri in ipso corpore solis, sed per lumen, quod est similitudo solaris claritatis.*

E. GRANDCLAUDE.

DES SUPPLÉMENTS AU RITUEL ROMAIN.

—

CONDITIONS DE LEUR LÉGITIMITÉ.

Pour éviter l'équivoque, précisons avant tout ce que nous entendons ici par un *supplément au Rituel romain.* Il pourrait se faire que, dans un diocèse, l'autorité ecclésiastique publiât, à la suite du Rituel romain et sous le nom de *supplément,* certaines formules de prône, d'actes de baptême, de mariage, de sépulture, certains décrets épiscopaux ou synodaux, certaines exhortations, et autres pièces semblables. Une collection de ce genre, qui n'ajouterait ni ne changerait rien aux prescriptions du Rituel romain, n'est pas ce que nous désignons sous le nom de *supplément.* Par ce terme, nous entendons ce qui affecterait le Rituel lui-même, soit par voie d'addition, comme en publiant de nouvelles bénédictions ecclésiastiques, en prescrivant des cérémonies ou des formules en dehors de celles que prescrit le Rituel romain; soit par voie de dérogation, comme en assignant, pour certains points, des cérémonies ou des formules autres que celles du même Rituel.

C'est des *suppléments* entendus dans ce dernier sens, que traite notre présent article. Nous disons qu'ils sont illégitimes tant que la S. Congrégation des Rites ne les a pas approuvés.

1° Dans la série des ouvrages condamnés par les règles générales de l'Index, § IV, on rencontre les suivants : *Benedictiones*

omnes ecclesiasticæ, nisi approbatæ fuerint a Sacra Rituum Congregatione. — Rituali Romano additiones omnes factæ aut faciendæ post reformationem Pauli V, sine approbatione Sacræ Congregationis Rituum. Comment ne pas voir que cette condamnation frappe les *suppléments* au Rituel romain, à moins qu'ils ne soient approuvés par la S. Congrégation des Rites? Qu'on prenne séparément chacune des prescriptions dont se composent ces suppléments. Ou elles sont *en sus* de celles que contient le Rituel, et dès lors c'est une *addition* réprouvée par le texte cité; ou elles modifient la prescription du Rituel romain, et alors ce qu'elles offrent de différent est encore une *addition*; ou enfin elles ordonneraient ou permettraient d'omettre un point prescrit par le Rituel romain, et cet ordre ou cette permission introduirait par là même un rit différent, et serait aussi une *addition*. Toute *addition* au Rituel romain se trouvant proscrite, tout *supplément* (entendu dans le sens déterminé plus haut) se trouve par là même proscrit. Non-seulement on ne doit pas s'y conformer dans la pratique, mais on ne peut pas même le lire ni le garder, attendu qu'il est au nombre des livres prohibés.

2° Un décret de Clément VIII, faisant également partie des règles générales de l'*Index*, s'exprime ainsi : *Quæ autem correctione atque expurgatione indigent, fere hæc sunt quæ sequuntur :... quæ contra sacramentorum ritus et cæremonias, contraque receptum usum et consuetudinem sanctæ Romanæ ecclesiæ novitatem aliquam inducunt.* Ce qui représente authentiquement la pratique et l'usage de l'Église romaine (*receptum usum et consuetudinem sanctæ Romanæ ecclesiæ*), c'est le Rituel romain, tel qu'il est, sans rien de plus, sans rien de moins. Ajouter ou changer quelque chose au Rituel romain, c'est donc *introduire une nouveauté contre la pratique approuvée par l'Église romaine*, ce que condamne le décret cité de Clément VIII. Or, tout supplément au Rituel romain ajoute ou change quelque chose à ce Rituel; sans quoi il ne serait pas un *supplément* proprement dit.

3° Dans une cause relatée sous le numéro 4,684 de la dernière édition de Gardellini (Ariminensis, 7 aprilis 1832), on demande à la S. Congrégation des Rites, si l'on peut user de certains livres contenant diverses formules de bénédictions, quoique ces livres ne soient pas approuvés par la S. Congrégation. Voici les termes de la réponse : *Illi soli libri adhibendi, et in illis tantum benedictionibus, quæ Rituali romano sunt conformes.* On ne peut donc employer que des livres *conformes au Rituel romain.* Si, par exemple, on imprime au bout d'un diurnal ou dans un autre livre les formules de bénédictions du Rituel romain, ou bien la partie qui concerne l'administration du saint Viatique et de l'Extrême-Onction, etc., on pourra se servir de ce livre, quoique ce ne soit pas le Rituel romain lui-même. Ce livre est *conforme au Rituel romain,* puisque la partie rituelle qu'on y a insérée, est textuellement la même que celle du Rituel romain. Mais il n'en est pas de même des *supplé ments.* Ou par voie d'addition, ou par voie de modification et de dérogation, ils diffèrent du Rituel romain, ils ne lui sont pas *conformes,* et par conséquent l'usage n'en est pas licite.

4° Dans une autre cause, relatée sous le numéro 4748 de la dernière édition de Gardellini (*Ordinis Minorum,* 23 maii 1835), le neuvième doute est ainsi conçu: *An formulæ benedictionum quæ inveniuntur in libris ab Ordinariis tantum locorum, et non ab Apostolica Sede approbatis, retinendæ sint, adeo ut in benedictionibus perficiendis iisdem uti valeant sacerdotes, cotta et stola induti?* il fut répondu : *Detur decretum in Ariminensi, diei 7 aprilis 1832, ad quintum; nec aliæ adhibeantur , dummodo non constet ab hac Sacra Congregatione fuisse adprobatas.* S'il est des suppléments au Rituel romain qui contiennent des formules de bénédictions autres que celles du Rituel romain lui-même, et qui portent l'autorisation de l'Ordinaire, mais non celle du Saint-Siége, il est clair que, selon les deux dernières décisions rapportées, l'usage de ces bénédictions doit être regardé comme illicite. Que conclure des efforts de certains ecclésiastiques pour

maintenir ces sortes de suppléments, et même pour en rendre l'usage *obligatoire* ? Nous ne doutons pas que leur intention ne soit louable ; mais assurément leur zèle en ce point n'est pas selon la science. En alléguant sans cesse la déférence due *à l'autorité,* comment ne s'aperçoivent-ils pas qu'ils se condamnent eux-mêmes ? Si l'autorité principale, celle qui est au-dessus de toutes les autres, celle du Saint-Siége, réprouve ces suppléments, en quoi peut consister le devoir de l'obéissance due *à l'autorité,* si ce n'est à s'abstenir de ces formules illicites et réprouvées ? Une loi générale de l'Église les met au nombre des écrits prohibés : *Rituali Romano additiones omnes*, est-il dit dans l'énumération des livres déclarés proscrits par l'autorité du Saint-Siége. Parlant au nom de la même autorité, une des Congrégations romaines décide dans le même sens. Qu'elle autorité opposera-t-on à cette autorité ?

D'ailleurs si l'on tient aux additions contenues dans un supplément et qu'on les croie utiles, pourquoi ne pas remplir la formalité qui seule peut les rendre légitimes ? Est-il si difficile de demander l'approbation de la Congrégation des Rites ?

5° Dire que le Rituel romain n'est pas obligatoire, et que si l'évêque peut imposer un Rituel particulier à son diocèse, il peut à plus forte raison imposer un supplément au Rituel romain, c'est défendre une erreur par une autre erreur. Les autorités que nous venons de produire contre la légitimité des suppléments, suffiraient pour prouver que le Rituel romain est obligatoire. En effet, *toutes les formules de bénédictions* autres que celles du Rituel romain, et *toutes les additions* à ce Rituel étant à l'*Index,* comme nous l'avons vu plus haut, il suit évidémment que tout Rituel autre que le romain se trouve proscrit. Car tout rituel diocésain, par cela seul qu'il diffèrera du romain, contiendra de ces *bénédictions* et de ces *additions*. Il contiendra aussi des rites et des cérémonies contraires à la pratique approuvée par l'Église romaine (*contra receptum usum et consuetudinem sanctæ Romanæ Ecclesiæ*), et tombera par con-

séquent, encore à ce titre, sous le coup de la condamnation prononcée par les règles générales de l'Index. Les rituels différents du romain se trouvent encore atteints par ce décret de la S. Congrégation des Rites : *Illi soli libri adhibendi et in illis tantum benedictionibus quæ rituali Romano sunt conformes.* A ces autorités déjà citées nous ajouterons quelques nouvelles preuves.

Le 7 septembre 1850, la S. Congrégation des Rites répondit à un prêtre du diocèse de Troyes à propos de la bénédiction du Saint-Sacrement : *In ea Rituale Romanum, cujus leges universalem afficiunt Ecclesiam, integre servetur.* (Voir mon Traité *de Jure liturgico,* partie 4, chap. 3, § 5.) Nos antagonistes avoueront au moins que l'enseignement de la S. Congrégation des Rites est bien clair : *Cujus leges universalem afficiunt Ecclesiam.* On peut remarquer aussi que la décision où il se trouve inséré comme à dessein, concerne un diocèse de France où l'on suivait alors un Rituel différent du romain. Déjà précédemment un curé de ce même diocèse ayant demandé, *an in administrandis Ecclesiæ sacramentis Rituali Romano uti posset?* la S. Congrégation lui répondit, le 22 mai 1841: *In casu, affirmative.*

La réponse du 10 janvier 1852, adressée à M. Lottin, chanoine du Mans, n'est pas moins péremptoire. Cet ecclésiastique avait demandé si l'Église du Mans pouvait se faire un Rituel particulier, en sorte qu'il fût permis aux prêtres de ce diocèse de s'écarter des prescriptions du Rituel romain, pour se conformer à ce que l'évêque aurait statué à la place. Voici ses propres expressions : *Etiamsi Ecclesia Cenomanensis sibi de Breviario et Missali iterum atque iterum ut libuerit providere queat, an istiusmodi facultas extendenda sit ad Pontificale, Cæreremoniale episcoporum, Martyrologium et* RITUALE ROMANUM ; *ita videlicet ut præceptivas prædictorum librorum regulas, tolerante nempe aut permittente, aut etiam aliter quidpiam statuente reverendissimo episcopo, canonici alive sacerdotes possint illæsa con-*

scientia infringere aut omittere, sicque reverendissimi episcopi voluntas his in casibus sit pro ipsis sufficiens dispensatio. Il fut répondu : *Negative et amplius.* (Dans Gardellini, n. 5165 de la dernière édition.)

Il est vrai que le Pape Paul V, en publiant le Rituel romain, se servit du mot *hortamur*, et que, prenant le change sur le sens de cette expression, quelques auteurs émirent l'opinion que le Rituel romain n'était pas strictement obligatoire. Mais on reconnut bientôt généralement que cette opinion était mal fondée et qu'elle provenait de ce qu'on n'avait pas considéré attentivement le contexte. En effet, Paul V exprime en premier lieu très-clairement le précepte par les mots *servari debent :* « Restabat, dit-il, ut uno etiam volumine comprehensi sacri- et sinceri Ecclesiæ ritus, qui in sacramentorum administratione, aliisque ecclesiasticis functionibus *servari debent* ab iis qui curam animarum gerunt, Apostolicæ Sedis auctoritate prodirent. » C'est après avoir ainsi formulé ce précepte, qu'il ajoute : « *Hortamur in Domino* venerabiles fratres patriarchas, archiepiscopos, episcopos et dilectos filios eorum vicarios, necnon abbates, parochos universos, ubique locorum existentes, et alios ad quos spectat, ut in posterum tanquam Ecclesiæ Romanæ filii, ejusdem Ecclesiæ omnium matris et magistræ auctoritate constituto Rituali in sacris functionibus utantur, et in re tanti momenti, quæ catholica Ecclesia et ab ea probatus usus antiquitatis statuit, inviolate observent. » De ce qu'un supérieur exhorte à observer fidèlement le précepte qu'il vient d'imposer, il ne s'ensuit pas que ce précepte n'existe pas, et qu'il ne soit qu'un conseil. D'ailleurs, les canonistes font observer que le mot *hortamur* a souvent le sens préceptif.

Les paroles qui se trouvent au commencement du Rituel romain montrent également que ce Rituel est obligatoire : « Ut ea quæ ex antiquis catholicæ Ecclesiæ institutis, et sacrorum Canonum Summorumque Pontificum decretis de sacra-

mentorum ritibus ac cæremoniis hoc libro *præscribuntur*, qua par est diligentia ac religione custodiantur, et *ubique fideliter serventur*, illud ante omnia scire et observare convenit quod sacrosancta Tridentina synodus *de iis ritibus* decrevit in hæc verba : *Si quis dixerit, receptos et approbatos Ecclesiæ catholicæ ritus, in solemni sacramentorum administratione adhiberi consuetos, aut sine peccato a ministris pro libito omitti, aut in novos alios per quemcumque ecclesiarum pastorem mutari posse, anathema sit.* » Ainsi, les cérémonies sacrées formulées dans le Rituel romain ne sont pas seulement conseillées, mais prescrites, *præscribuntur*. Elles sont prescrites pour qu'on les observe fidèlement en tous lieux, *ut ubique fideliter serventur*. De plus, pour mieux assurer cette fidèle observation, on rappelle l'anathème cité du concile de Trente. Or, la mention de cet anathème était inutile pour ce but, si le Rituel romain n'était pas publié comme obligatoire. En effet, si ce Rituel n'est pas obligatoire, chaque évêque peut s'en faire un différent, et nonobstant le canon du concile de Trente, on pourra n'observer nulle part le Rituel romain. La mention de ce canon, *dans le but de faire observer fidèlement le Rituel romain*, serait un nonsens, si le Pape Paul V n'avait pas entendu rendre ce Rituel obligatoire. Enfin, qu'on remarque ces mots, *de iis ritibus*. Ils se rapportent à ceux-ci : *Antiquis catholicæ Ecclesiæ institutis et sacrorum canonum Summorumque Pontificum decretis de sacramentorum ritibus ac cæremoniis*. Or de ces antiques rites il est dit deux choses : 1° Que les prescriptions du Rituel romain *en font partie* ; en d'autres termes que ce Rituel n'est qu'un recueil authentique de ces antiques rites. 2° Que ces mêmes anciens rites sont ceux dont parle le canon du concile de Trente. La conclusion logique est celle-ci : Le canon du concile de Trente s'applique au Rituel romain. En effet, s'il a pour objet *les rites reçus et approuvés de l'Église catholique*, comment ne s'appliquerait-il pas au Rituel romain, qui est publié par le Saint-Siége, comme étant précisément le recueil sûr et ap-

prouvé de ces mêmes rites ? Il y a plus : depuis que le Rituel de Paul V est survenu, les rites qui lui sont contraires ont cessé par le fait d'être du nombre de ceux que le concile de Trente appelle *receptos et approbatos Ecclesiæ catholicæ ritus*, quand même auparavant ils auraient été de ce nombre. Prescrire la forme qu'on devra suivre désormais, c'est, de la part du Saint-Siége, cesser d'*approuver* les formes contraires.

On pourrait appuyer cette doctrine sur l'autorité de bien des canonistes. Nous nous contenterons de citer les suivants :

« Certum etiam est (dit Pignatelli, t. VIII, consultatione 73, n. 45) Rituale romanum constituere jus, quia editum a Summo Pontifice, qui mandat omnibus observari. Et licet Pontifex in sua bulla utatur verbo *hortamur*, hoc tamen verbum æquipollet verbo *mandamus*.... Eoque præcipue, quia præmisit Pontifex suam dispositionem directivam sacrorum rituum, tanquam de materia omnino necessaria, ut constat ex proœmio ; et ad manutenendam hanc suam dispositionem inducit dictam exhortationem. Ac proinde oportet quod eodem modo servari velit quod ponit sub exhortatione, ac servari vult quod disponit. Certum est autem quod *obligat* ad servandum quod disponit ; atque adeo etiam quod hortatur, cum hoc sit necessarium, ad manutenendam ejus dispositionem. »

Clericati soutient la même doctrine et suppose qu'elle est l'enseignement commun des canonistes : « Certum est apud professores sacrorum canonum quod Rituale romanum est liber habens vim legis, et quod ejus rubricæ obligant sub præcepto. *Lotterius*, *Menochius*, *Gratianus* et *Sperellus*. In bulla enim quam Paulus V præmisit eidem Rituali, contestatur in eo esse comprehensos sacros et sinceros catholicæ Ecclesiæ ritus, qui in sacramentorum administratione aliisque ecclesiasticis functionibus servari *debent* ab iis qui curam animarum gerunt. Ubi notandum est verbum illud *debent*, quod de jure importat necessitatem et est præceptivum. *Fagnanus*. Non obstante quod in eadem bulla Summus Pontifex dicat : *Horta-*

mur in Domino... Nam etiam verbum illud *hortamur* prolatum a Papa in re gravi habet vim præcepti. *Fagnanus.* Potissimum quia constat de ejus enixa voluntate, dum ibidem in fine subdit, *ut in re tanti momenti, quæ catholica Ecclesia et ab ea probatus usus antiquitatis statuit, inviolate observent.* » (*Decision. sacrament.*, t. I, dec. 66, n. 19.)

Dans ses Commentaires sur le Rituel, Baruffaldi inculque la même doctrine en plusieurs endroits. Au titre 2, n. 85, il cite cette prescription du Rituel romain : *Librum hunc Ritualem (ubi opus fuerit) semper cum ministrabit, secum habebit, ritusque et cæremonias in eo præscriptas diligenter servabit.* Puis, il s'exprime ainsi : « Eliminandi sunt igitur quicumque alii libri ad usum Ritualium elaborati... Advertant insuper, ut Rituali romano quo utuntur demptæ sint omnes additiones factæ et forsan faciendæ post reformationem sanctæ memoriæ Pauli V, sine approbatione Sacræ Rituum Congregationis.» Au titre 2, n. 4, il avait déjà dit : « Arcentur itaque omnes alii libri qui ritus benedictionum statuant, qui a Romana Ecclesia approbati non sint et vulgati... Caute provisum fuit ne cuiquam liceret immutare minimum verbum, vel introducere novas cæremonias, absque expressa licentia Sacræ Rituum Congregationis. Qui secus fecerint, eos animadversione dignos censuit Sacra Rituum Congregatio, 12 novembris 1605, et 12 maii 1612. »

Dans la Collection de Gardellini (tom. VIII, p. 131 de l'avant-dernière édition), on lit ce passage d'un annotateur : « Post reformationem, approbationem et evulgationem Missalis, Pontificalis, Cæremonialis, Ritualis, Breviarii, nihil addi, nihil detrahi, nihil immutari potest... Hinc si quis quid addat, quid detrahat, quid immutet, jam eo ipso et novitatem inducit, et jure inobedientiæ notam incurrit. »

On doit donc regarder le Rituel romain comme certainement obligatoire. Cette doctrine ressort clairement du texte même de la bulle de Paul V, et de celui du Rituel publié par lui. Elle est enseignée par les canonistes. Enfin l'autorité compétente,

la S. Congregation des Rites, a parlé de manière à dissiper tous les doutes à cet égard. Ainsi l'argument de nos antagonistes : *Le Rituel romain n'est pas obligatoire, donc l'évêque peut y faire un supplément*, est tout simplement l'affirmation d'une erreur pour en déduire une autre.

6° Nous n'ignorons pas ce que quelques ecclésiastiques français opposent à l'argument tiré des *règles générales* de l'Index, qui prohibent *toutes les additions* au Rituel romain. *L'Index*, disent-ils, *n'est pas obligatoire en France*. Il serait trop long de réfuter ici cette autre erreur; contentons-nous de reproduire ces mots de la bulle de Grégoire XVI, du 8 mai 1844 : « Nous rappelons à la connaissance de tous, qu'on doit s'en tenir aux règles générales et décrets de nos prédécesseurs placés en tête de l'*Index* des livres prohibés : et qu'ainsi, il ne faut pas seulement se garder des livres mentionnés nommément dans cet *Index*, mais encore des autres dont il est parlé dans lesdites prescriptions générales. »

7. Une autre raison sur laquelle on a cru pouvoir appuyer la légitimité des *suppléments* au Rituel romain, c'est la faculté donnée par le concile de Trente, et reconnue par le Rituel romain lui-même, de conserver dans la célébration du mariage les lois et coutumes des diverses provinces ecclésiastiques : *Si quæ provinciæ aliis ultra prædictas laudabilibus consuetudinibus et cæremoniis in celebrando matrimonii sacramento utantur, eas sancta Tridentina synodus optat retineri.* (Rituale romanum, *de Sacram. matrim.*). Se fondant sur ce texte, les défenseurs des suppléments raisonnent ainsi : Les louables coutumes des provinces, quoiqu'en dehors de ce qui est prescrit dans le Rituel romain, sont légitimes ; or ces coutumes sont un supplément, donc les suppléments sont légitimes.

La *majeure* de ce syllogisme n'est vraie que relativement au point particulier dont parle en cet endroit le Rituel romain, après le concile de Trente, *in celebrando matrimonii sacramento*. En déterminant un point particulier pour lequel il permet de

conserver les *louables* coutumes des provinces, le Rituel romain confirme par là-même la défense de suivre ces coutumes en d'autres matières. *Exceptio confirmat regulam.* Ainsi le texte cité autorise seulement à dire, qu'on peut, *pour la célébration du mariage,* conserver les *louables* coutumes des provinces.

La *mineure* du syllogisme, *ces coutumes sont un supplément,* n'est pas exate. Nous avons appelé *supplément* au Rituel romain, ce qui ajoute à ce Rituel et ce qui le modifie ; en d'autres termes, ce qui est *præter* ou *contra.* Or les coutumes *louables* d'une province en ce qui concerne la célébration du mariage, ne sont ni *præter*, ni *contra*, puisque le Rituel romain les mentionne et les autorise. Donc, l'énoncé des coutumes *louables* d'un diocèse par rapport à la célébration du mariage, quoiqu'imprimé à la suite du Rituel romain, ne serait pas un *supplément* proprement dit. Nous ne pensons pas qu'un tel énoncé constitue une de ces *additions* au Rituel de Paul V, que les les règles générales de l'Index mettent au nombre des écrits prohibés.

Mais, qu'on le remarque bien, la faculté donnée par le Rituel romain est restreinte aux coutumes *louables* dans la célébration du mariage. S'il arrivait qu'un évêque se trompât en regardant comme louables des usages qui ne le seraient pas, l'énoncé de ces usages publié par lui à la suite du Rituel romain, serait illégitime, et constituerait une de ces *additions* que proscrivent les règles générales de l'*Index*. Aussi, dans la pratique, il est prudent de faire juger et autoriser par la S. Congrégation des Rites ces sortes de cérémonies, qu'on a coutume en certains diocèces d'ajouter à celles que prescrit le Rituel romain dans la célébration du mariage. Sans cette précaution, des doutes pourraient s'élever sur la légitimité de ces coutumes diocésaines, et par suite sur la légitimité de l'acte épiscopal qui les autoriserait. Prenons pour exemple le cérémonie du voile blanc étendu sur les époux. En France, quelques prélats l'ont regardée comme appartenant à la catégorie des coutumes *louables,*

dont le Rituel romain et le concile de Trente autorisent la conservation, et ils ont cru pouvoir statuer dans ce sens. Mais on leur a objecté deux décisions de la S. Congrégation des Rites : la première du 25 février 1606 (numéro 294 de la dernière édition de Gardellini), rapportée dans notre *Revue* (t. II, p. 357); la seconde, publiée dans la *Correspondance de Rome* (24 février 1854) et reproduite à l'endroit cité dans notre *Revue*, mais qui ne se trouve pas dans la Collection de Gardellini, la seule qui fasse autorité. On peut dire ce semble que la première ne prouve pas rigoureusement l'illégitimité de la cérémonie en question, vu la forme spéciale de cette cérémonie dans le cas proposé, et l'abus qui s'y rattachait. La seconde, si elle était authentique, serait péremptoire. Elle est rapportée en ces termes : *An ritus receptus veli albi explicandi super sponsos, annumerandus sit inter laudabiles consuetudines a Tridentina synodo adprobatas, vel potius censeatur prohibitus sub nomine pallii decreto* 25 *februarii* 1606 ? La Sacrée Congrégation aurait répondu : *Negative ad primam partem, affirmative ad secundam.* Il est vrai que cette décision n'a pas été insérée dans la Collection de Gardellini; mais son insertion dans la *Correspondance de Rome* rend au moins son authenticité probable; il est difficile, en effet, que le savant directeur de cette publication se soit mépris au point de publier une décision apocryphe. De là au moins un doute raisonnable et fondé, par rapport à la légitimité de la cérémonie en question. Or, en présence de ce doute, un décret épiscopal pour le maintien de cette cérémonie, se trouverait sans force : il ne serait lui-même que douteusement légitime. Pour éviter ces inconvénients, le plus sûr et le plus simple tout à la fois, est de faire approuver par la S. Congrégation des Rites les cérémonies d'usage local relatives à la célébration du mariage, si l'on juge utile de les conserver.

D. Bouix.

LITURGIE.

RÉPONSES A DIVERSES QUESTIONS.

§ 1. CÉRÉMONIES DE LA MESSE BASSE.

On demande s'il est bien exact de dire qu'il faille supprimer l'usage suivi en certaines églises aux messes célébrées en présence du Saint-Sacrement exposé, où le prêtre se place en dehors de l'autel pour recevoir l'ablution, comme il le fait au *Lavabo*? — La raison de douter est le silence de la rubrique à cet égard.

Nous ne croyons pas qu'on puisse admettre la pratique de se placer en dehors de l'autel pour l'ablution. Le silence de la rubrique en est une preuve. Ce serait, en effet, ajouter aux rubriques, ce qui n'est pas permis. Les auteurs s'accordent à condamner cet usage, et ils indiquent trois manières d'agir. Elles sont relatées en ces termes dans le *Cérémonial selon le rit romain*, 2e édition, p. 119 : « Pour prendre la dernière « ablution, le prêtre ne doit pas se mettre en dehors de l'au- « tel ; mais, suivant les uns, après qu'il a pris la purification, « il reçoit au même lieu l'ablution des doigts sans se déranger, « se tenant le plus qu'il peut vis-à-vis du Saint-Sacrement; suivant d'autres, le prêtre, ayant fait la génuflexion, prend « des deux mains le calice et va prendre l'ablution à l'ordi- « naire ; et enfin, d'après un troisième sentiment, le prêtre, « avant de faire la génuflexion, pose le calice hors du corpo- « ral, du côté de l'épître, fait ensuite la génuflexion, et pre-

« nant le calice en passant, se rend à l'ordinaire au côté de « l'épître pour l'ablution. »

§ 2. DE L'USAGE DES BOUGIES STÉARIQUES.

I. *A une messe basse, lorsqu'il y a sur l'autel deux cierges de cire allumés, peut-on se servir d'une bougie stéarique pour s'éclairer?*

II. *Dans le cas où la bougie stéarique serait prohibée, lequel est préférable d'avoir avec les deux cierges allumés à chaque côté de l'autel, une bougie de cire qui servirait à éclairer, ou de se contenter de deux cierges sur l'autel pour éclairer le célébrant et satisfaire en même temps aux prescriptions liturgiques?*

III. *A un salut du très-saint Sacrement, peut-on placer sur l'autel des bougies stéariques, lorsqu'il y a, d'ailleurs, le nombre voulu de cierges allumés?*

IV. *Dans l'hypothèse où cet usage des bougies stéariques serait prohibé, ne pourrait-on pas faire une exception à cette défense en faveur des fabriques pauvres?*

I. L'usage de placer une bougie près du Missel pour s'éclairer à la messe n'est prohibé par aucune règle liturgique. Il faut seulement éviter de la placer sur un bougeoir qui ait quelque similitude avec le bougeoir épiscopal. « Si un motif « de nécessité, dit M. de Conny (*Cér. rom.* 3e éd. p. 34), obli- « geait à ajouter aux lumières ayant un emploi liturgique un « flambeau destiné à éclairer le prêtre dans les ténèbres, il « faudrait prendre garde qu'il n'eût pas l'apparence d'un « bougeoir, ni de rien qui ressemblât à un insigne. » Cette observation est fondée sur un décret du 10 septembre 1701 (n. 3597, q. 5) relatif au chant des leçons de l'office de matines, pour lesquelles il n'est pas permis à un clerc d'éclairer le lecteur en tenant une bougie à la main : s'il fait nuit, on doit mettre la lumière sur un chandelier.

II. On peut aussi se contenter de deux bougies de cire qui

serviraient à la fois de cierges et de lumière pour éclairer le prêtre. Cette coutume, sous le rapport liturgique, équivaut à la précédente.

III. Pour le salut du Saint-Sacrement, un décret général, du 13 avril 1821, prohibe l'usage des bougies stéariques. Nous l'avons cité t. I, p. 549, et nous avons ensuite discuté la question proposée. Nous avons conclu, p. 551, en disant que l'usage d'illuminer l'autel avec des bougies stéariques, bien que contraire aux termes du décret cité, ne nous paraissait pas assez positivement condamné pour que nous crussions devoir le proscrire, pourvu qu'il y eût en outre le nombre de cierges prescrit par les règles liturgiques. Ce décret, en effet, a été porté pour interdire l'usage d'illuminer l'autel avec des lampes, suivant la note de Gardellini rapportée au même lieu (*Ibid.* p. 549); et de plus le texte de l'Instruction Clémentine, § VI, (*Ibid.* p. 551) est moins sévère sur cet objet.

IV. La quatrième question se trouve résolue par ce que nous venons de dire.

§ 3. Rubriques du Bréviaire.

I. *Si la Septuagésime arrive le* 18 *ou le* 19 *janvier, doit-on faire l'Office du deuxième dimanche après l'Épiphanie le* 16 *janvier, jour de fête semi-double?*

II. *Si la Septuagésime arrive le* 20 *janvier, doit-on faire l'Office du deuxième dimanche après l'Épiphanie le* 19, *jour de fête semi-double* ad libitum?

III. *Lorsqu'on anticipe l'Office d'un dimanche, peut-on le placer au samedi occupé par une fête double de* 1re *ou de* 2e *classe, c'est-à-dire, en faire simplement mémoire, ou bien doit-on l'avancer au vendredi?*

IV. *Le jour de la Fête du Sacré-Cœur de Jésus, doit-on dire la doxologie :* Jesu tibi..., qui natus es de Virgine, *quoiqu'on dise la Messe* Miserebitur?

V. *Lorsqu'une fête ayant une doxologie propre concourt avec la fête de la très-sainte Trinité, des SS. Anges et des SS. Apôtres, qui n'ont pas de doxologie particulière, doit-on, aux hymnes des Vêpres et des Complies, dire la doxologie de la fête dont on ne fait que mémoire?*

VI. *Lorsque la fête de saint Gabriel archange se rencontre le même jour avec la fête du précieux Sang, faut-il donner la préférence à cette dernière, toutes deux étant du rite double majeur?*

VII. *Les fêtes suivantes sont-elles primaires ou secondaires, à savoir, l'Oraison de N.-S. Jésus-Christ au Jardin des Olives, la commémoraison de la Passion, la sainte Couronne d'épines, la sainte Lance et les saints Clous, le saint Suaire, les Cinq-Plaies, le précieux Sang?*

I. D'après la rubrique générale du Bréviaire, tit. IV, n° 4, si l'on est obligé d'omettre l'Office d'un des dimanches après l'Épiphanie, l'Office de ce dimanche se fait le samedi, veille de la Septuagésime, du rit simple; si ce samedi est empêché par une fête à neuf leçons, on anticipe l'Office de ce dimanche au dernier jour libre de la semaine; et si tous sont empêchés, on fait mémoire de cet Office le samedi, comme d'une férie privilégiée.

1° S'il s'agit du deuxième dimanche après l'Épiphanie ou, en d'autres termes, si la Septuagésime arrive le premier dimanche après l'octave de l'Épiphanie, on anticipe de la manière indiquée l'Office du deuxième dimanche, mais cet Office anticipé jouit de priviléges particuliers. Une rubrique spéciale, à laquelle renvoie la rubrique générale (*ibid.*, n° 6), est conçue en ces termes: « Quando autem Septuagesima venerit in prima « dominica post octavam Epiphaniæ, tunc in primo sabbato « post octavam non impedito festo novem lectionum, alioquin « prima die post octavam, fiat Officium de feria, in qua po- « nuntur responsoria primi nocturni dominicæ secundæ post

« Epiphaniam, et tres lectiones leguntur de homilia ejusdem « dominicæ cum ejus antiphona ad *Benedictus* et oratione. « Festum vero semiduplex in ea occurrens transfertur in pri- « mam diem similiter non impeditam. »

2° Avant l'élévation du rit de la fête de saint Hilaire, toutes les fois que le dimanche de la Septuagésime arrivait le 18 ou le 19 janvier, l'Office du deuxième dimanche après l'Épiphanie se faisait le 14, et l'on transférait, suivant les règles ordinaires, la fête du saint pontife. Mais, depuis que cette fête est du rit double, on ne peut plus se conformer à cette disposition. Le décret suivant le montre évidemment.

Question. « Rector seminarii Urgellensis, ac illius diœcesis « kalendarii ordinator, S. R. C... exposuit quod... in præsen- « tiarum ob elevationem ritus in festo S. Hilarii... nulla su- « perest dies ritus semiduplicis in... hebdomada post octavam « Epiphaniæ. Quibus positis, orator sacram ipsam Congrega- « tionem rogavit ut declarare dignaretur, utrum in hoc casu « in primo sabbato post octavam Epiphaniæ fieri debeat de « festo duplici occurrente cum commem. dom. II post Epiph. « et cum IX lectione de homilia, ceu rubrica disponit de ter- « tia, quarta, quinta, et sexta dominica post Epiphaniam, « quando ex eis aliqua poni nequit ante Septuagesimam vel « reponi post dom. XXIII post Pentecosten ? » *Réponse.* « Af- « firmative. » (Décret du 17 septembre 1853, n° 5197.)

3° Pour répondre maintenant à la question proposée, il s'agit d'expliquer le sens de ces mots de la rubrique du Bréviaire : *Festum semiduplex in ea occurrens.* Ces paroles se rapportent-elles uniquement à ces autres : *Prima die post octavam,* c'est-à-dire au 14 janvier, tellement qu'on ne puisse pas les appliquer à un autre jour, si l'on célèbre une fête double le 14? On ne voit pas de motifs pour donner un sens aussi restreint à la rubrique. En outre, il paraît beaucoup plus naturel et plus conforme au style ordinaire des rubriques d'entendre par ces paroles le premier jour après l'octave de l'Épiphanie

et avant la Septuagésime qui ne soit pas empêché par une fête, double avec translation d'un semi-double occurrent, s'il n'y a pas de fête simple dans cet intervalle. Enfin, nous pouvons citer à l'appui de cette interprétation un autre décret de la S. C. : « Satis esse provisum per rubricas « Breviarii Romani de dominicis num. 6, et per aliam rubri- « cam propriam ante dominicam primam post octavam Epi- « phaniæ, nempe in casu proposito Officium de dominica fa- « ciendum esse in primo sabbato post Epiphaniam festo « duplici vel semiduplici non impedito; alioquin scilicet, si « prædictum sabbatum esset impeditum, faciendum in prima « die post dictam octavam, quæ non reperitur impedita festo « duplici : festum vero semiduplex in ea occurrens transfe- « rendum in primam diem similiter non impeditam. » (Décret du 10 janvier 1693, n° 3301, q. 16.) On voit clairement par ces paroles qu'il faut faire l'Office du dimanche le 16 janvier, et transférer la fête de saint Marcel toutes les fois que le dimanche de la Septuagésime arrive le 18 ou le 19.

II. La translation de l'Office de saint Marcel pour faire place à l'Office anticipé du deuxième dimanche après l'Épiphanie ne peut avoir lieu que dans les deux cas ci-dessus indiqués. Car, si la Septuagésime arrive le 20 janvier, on supprime l'Office semi-double *ad libitum* de saint Canut et l'Office du dimanche se fait le 19, suivant cette décision : *Question.* « An « Officia sanctorum ad libitum sive duplicia, sive semiduplicia « occurrentia in die quo fieri debeat Officium de dominica « anticipanda ante Septuagesimam vel ante dominicam XXIV « post Pentecosten, sint transferenda, vel potius omittenda, « vel in die illa Officium prædicti sancti ad libitum, recitan- « dum, et solum sit facienda commemoratio illius Dominicæ ?» *Réponse.* « Esse omittenda Officia sanctorum ad libitum. » (Décret du 4 août 1705, n° 3718, q. 5.) Si la Septuagésime arrive le 21 janvier, ce dimanche est le troisième après l'Épiphanie et la question proposée n'a plus son application,

III. D'après la rubrique du Bréviaire, tit. IV, nº 4, quand tous les jours de la semaine qui précède un dimanche dont l'Office doit être anticipé, sont empêchées par une fête double ou semi-double, s'il s'agit d'un des quatre derniers après l'Épiphanie ou du vingt-troisième après la Pentecôte ; ou par une fête double seulement, s'il s'agit du deuxième dimanche après l'Épiphanie, suivant ce qui vient d'être dit, on fait mémoire de ce dimanche comme d'une férie privilégiée. Ni les rubriques, ni les décrets de la S. C. ne font aucune exception à cette règle. Si donc on célèbre ce jour-là une fête double de première ou de seconde classe, on y fera mémoire de l'Office du dimanche anticipé. Aucune fête, en effet, quelque solennelle qu'elle soit, n'exclut la mémoire d'une férie privilégiée ou d'un dimanche avec lequel elle se trouve en occurrence.

IV. Le jour de la fête du Sacré-Cœur de Jésus, si l'on n'a pas le privilége de dire la Messe *Egredimini* et l'Office qui y correspond, on doit dire à toutes les hymnes la doxologie commune. On peut voir ce que nous avons dit à cet égard t. IV, p. 185.

V. Quant à la question générale concernant les doxologies propres, on peut poser les principes suivants.

1º En règle générale, la doxologie la plus spéciale doit toujours avoir la préférence. Cette règle paraît résulter du texte des rubriques du Bréviaire, tit. XI, nº 52, et des décisions de la S. C. des Rites. En effet, par exemple, toutes les hymnes qui ont une conclusion à elles propre la conservent toujours ; la doxologie propre au temps pascal est remplacée par celle de l'Office de la sainte Vierge, si l'on fait un Office en son honneur pendant ce temps, etc.

Cette pratique, d'ailleurs, se trouve en harmonie avec d'autres règles liturgiques relatives à la préface, au *Communicantes*, au *Credo*, etc., règles d'où il résulte que la célébration d'une fête ne diminue en rien la solennité du jour ou du temps.

2º Pendant les octaves des fêtes de N. S. qui ont une doxo-

logie propre et des fêtes de la très-sainte Vierge, on dit toujours la doxologie de l'octave, quand même on ne ferait pas mémoire de l'octave à cause de la solennité du jour. Cette règle résulte du décret suivant : *Question.* « An in festo S. « Hyacinthi confessoris, ordinis Prædicatorum, regni Poloniæ « patroni principalis, quod... ritu duplici primæ classis... infra « octavam Assumptionis B. M. V. celebratur, in ejusdem S. « confessoris officio hymni ad horas terminari debeant : *Jesu tibi sit gloria...?* » — *Réponse.* « Affirmative. » (Décret du 29 nov. 1755, n° 4259, q. 2.)

3° Lorsque deux fêtes qui ont une doxologie propre sont en concurrence, on dit à complies la doxologie appartenant à la fête dont on a dit les vêpres : ainsi l'a décidé la S. C. pour la concurrence de la fête de N.-D. Auxiliatrice avec l'octave de l'Ascension. *Question.* « In concursu diei octavæ Ascensionis « Domini cum festo B. M. V. titulo Auxilium Christianorum « die XXIV maii, totum fit de præcedenti et commemoratio « sequentis ; quomodo autem concludendus est hymnus com- « pletorii ? » *Reponse* : « Cum stropha hymni Ascensionis. » (Décret du 23 mai 1835, n° 4746, q. 9.)

4° Quant à la question posée, à savoir si, quand une seule des deux fêtes en concurrence a une doxologie propre, on doit toujours dire cette doxologie à complies, quand même on n'aurait fait que mémoire de cette dernière fête, Gavantus (t. II, part VI, n. 15), suivi par plusieurs auteurs, est pour l'affirmative, malgré le décret suivant : *Question.* « Capitulum et canonici « Palermitanæ Ecclesiæ qui ex privilegio Apostolico singulis « diebus sabbati non impeditis recitant officium B. M. sub ritu « semidupl. petierunt declarari : An in secundis vesperis in « quibus officium fit a capitulo de dominica, hymnus con- « cludendus sit cum versu *Gloria tibi Domine... Qui natus es de* « *Virgine* (1), vel alias ut notatur in hymno dominicæ ? Et

(1) La doxologie *Gloria tibi Domine* a été remplacée par *Jesu, tibi sit gloria* dans la correction des hymnes faite par ordre du pape Urbain VIII.

« quid, si in dominica occurrat festum dup., cum nihilominus « semper faciant commemorationem de B. M. ?» *Réponse* « Non « esse hymnum terminandum cum versu *Gloria tibi Domine,* « cum officium fiat a capitulo de dominica et non de B. V., « et tanto magis id servandum esse in aliis festis duplicibus, « quæ incidunt in dominica, in quibus hymnus terminatur « prout notatur in hymno festi. » (Décret du 23 novembre 1602, n° 177.) Cette décision paraît positive ; cependant nous trouvons la pratique contraire indiquée dans l'*Ordo* de Rome. Il semble qu'elle peut être suivie.

VI. Lorsque la fête de saint Gabriel se trouve en concurrence avec une des fêtes de la Passion, l'*ordo* de Rome donne la préférence à celle-ci, et transfère saint Gabriel. Comment expliquer cette disposition, la fête du précieux Sang étant une fête secondaire ? Peut-être les fêtes des anges n'ont-elles pas le même privilége que les fêtes des saints ? La raison en serait que l'Église honore un saint au jour de sa mort. On pourrait donc demander, pour déplacer la fête d'un saint, un motif plus grave que pour mettre à un autre jour la fête d'un archange. D'ailleurs, les fêtes auxquelles on donne la préférence en ce cas, unies à celle de la Compassion de la sainte Vierge et au vendredi saint, forment une neuvaine en l'honneur de la Passion.

VII. Les fêtes en l'honneur des instruments de la Passion de N. S. ne peuvent, ce semble, être considérées comme des fêtes primaires. Toutes, en effet, ont pour objet un même mystère, et la S. Congrégation a positivement exprimé son sentiment à cet égard au sujet de la fête du précieux Sang, en donnant la préférence à la Visitation de la sainte Vierge, quand ces deux fêtes se trouvent en occurrence ou en concurrence.

§ 4. DE L'ADMINISTRATION DU SACREMENT DE BAPTÊME.

En quelle langue doit-on dire le Pater *et le* Credo ?

Un décret de la Sacrée Congrégation des Rites (in Molinensi

12 septembris 1857), déclare qu'aucune des interrogations ne doit être faite en langue vulgaire. Il doit, ce semble, en être de même de la récitation de l'Oraison Dominicale et du Symbole des Apôtres. P. R.

DROIT LITURGIQUE.

LETTRE

de S. E. le Cardinal PATRIZI *à S. E. le Cardinal-Archevêque de Lyon.*

« Eminentissime et Reverendissime Domine, Domine observantissime,—Dum Sanctissimus Dominus noster Pius Papa IX resciret et probaret Eminentiam vestram, in capitulari conventu habito die 11° novembris anni mox elapsi, delegisse commissionem ad efformandum, juxta regulas liturgicas sanctæ Romanæ Ecclesiæ, Proprium sanctorum istius Lugdunensis diœcesis, in usum directorum seminarii sancti Sulpitii, capellanorum ecclesiarum parochialium aliarumque ecclesiasticarum communitatum, qui intra fines diœcesis ipsius horas canonicas jam recitant vel recitare desiderant juxta Breviarium Romanum, non sine admiratione vidit contra saluberrimum consilium istud reclamasse parochos Lugdunenses numero plures, qui, agmine veluti facto, nec servata canonum disciplina, subscripserunt epistolæ circulari transmissæ Directori seminarii sancti Sulpitii, canonicis ab Eminentia vestra delectis ad concinnandum hoc Proprium, cæterisque capitularibus. Hæc porro inconsiderata circularis, præter censuram mandatorum proprii Ordinarii, cui in sacra ordinatione reverentiam pariter et obedientiam professi sunt, nullo sub respectu conformis dici potest voluntati ejusdem Summi Pontificis, qui,

ab anno 1854 litteris datis ad Eminentiam vestram, apertissime declaravit Breviarium et Missale Lugdunense a legitima auctoritate minime prodire, ac proinde omnino immutanda. Quod si deinceps Sanctitas Sua ea adhuc adhiberi permisit, veniam istam intra simplicis temporaneæ tolerantiæ limites circumscripsit, nec unquam voluit eam esse perpetuam, veluti arbitrantur reclamantes parochi; imo amantissimis verbis et Eminentiam vestram et quos alloqui potuit de clero Lugdunensi opportune cohortari non destitit ad assumptionem liturgiæ Romanæ, ut sic plenius præstarent obsequium Romanæ Ecclesiæ, matri et magistræ veritatis.

« Hisce prænotatis, pro mei muneris ratione, oro obtestorque Eminentiam vestram, ut incœptum opus quam celerrime ad optatum finem deducat, nulla habita ratione questuum illorum, quos sperare licet jam facti pœnituisse, et modo cum reliquo spectabili et multis nominibus commendabili clero Lugdunensi, felici æmulatione adlaboraturos ut, ulteriore quacumque difficultate remota, quantocius in diœcesi etiam Lugdunensi in sua integritate inducatur et constabiliatur liturgia sanctæ Romanæ Ecclesiæ. — Interim Eminentiæ vestræ manus humillime deosculor. — Eminentiæ vestræ humill. demississimus servus verus. — C. Episcopus Portuensis et sanctæ Rufinæ Cardinalis Patrizi, sacræ Rituum Congregationis Præfectus.—Romæ, die 23 januarii 1863. — D. Bartolini, sacræ Rituum Congregationis secretarius. »

Ce document, dont l'importance n'échappera pas à l'attention de nos lecteurs, n'a pas seulement un intérêt local. Il sera désormais classé parmi les preuves qui démontrent l'illégitimité des liturgies introduites en France contrairement aux lois de saint Pie V. Il éclaire en outre un côté de la question sur lequel on maintenait encore des nuages : on ne pourra plus à l'avenir se faire illusion sur le sens de la *tolérance provisoire* du Saint-Siége en attendant le retour à la liturgie légi-

time. Il suffira de quelques lignes pour faire ressortir cette double conséquence.

1. Dès l'année 1854, le pape Pie IX avait déclaré de la manière la plus explicite (*apertissime declaravit*), que le bréviaire et le missel du diocèse de Lyon n'ont pas été établis légitimement, et qu'on doit absolument les abandonner pour prendre la liturgie romaine : « Breviarium et Missale Lugdunense a legitima auctoritate minime prodire, ac proinde omnino immutanda. » Ces paroles disent clairement que la liturgie actuelle de Lyon a été illégitime dès le principe, c'est-à-dire depuis son introduction par Mgr de Montazet. Elles disent en outre qu'elle n'a pas cessé de l'être par le laps du temps. Si le long usage l'avait légitimée, Pie IX n'ajouterait pas qu'il faut absolument l'abandonner : « *Ac proinde* omnino immutanda. » Dans l'hypothèse de la légitimation par l'usage, cette conséquence serait fausse. On pourrait la combattre ainsi : Il est vrai que cette liturgie fut illégitime dès le principe, mais le long usage l'a légitimée ; par conséquent, de son illégitimité primitive, on ne peut pas conclure l'obligation actuelle de l'abandonner. Néanmoins, cette conclusion est précisément celle de Pie IX. Donc, Pie IX déclare équivalemment que cette liturgie n'est pas devenue légitime par voie d'usage ou de prescription.

De là cette conséquence qu'on s'obstinerait vainement à contester : l'autorité des Ordinaires qui se sont succédé à Lyon depuis Mgr de Montazet, n'a pas pas suffi pour légitimer la liturgie en question. Il n'y a rien là d'irrespectueux. Hier c'était de la logique ; aujourd'hui c'est en outre l'enseignement du Saint-Siége. Mais cet enseignement n'intéresse pas exclusivement le diocèse de Lyon.

2. En effet, la déclaration formelle adressée par Pie IX en 1854 à Mgr de Bonald, atteint évidemment toutes les autres liturgies des diocèses de France qui ont en opposition avec les bulles de saint Pie V. Si M. de Montazet n'a pas eu le droit d'in-

troduire à Lyon une nouvelle liturgie, il n'y a pas de raison pour que d'autres évêques aient eu ailleurs ce pouvoir. Si la liturgie introduite par M. de Montazet n'est pas devenue légitime en vertu du long usage, il n'y a pas de raison pour que le temps ait légitimé les autres. Ainsi se trouvent indirectement déclarées illégitimes, la liturgie de Belley (qui est la même que celle de Lyon), la liturgie de Paris, celle de Besançon, celle d'Orléans. Au reste, la réponse de la Sacré-Congrégation des Rites à M. le chanoine Lottin par rapport à la liturgie du Mans, avait précédemment donné lieu aux mêmes conclusions. (Voir cette décision dans *Gardellini*, n° 5165, dernière édition.)

3. Nous appelons surtout l'attention du lecteur sur le passage où le cardinal Patrizi explique le sens de la *tolérance* accordée par Pie IX à la liturgie actuelle de Lyon. MM. les curés lyonnais voyaient dans cette tolérance une autorisation à perpétuité. Le Cardinal proteste contre cette fausse interprétation. Il est vrai, dit-il, que le Souverain-Pontife a permis de faire encore usage de cette liturgie. Mais il a renfermé la concession dans les limites d'une *simple tolérance provisoire*. Jamais il n'a eu la pensée d'accorder l'autorisation pour toujours. « Quod si Sanctitas Sua ea adhuc adhiberi permisit, *veniam* istam intra *simplicis tolerantiæ temporaneæ* limites circumscripsit; nec unquam voluit eam esse perpetuam, veluti arbitrantur reclamantes parochi. » Les autres liturgies de même condition, actuellement tolérées par Pie IX, le sont dans le même sens. Nous ne pensons pas qu'il puisse s'élever le moindre doute à cet égard, ni que, dans aucun diocèse, on soit désormais tenté de renouveler l'interprétation des curés de Lyon. Reste à déterminer ce qui résulte en droit d'une pareille tolérance. Voici notre pensée à cet égard.

4. Par la simple tolérance du Souverain-Pontife, ces liturgies sont rendues provisoirement légitimes, mais dans les limites du temps moralement nécessaire pour opérer le changement, et des autres conditions apposées par le Saint-Siége. Quand le

Souverain-Pontife a dit qu'il tolère, à la condition qu'on introduira la liturgie romaine aussitôt qu'on le pourra, *quamprimum*, *quantocius*, il est clair que la concession a une limite et ne dépasse pas un certain laps de temps. De ce qu'on ne peut pas assigner l'époque précise où la tolérance expire, de ce que la durée du *quamprimum* se trouve laissée à une prudente estimation, eu égard aux circonstances locales, ils ne s'en suit pas qu'on ne puisse assigner avec certitude des durées auxquelles le *quamprimum* ne saurait s'étendre. Il en est ici comme de la somme précise qui constitue le péché grave en matière de vol. Les théologiens varient dans la manière de l'assigner ; mais tous sont d'accord que le vol de cent francs est matière grave. L'autorité de l'ordinaire ne saurait proroger le temps de la concession. Comme elle ne peut pas légitimer la liturgie dont il s'agit, elle ne peut pas empêcher non plus qu'elle cesse d'être légitime, lorsque le temps de la concession papale aura expiré. Différer indéfiniment le retour à la liturgie romaine, en allongeant toujours le *quamprimum*, ce serait se retrouver infailliblement, dans un temps donné, avec une liturgie illégitime.

5. L'erreur des curés de Lyon signalée par le cardinal Patrizi n'était pas la seule de leur circulaire. Si nous sommes bien informés, ils en étaient encore à se persuader que leur liturgie actuelle *est sortie du cœur de saint Jean l'évangéliste*, et leur a été *transmise par saint Irénée !* Ils ne paraissent pas s'être doutés non plus que, d'après les dispositions du droit ecclésiatique, les curés n'ont point le droit de délibérer et d'agir en corps (*collegialiter*). Leur intention a été louable, nous n'en doutons pas, et ils seront les premiers à combattre leur erreur après l'avoir connue.

D. Bouix.

BIBLIOGRAPHIE.

LA PERSÉCUTION RELIGIEUSE EN ANGLETERRE sous le règne d'Élisabeth, par M. l'abbé **C.-J. Destombes.**—Paris, Lecoffre et Cie, 1863. — In-8, CXVIII-483 pp.

Nous nous empressons de faire connaître le livre savant et précieux dont M. l'abbé Destombes vient d'enrichir l'histoire ecclésiastique. C'est un ouvrage sérieux, instructif et bien fait. Il sera lu et fera le plus grand bien. La ville de Douai n'a jamais cessé d'entretenir avec l'Angleterre des relations doctrinales; la *Persécution religieuse* est une suite de ces rapports et une des manifestations les plus décisives qui soient parties depuis longtemps de la vieille et savante cité. Les catholiques, les indifférents mêmes ou les ennemis, les Anglais surtout, trouveront d'abondantes lumières dans cette publication vraiment scientifique.

Notre compte-rendu se bornera à une analyse. M. Destombes a pris pour épigraphe cette parole prophétique de l'*Histoire des Variations*, qui semble recevoir de nos jours sa réalisation: « *Enfin les temps de vengeance et d'illusion passeront, et Dieu écoutera les gémissements de ses saints* (liv. VII). » Son travail contribuera à faire passer les jours mauvais et aidera le retour de l'époque heureuse et désirée où, selon la prédiction de Joseph de Maistre, l'Angleterre sera catholique.

I.

L'Introduction de M. Destombes est consacrée à retracer rapidement l'histoire de l'Église d'Angleterre jusqu'à Élisabeth.

Saint Grégoire-le-Grand voit vendre sur la place publique de Rome des Angles, et il conçoit le projet d'en faire des anges. Devenu Pape, il leur envoie des missionnaires : l'océan s'aplanit sous les pas des saints ; Augustin et ses compagnons prêchent l'Évangile ; Éthelbert, roi de Kent, avec dix mille de ses guerriers, demande le baptême. Ainsi commence l'Église anglo-saxonnne. La foi était prêchée sans relâche, mais « les progrès de l'apostolat étaient souvent contrariés par des guerres que ne pouvaient empêcher, malgré leurs efforts, ces pacifiques conquérants que Rome avait envoyés (p. v). » Quatre vingts ans suffirent pour opérer la conversion des sept peuples de l'Heptarchie. Pour régulariser et asseoir plus solidement cette chrétienté, le pape Vitalien sacre à Rome, comme archevêque de Cantorbéry, un vieillard presque septuagénaire, natif de Tarse en Cilicie, nommé Théodore. Théodore fut l'homme de la Providence et un véritable présent de Dieu. « Ce temps, dit le vénérable Bède, fut le plus heureux que la Bretagne eût vu depuis l'époque où les Saxons abordèrent sur ses côtes. » Durant son épiscopat de 21 ans, Théodore accomplit son œuvre. « Il fonde en divers lieux des écoles pour l'éducation de la jeunesse, et, de concert avec ses suffragants, il organise un système régulier d'administration et de discipline pour la meilleure direction du clergé (p. VIII). » On a dit que les évêques avaient fait le royaume de France comme les abeilles font leur ruche : cela est pareillement vrai de l'Angleterre. « Il n'est peut-être point de pays en Europe où la main des moines ait été plus profondément empreinte que dans ce royaume d'Angleterre. Les noms de ses villes, de ses forteresses, de ses contrées les plus florissantes, rappellent presque toujours la grotte d'un solitaire ou la petite cellule de quelque cénobite bientôt changée en un vaste monastère... Ils défrichent les terrains incultes, comblent les bas-fonds et les marais, assainissent les étangs et les marécages et font sortir partout, comme par enchantement, une végétation luxuriante

là où jusqu'alors les yeux n'avaient rencontré que des landes arides. Les dons de la piété, les expiations du repentir, multiplient en tous lieux les maisons de prière, d'étude et de travail, autour desquelles les populations se groupent avec empressement comme dans un port assuré (p. IX s.). » Rien n'est touchant à lire comme le récit des heureux débuts de l'Église naissante d'Angleterre et de son vif attachement à la chaire de saint Pierre. Elle conserva principalement le souvenir de l'affection que saint Grégoire avait témoignée à ses pères. On voit de puissants monarques quitter tout généreusement, « honneurs, richesses, famille, patrie, pour s'en aller, humbles pèlerins, au tombeau de saint Pierre et y terminer leurs jours dans la solitude et la prière... Ils trouvaient honteux que le Chef de l'Église éprouvât les incommodités du besoin, et chaque nouveau monarque s'empressait, par de riches dotations, de manifester son respect pour le successeur de saint Pierre et de contribuer d'une partie de ses biens, au gouvernement de l'Église universelle (p. X s.). » C'est ce pieux sentiment qui amena l'institution du denier de saint Pierre. « Toute famille qui possédait un certain revenu envoyait au Siége apostolique son offrande annuelle d'un sou d'argent. Ina, roi de Wessex, l'imposa le premier, pour associer ses sujets aux témoignages de son attachement à Rome et leur rappeler sans cesse d'où leur était venue cette éclatante lumière de l'Évangile qui brillait à leurs yeux. Plus tard, Offa l'étendit à son royaume de Mercie, Éthelwulf, père du grand Alfred, à toutes les provinces des Saxons, et enfin, Édouard le Confesseur porta lui-même le statut qui réglait cette libéralité reconnaissante de toute la nation envers la papauté (p. XI s.) ». On peut le dire, cet attachement au Saint-Siége était l'âme de l'Église d'Angleterre. Il semblait que rien ne pouvait l'en extirper. Sous Élisabeth, on martyrisait un saint prêtre. Le bourreau avait jeté au feu les entrailles du martyr, et tenait dans sa main son cœur palpitant : *Saint Grégoire, priez pour moi* ! s'écriait-il. — Fameux

papiste, s'écria le bourreau, j'ai son cœur dans ma main, et Grégoire est encore dans sa bouche ! » C'était le cri de l'Église expirante, et la prière pour des jours meilleurs.

L'île des pirates était devenue l'Ile des saints ; l'Heptarchie donnait à Charlemagne des docteurs et des savants. « C'est là qu'on venait chercher des pontifes et des dignitaires ecclésiastiques... Quels beaux noms à rappeler que ceux de saint Cuthbert, de saint Chad, de saint Wilfrid, de saint Winfrid ou Boniface... et de tant d'autres ! Et le vénérable Bède... à qui Mélancthon reconnaît « une rare science du grec, du latin, des mathématiques, de la philosophie et de la littérature sacrée ! (p. XIV s.) »

Les pirates danois ou normands ravagent cette belle Église. Le sang du roi Edmond, percé de leurs flèches, cria vengeance contre eux et appela un vengeur qui fut le grand Alfred. Conduit à Rome, à l'âge de six ans, par son père Éthelwulf, adopté et sacré roi par Léon IV, élevé auprès de la chaire apostolique, ce prince déploya sur le trône les qualités qui font les meilleurs et les plus illustres monarques. Sa mort rendit aux pirates leur audace et leurs succès. Ils s'emparèrent du pouvoir ; Suénon couvrit l'Angleterre de sang et de ruines. Son fils Canut quitta les bords de la Tamise et alla lui aussi, pèlerin dévot, visiter Rome et le pape Jean. « Sachez-le bien, disait-il à ses sujets en revenant, j'ai voué ma vie au service de Dieu. Je veux gouverner mon peuple avec équité et observer la justice en toutes choses. » Et il allait déposer sa couronne d'or sur le christ du maître-autel de la cathédrale de Winchester.

« La race danoise, après une possession de 26 ans, laisse le trône aux anciens rois saxons. Ces derniers, avant de disparaître pour toujours de la scène, donneront encore un exemple de dévouement éclatant au Saint-Siége dans la personne d'Édouard le Confesseur (p. XX s.). » Ce prince avait fait le vœu d'aller à Rome, mais, comme il en fut empêché par les affaires de l'État, saint Léon IX l'autorise à remplacer son pèlerinage

par la construction d'un monument digne de sa piété. « Telle fut l'origine de cette majestueuse abbaye de Westminster, à laquelle se rattachent tant de souvenirs religieux et patriotiques, et qui fut comme le dernier, mais impérissable témoignage de la foi des rois anglo-saxons au déclin de leur puissance (p. XXI). »

Guillaume-le-Bâtard, avec les Normands, conquit l'Angleterre. « Autant les dynasties anciennes avaient été reconnaissantes envers le Saint-Siége et dévouées à l'Église romaine, autant les rois normands se montrent pour l'ordinaire égoïstes, jaloux et hautains (p. XXI). » C'est l'époque des persécutions brutales exercées contre Lanfranc, saint Anselme, saint Thomas Becket et tant d'illustres archevêques de Cantorbéry. «Toutefois, au milieu de ces discussions et de ces débats irritants, le dépôt sacré de la foi n'eut jamais à souffrir. Aussi, quand l'hérésiarque Wiclef commença à prêcher ses erreurs dans ce royaume, un cri de réprobation et de colère s'éleva contre le novateur sacrilége. Ce cri ne fut ni moins fort ni moins général quand Luther osa s'attaquer audacieusement au Chef suprême de la chrétienté, et l'Angleterre donna alors, dans la personne de son jeune monarque, un témoignage de fidélité à la chaire de saint Pierre, unique dans l'histoire et digne des plus beaux siècles de l'Église (p. XXIII). »

II.

Une passion criminelle contrariée par le Saint-Siége change l'amour et le respect envers la sainte Église romaine en colère et vengeance. Une implacable animosité, tel a été le caractère de la révolution religieuse en Angleterre sous Henri VIII. Ce prince qui, selon l'expression du protestant Burnet, fut « jusqu'à la fin de sa vie plus papiste que protestant, » accomplit surtout le schisme, la rupture avec Rome. A ses côtés veillent comme deux mauvais génies Thomas Cromwell et Thomas

Cranmer. Rien ne leur fut difficile avec une noblesse et un clergé « qui avaient abandonné l'un et l'autre le véritable sentiment de leur dignité et de leurs droits avec celui de leurs devoirs.... Soit crainte, soit illusion ou séduction peut-être, l'épiscopat d'Angleterre donna sous le règne d'Henri VIII le plus triste comme le plus humiliant spectacle. La défection fut générale : et si l'on excepte le noble et courageux évêque de Rochester, pas un des évêques du royaume n'ouvrit la bouche pour protester contre de sacriléges violences et répéter cette parole évangélique du Précurseur au nouvel Hérode : *Non licet,* il ne vous est pas permis. Jean Fisher seul l'osa, et sa tête, commme celle de Jean-Baptiste, tomba sous le fer du bourreau (p. XXVI s.). »

On sait le fait : Henri est reconnu chef suprême de l'Église : « il fait porter une loi qui interdit les appels à Rome ; il défend au clergé de se réunir en convocation sans sa permission ; de décider quoi que ce soit, même dans les matières purement spirituelles, qu'il n'ait approuvé lui-même (p. XXX). » Ainsi l'Église d'Angleterre se révolte contre le légitime Pontife et se soumet au chef illégitime qui sera d'abord un tyran, puis un enfant, puis une femme.

Les couvents et les églises sont pillés, mille vexations sont inventées, et saint Thomas Becket est cité au tribunal de Henri pour rendre compte de ses sacriléges attentats contre la royauté ! Les hérésies protestantes veulent s'introduire ; Henri commande, et le bill du sang ou des six articles est adopté dans le Parlement. La mort frappa enfin ; « Henri VIII descendit au tombeau couvert du sang de deux épouses, d'un cardinal, de douze ducs, marquis, comtes ou fils de comtes, de dix-huit barons ou chevaliers, de soixante-dix-sept abbés, prieurs, moines ou prêtres, et d'une multitude d'individus de moindre rang et de diverses croyances religieuses (p. XXXIX). »

L'auteur esquisse ensuite le règne d'Édouard VI, durant le-

quel s'établit l'hérésie. Grâce à l'influence des sinistres génies qui entouraient le trône, on formule en tâtonnant un symbole de foi, on pille, on détruit les belles abbayes. « Qui peut se souvenir sans tristesse et sans indignation, s'écrie le Dr Southey, de tant de monuments magnifiques qui ont été renversés dans cette tumultueuse destruction ? » Les évêques « livrent eux-mêmes une partie des biens de leurs églises pour en conserver un faible reste avec leur siége déshonoré (p. XLVII). » On *purge* les bibliothèques. Les missels, les légendaires et autres livres choraux richement couverts sont enlevés ; on emporte des chariots pleins de manuscrits qui sont livrés à des usages scandaleux ; on se débarrasse, comme de témoins importuns, des Pères et des scolastiques qui sont mis au feu comme si les flammes pouvaient étouffer la vérité. Il faut lire dans l'ouvrage lui-même les effets sociaux produits par la réforme anglaise.

Marie voulut réconcilier l'Angleterre avec la sainte Église, mais « presque tous, ses amis aussi bien que ses ennemis, par leurs imprudences ou leurs prétentions, concoururent à faire échouer son dessein (p. LXXXIX). » Au moment où cette reine allait recevoir dans le ciel la couronne destinée à ses vertus méconnues, Élisabeth, qui était à ses côtés, s'écria spontanément : « Si je ne suis pas en toute sincérité catholique romaine, je prie Dieu d'entr'ouvrir la terre sous mes pieds et de m'ensevelir toute vivante. »

III.

« Je ne puis m'empêcher d'observer avec autant d'indignation que de tristesse, dit un historien anglais, qu'Élisabeth, grâce à toutes les ressources de sa malignité, semble avoir été une femme excessivement méchante ; qu'elle a uni au même degré dans sa personne la corruption humaine dans ce qu'elle a de sensuel et de malicieux, qu'elle l'a poussée à ses limites

extrêmes, comme l'hypocrisie qu'elle y a ajoutée, et qu'ainsi elle a été entre tous un vrai prodige de scélératesse (p. 478). »

Ces paroles résument l'histoire du règne d'Élisabeth. A peine arrivée au pouvoir, elle travaille à établir, à régulariser la réforme. Le Parlement lui confère la suprématie spirituelle et consomme le schisme. Élisabeth exerce son pouvoir spirituel, fait visiter les diocèses, crée un nouveau clergé, des divisions éclatent dans cette nouvelle église, une synode se tient à Saint-Paul et les 39 articles sont adoptés. Le clergé catholique est plus courageux qu'il ne l'avait été sous Henri VIII. Les Chartreux, les Bénédictins, les Brigittines sont fidèles et quittent l'Angleterre. Le peuple est opposé à la réforme, mais la pression royale la fait triompher. Les puritains s'agitent, Marie Stuart se rend en Écosse. Des conspirations et des complots s'ourdissent à l'intérieur. Il y a des catholiques faibles qui, voulant tout concilier et éviter les extrémités sans pactiser avec l'hérésie, se conforment à la séparation d'avec Rome. Pie IV fait auprès d'Élisabeth les plus tendres et les plus vives instances pour la ramener à l'unité catholique, saint Pie V l'excommunie et la dépose. Un collége catholique anglais s'établit à Douai, puis est transporté momentanément à Reims, pour être rétabli bientôt dans la cité où il subsiste encore de nos jours. Il s'en établit un autre à Rome.

Elisabeth ordonne de reconnaître sa suprématie. Des bills successifs sont lancés contre ceux qui refusent; des proclamations poursuivent les catholiques, les rigueurs se déploient, les missionnaires, les catholiques sont recherchés, mis en prison, torturés physiquement et moralement, avec une cruauté qu'auraient enviée les plus terribles proconsuls romains. Il faut lire les noms, les supplices et les détails horribles de cette persécution dans le livre de M. Destombes. Jamais l'inquisition espagnole si accusée, si calomniée, n'a commis de pareilles atrocités. Hume lui-même l'a reconnu. Rien n'est émouvant comme un semblable tableau. C'est, d'une part, la cruauté ro-

maine, de l'autre, le courage des saints martyrs. On dirait une page de l'histoire sanglante de la primitive Église. Il y a là des réminiscences du paganisme, et du plus cruel.

Enfin, Élisabeth tombe dans une sombre mélancolie, elle dépérit de jour en jour et meurt tristement. Son règne de sang et de boue finit comme on avait lieu de le craindre; la fille de Henri VIII et d'Anne Boleyn suit la voie de ses pères. « Ses artifices et sa déloyauté sous le règne de sa sœur, dit en terminant M. Destombes, son hypocrisie sacrilége et son parjure au commencement de son règne, les statuts et les lois pénales de son parlement, la servilité des grands, l'iniquité des juges et des jurés, la ruse des espions, la violence des poursuivants et des hommes d'armes, la dureté des geôliers, la cruauté des bourreaux, les gémissements, les larmes et le sang des opprimés et des martyrs, tout a passé successivement sous nos yeux dans ces pages lamentables (p. 472). » A ce triste récit, on aurait pu ajouter les machinations d'Élisabeth pour fomenter les dissensions, les rébellions chez les peuples voisins. Quand on a assisté à ce triste drame, les émotions et les réflexions se présentent en foule. Nous voudrions insister sur l'exécution de Marie Stuart, qui, aux termes de Benoît XIV, rappelés par Pie VI à propos de la mort de Louis XVI, fut un vrai martyre. La nullité des ordinations anglicanes demanderait aussi à être exposée, quoiqu'elle ait été abondamment démontrée par le P. Le Courrayer, que trop de faiblesses pour l'anglicanisme entraînèrent dans d'inexcusables erreurs. L'admirable figure du cardinal Allen, si dévoué à la sainte Église et aux véritables intérêts de sa patrie, fournirait de bien utiles instructions. La bulle « *Regnans in cœlis,* » du 25 février 1570, nous montrerait en plein XVIe siècle l'exercice du pouvoir pontifical. Enfin, la question de l'emploi de la force, considérée soit au point de vue absolu, soit au point de vue relatif, se rattacherait nécessairement aux violences d'Élisabeth. Mais une question si dé-

licate et si étendue, nous entraînerait dans de trop longs développements.

Tel est l'ensemble du livre de M. Destombes. Ce rapide exposé en fait voir l'importance et l'utilité. Quelques légères négligences ne valent pas la peine qu'on les signale. Puisse sa lecture produire les effets qu'elle est de nature à opérer! Puisse-t-elle accélérer ce mouvement restaurateur qui se fait remarquer dans l'Église anglicane ! Puisse l'Angleterre redevenir catholique ! Puisse notre France se retremper dans la vigueur de la foi qu'elle n'a jamais abandonnée ! Alors ces deux contrées, « filles bien-aimées d'une même mère, se dévoueront avec une généreuse ardeur à l'extension et à la gloire de l'Église de Jésus-Christ ! » (p. CXVII s.)

H. GIRARD.

CHRONIQUE.

1. Tout ce qui se rattache aux progrès de l'enseignement théologique a, de nos jours plns que jamais, une extrême importance. Nous croyons donc être utiles en faisant connaître ce qui se fait ailleurs : trop heureux si nous pouvions donner une plus forte impulsion au mouvement qui porte vers les écoles étrangères ceux que leurs talents appellent à servir utilement l'Eglise ; trop heureux surtout si nous pouvions hâter le moment où la France verra cesser cette situation provisoire qu'elle subit depuis tant d'années !

Nous recevons des détails pleins d'intérêt sur l'état de plus en plus florissant de la Faculté de théologie d'Innsbruck. Malgré la date récente de son rétablissement (1857), cette faculté compte déjà 154 étudiants inscrits, dont sept français, tous du diocèse de Strasbourg. Ces derniers, nous écrit-on, font tous honneur à leur patrie. Deux d'entre eux se sont distingués de la manière la plus brillante dans les thèses mensuelles de cette année : ce sont MM. Alexandre Zwicky, et Félix Korum. Nous avons sous les yeux les thèses *de Deo creatore*, soutenues par M. Zwiky

le 15 décembre 1862, et les thèses *de Deo uno,* soutenues par M. Korum le 2 mars 1863. Trois autres français, MM. Schott, Clémens et Florence ont payé leur dette de la même façon l'an dernier : tous ont fourni la preuve publique et authentique de leur application, de leur talent et de leur savoir. Nos compatriotes ont aussi figuré d'une manière honorable dans une séance en l'honneur des saints Martyrs du Japon, séance où l'on a lu des morceaux en vingt langues différentes.

On nous transmet encore un programme complet de théologie dogmatique en 271 propositions, qui ont fourni la matière d'un acte public auquel assistaient un grand nombre de notabilités, entr'autres leurs Altesses NN. SS. le prince-archevêque de Salzbourg, le prince-évêque de Brixen, et le prince-évêque de Trente. Le soutenant était un scolastique de la Compagnie de Jésus, le P. Quarella. Il s'est montré digne de paraître devant une assistance aussi illustre.

Outre les Jésuites, qui comptent 32 étudiants à Innsbruck, les Servites, les Bénédictins, les Cisterciens y envoient des sujets. Les étudiants en théologie sont, comme les années précédentes, presque tous réunis au séminaire de Saint-Nicolas sous la direction des PP. Jésuites. Le Souverain-Pontife s'est plu à manifester sa bienveillance pour les élèves de cette maison par les faveurs spirituelles qu'il a répandues sur eux ; il a même daigné leur adresser deux brefs, en réponse à des adresses collectives. Voici le plus récent :

DILECTIS FILIIS

Alumnis Seminarii Sancti Nicolai Œnipontem.

PIUS PP. IX.

Dilecti Filii, Salutem et Apostolicam Benedictionem. Nuper Nobis redditæ fuere vestræ Litteræ die 12 proximi mensis Octobris datæ, quibus, Dilecti Filii, ubi primum hoc anno istud Sancti Nicolai Seminarium ingressi singularem vestram erga Nos, et hanc Petri Cathedram fidem, amorem, et venerationem luculenter profiteri voluistis. Gratissimum Nobis fuit hujusmodi eximiæ vestræ filialis pietatis et observantiæ testimonium omni certe laude dignum. *Ac vos etiam atque etiam hortamur, ut vestræ vocationis semper memores velitis quotidie magis virtutum omnium ornatu fulgere, ac sacras præsertim disciplinas ab omni prorsus cujusque erroris periculo alienas studiosissime excolere, ut vitæ sanctitate, ac salutaris doctrinæ laude spectati, possitis sub vestrorum antistitum ductu strenue prœliari prœlia Domini et animorum saluti consulere.* Jam vero debitas Vobis agimus gratias pro munere, quod ad Nostras, et hujus Sanctæ Sedis sublevandas angustias mittere voluistis. Denique omnium cœlestium munerum auspicem et præcipuæ Nostræ paternæ caritatis pignus Apostolicam Benedictionem intimo cordis affectu Vobis ipsis, Dilecti Filii, peramanter impertimus.

Datum Romæ apud Sanctum Petrum die 20 Novembris anno 1862.

Pontificatus Nostri anno decimo septimo.

PIUS PP. IX.

En parlant plus haut des études, nous avons oublié de mentionner les questions mises au concours, selon l'usage des universités d'Allemagne. Celle de 1862-1863, était celle-ci:

Instituatur disquisitio, quo sensu Christus Malach. 3, 1, *appelletur Angelus testamenti et utrum Angelus ille qui in Scripturis V. T. Angelus Domini vocatur* (*Gen.* 16, 7, *seqq.*; 19, 19, *seqq.*; 21, 27, *seqq.*: 22, 11, *seqq.*; 32, 25, *seqq. Jos.* 5, 13, *seqq. Jud.* 2, 1, *seqq.*; 6, 11, *seqq.*; 13, 3, *seqq.*), *fuerit filius Dei.*

La dissertation qui a obtenu le prix donné par la munificence des états du Tyrol est celle de M. Pierre Silvestri, du diocèse de Trente, élève de la maison de Saint-Nicolas. Pour cette année (1863-1864), la question proposée est celle-ci:

Conscribatur commentarius juridicus de concordatis, in quo accuratius exponantur quæ ad naturam, auctoritatem, interpretationem, rescissionem concordatorum inter Sedem Apostolicam et societates civiles initorum pertinent.

2. Nous lisons dans le journal le *Monde*, la lettre suivante de M. le doyen du chapitre de Périgueux, qui fait connaître une nouvelle décision de la S. C. du Concile analogue à celle que nous avons publiée dans notre dernier numéro (p. 277 ss.), et même plus étendue encore.

Périgueux, le 5 avril 1863.

Monsieur,

Le chapitre de la cathédrale de Périgueux, après la mort de Mgr Baudry, de vénérée mémoire, a nommé trois vicaires capitulaires; il serait probablement utile qu'on sût qu'il ne l'a fait qu'en vertu d'une réponse de Rome, sollicitée par dépêche télégraphique.

Voici, du reste, textuellement la demande et la solution obtenue :

« Le siége vaque. Le Chapitre peut-il nommer trois vicaires capitu-
« laires, à cause de l'étendue du diocèse, selon la pratique généralement
« suivie ?

« Signé : DU PAVILLON, *doyen.* »
« DE MONBRUN, *chanoine.* »

Canonicis du Pavillon, de Monbrun.

« Congregatio Concilii quæstioni quoad nominationem vicariorum sede
« vacante respondet: *posse tolerari.* ARCHIEPISCOPUS SARDIANUS,
prosecretarius. »

Veuillez agréer, etc. A. DU PAVILLON.

Arras. — Typographie Rousseau-Leroy, rue Saint-Maurice, 26.

LE SPIRITISME.

Troisième et dernier article.

III.

Le plus rapide coup d'œil jeté sur l'histoire nous montre que toujours il y a eu un commerce entretenu par les hommes avec les esprits, que toujours les esprits se sont manifestés sur la terre. Ce fait n'est pour personne le sujet du moindre doute. Il a existé sous mille formes et dans toutes les contrées. Magiciens, sorciers, sorcières, prophétesses, fées, convulsionnaires, mystiques, théosophes ; possessions, somnambulisme, magnétisme, mesmérisme, etc., tout cela se rapporte plus ou moins directement aux relations illicitement entretenues avec les esprits. Ce serait donner à notre travail l'étendue d'un livre que de vouloir rapporter même rapidement les faits déjà cités par Gœrres dans sa *Mystique diabolique*, par M. de Mirville dans son livre des *Esprits et de leurs manifestations fluidiques*, par M. Des Mousseaux, par les compilateurs des dictionnaires de sciences occultes, et par d'autres auteurs savants et estimables.

Un fait aussi éclatant et aussi incontestable que le premier, c'est que l'Église n'a cessé d'improuver le commerce avec les esprits, qu'elle l'a toujours taxé de péché contre la vertu de religion ; que les Papes, les inquisiteurs, les docteurs, le Rituel l'ont expressément condamné, et que ce commerce lui-même s'est toujours signalé par un caractère plus ou moins

manifeste d'opposition à la religion chrétienne. *Nolo vos socios fieri dæmoniorum* (I Cor., x, 20). Cette parole de l'Apôtre résume la pensée et la conduite de l'Église toutes les fois qu'il s'est agi du démon.

Le spiritisme n'est qu'un anneau de cette longue chaîne de superstitions. Ce n'est pas nous qui le disons : « Le spiritisme n'est point une découverte moderne ; les faits et les principes sur lesquels il repose se perdent dans la nuit des temps, car on en trouve les traces dans les croyances de tous les peuples, dans toutes les religions, dans la plupart des écrivains sacrés et profanes ; seulement, les faits incomplètement observés ont souvent été interprétés selon les idées superstitieuses de l'ignorance, et l'on n'en avait pas déduit toutes les conséquences. En effet, le spiritisme est fondé sur l'existence des esprits ; mais les esprits n'étant autres que les âmes des hommes, depuis qu'il y a des hommes, il y a des esprits ; le spiritisme ne les a ni découverts ni inventés. Si les âmes ou les esprits peuvent se manifester aux vivants, c'est que cela est dans la nature, et dès lors, ils ont dû le faire de tout temps ; aussi, de tout temps et partout, trouve-t-on la preuve de ces manifestations qui abondent surtout dans les récits bibliques. Ce qui est moderne, c'est l'explication logique des faits, la connaissance plus complète de la nature des esprits, de leur rôle et de leur mode d'action, la révélation de notre état futur, enfin, sa constitution en corps de science et de doctrine et ses diverses applications. Les anciens connaissaient le principe, les modernes connaissent les détails. Dans l'antiquité, l'étude de ces phénomènes était le privilége de certaines castes, qui ne les révélaient qu'aux initiés à leurs mystères ; dans le moyen-âge, ceux qui s'en occupaient ostensiblement étaient regardés comme sorciers, et on les brûlait (1) ; mais aujourd'hui on ne brûle plus personne ; tout se passe au grand jour,

(1) Témoin le Parlement anglais qui, en plein protestantisme, en fit brûler plusieurs milliers.

et tout le monde est à même de s'éclairer et de pratiquer, car les médiums se trouvent partout.

« La doctrine même qu'enseignent les esprits aujourd'hui n'a rien de nouveau ; on la trouve par fragments chez la plupart des philosophes de l'Inde, de l'Égypte et de la Grèce (1). »

Il y a seize siècles, Tertullien décrivait, dans son célèbre *Apologétique,* le phénomène qui se produit de nos jours. Aujourd'hui, on pourrait dire comme lui : « *Magi phantasmata edunt et jam defunctorum infamant animas... habentes semel invitatorum angelorum et dæmonum assistentem sibi potestatem, per quos et capræ et mensæ divinare consueverunt.* » (*Apol.* XXIII.) Les chèvres n'ont encore, à notre connaissance du moins, joué aucun rôle spirite, mais elles pourraient sans difficulté en remplir un. « Un monsieur avait dans son jardin un nid de chardonnerets, auxquels il s'intéressait beaucoup; un jour, le nid disparut. S'étant assuré que personne de chez lui n'était coupable du délit, comme il est lui-même médium, il eut l'idée d'évoquer la mère des petits ; elle vint, et lui dit en très-bon français : « N'accuse personne, et rassure-toi sur le « sort de mes petits ; c'est le chat qui, en sautant, a renversé « le nid ; tu le trouveras sous l'herbe, ainsi que les petits, qui « n'ont pas été mangés. » Vérification faite, la chose fut trouvée exacte. Faut-il en conclure que c'est l'oiseau qui a répondu ? Non, assurément, mais simplement qu'un esprit connaissait l'histoire (2). » Une chèvre aurait pu tout aussi bien donner les renseignements désirés.

Après Tertullien, nous trouvons des traces de relations avec les esprits. Saint Augustin traite rapidement cette matière dans son livre *de Divinatione* qui se trouve dans la *Patrologie* de M. Migne, au t. VI, col. 682. Au tome III de ses œuvres (col. 880), ce saint docteur, argumentant de la permission que les démons demandèrent d'entrer dans des porcs, conclut que ces mau-

(1) *Le Spiritisme à sa plus simple expression*, p. 12.
(2) *Livre des Médiums*, p. 377.

vais esprits ne peuvent rien sans la permission de Dieu, ajoutant que cette permission est accordée par la justice qui régit toutes choses, soit pour éprouver, soit pour punir. *Et, quemadmodum de porcis manifestum est, quod in eos non issent, sic intelligendum est nihil eos in quemquam posse nisi permissos: permitti autem justitia, qua reguntur omnia, sive probationis causa, sive vindictæ, vel ad damnationem vel ad correctionem irrogatæ.*

Un vieil auteur africain du VIe siècle, Eugyppius, parlant de certaines superstitions, les réprouve comme des pactes établis avec les démons : *Ad eadem illa quasi quædam cum dæmonibus pacta et conventa, referendæ sunt.* Et il ajoute ces paroles qui s'appliquent si parfaitement au spiritisme : *Hinc enim fit ut, occulto quodam judicio divino, cupidi malarum rerum homines tradantur illudendi et decipiendi pro meritis voluntatum suarum, illudentibus eos atque decipientibus prævaricatoribus angelis, quibus ista mundi pars infima, secundum pulcherrimum ordinem rerum, divinæ providentiæ lege, subjecta est: quibus illusionibus et deceptionibus evenit, ut istis superstitiosis et perniciosis divinationum generibus, multa præterita et futura dicantur, nec aliter accidant quam dicuntur, multaque observantibus secundum observationes suas eveniant, quibus implicati curiosiores fiant et sese magis magisque inserant multiplicibus laqueis perniciosissimi erroris. Hoc genus fornicationis animæ salubriter divina scriptura non tacuit...* (*Patrologie* Migne, t. LXII, col. 950.)

Nous n'en finirions pas si nous voulions suivre, dans les écrivains ecclésiastiques des différents siècles, l'histoire non interrompue des relations avec les démons. Chose remarquable ! le dogme favori du spiritisme est attaqué par les auteurs catholiques avec une vigueur particulière. Nicéphore Calliste, au chapitre XXXIII du livre V, parle de ces esprits qui seraient devenus des âmes humaines, sentiment que saint Jérôme (*In Aggæum,* cap. I), reproche aux origénistes et que saint Sophrone, évêque de Jérusalem, signale comme erroné dans

sa lettre au patriarche de Constantinople, Sergius, lettre approuvée dans le sixième concile œcuménique. Saint Epiphane écrivait à Jean de Jérusalem : « Origène prétend que les âmes ont été des anges dans le ciel, » et saint Léon le Grand s'exprime ainsi dans sa lettre XIe : *In Origene merito damnatum est quod animarum, antequam corporibus insererentur, non solum vitas sed et diversas fuisse asserit actiones.*

Au XIIIe siècle, saint Thomas d'Aquin, faisant allusion aux pratiques de son temps, démontrait ces propositions qui n'ont malheureusement rien perdu de leur actualité : *Dæmones fingunt se esse animas defunctorum ut inducant in errorem, vel etiam divina dispensatione apparent animæ defunctorum... Dæmon veritatem dicit ut decipiat... Dæmones alliciuntur diversis generibus herbarum, animalium, carminum et rituum, ut signis, non autem ut rebus... Dæmones vocati sub certa constellatione veniunt... Dæmones faciunt aliquas lævitates, ut sint familiares hominibus quos conantur decipere... Non licet habere familiaritatem cum dæmone, nec requirere veritatem ab eo ad cognitionem occultorum.* L'index de la *Somme théologique* fournit plusieurs indications de ce genre.

Nous pourrions facilement trouver dans les scolastiques bien des traces et bien des allusions à notre sujet. Les écrits des premiers réformateurs eux-mêmes nous montreraient leurs fréquents colloques avec les esprits des ténèbres, et l'histoire nous assurerait que, depuis le protestantisme, l'action des démons a été beaucoup plus déchaînée que dans les âges précédents. Aujourd'hui, le dragon semble triompher. *Spiritus autem manifeste dicit, quia in novissimis temporibus, discedent quidam a fide, attendentes spiritibus erroris et doctrinis dæmoniorum* (I Tim., IV, 1).

Parallèlement à cet enseignement des écrivains catholiques, se déroule un mouvement ténébreux et non interrompu de pratiques coupables qui se terminent toujours par le péché de la chair, selon cette pensée de saint Thomas : *Dæmones maxi-*

me gaudent de peccato luxuriæ, propter difficultatem evadendi.

Il n'est donc pas nécessaire d'insister beaucoup sur les racines et les antécédents du spiritisme. Son caractère et ses aveux le placent parmi les phénomènes ténébreux qui ont été, dans tous les temps, l'objet de l'abomination du Seigneur, que l'Église n'a cessé de proscrire et que la théologie catholique a rappelés et anathématisés dans tous les âges.

Les observations qui précèdent ne renferment rien de surprenant. Dieu a ses dogmes, Satan a ses négations : Jésus a ses rites, auxquels il a attaché des effets surnaturels ; Satan a ses pratiques, auxquelles sont attachés certains effets dont il est l'auteur. Or, ces effets ne résultant de ces pratiques ni par une vertu naturelle, ni par une vertu divine, quiconque s'y livre, même en protestant qu'il ne veut à aucun prix être en contact avec le démon, quiconque se met dans les conditions voulues par le démon, à dessein de lier conversation avec les esprits qui viendront, le force à parler, devient comme son obligé, lui accorde sur sa personne une certaine puissance qui peut prendre les plus dangereuses proportions (1). Il le prend pour oracle, lui donne sa foi, et lui rend, en un mot, réellement, expressément et formellement un véritable culte. Le fait seul est donc un pacte équivalemment indépendant de l'intention. Mais les livres spirites demandent plus. Rien n'y est plus inculqué que la *gravité*, le *sérieux*, qui doivent être apportés dans les relations avec les esprits. On y enseigne que les esprits sont très-chatouilleux sur les questions qu'on leur fait et sur le caractère de ceux qui leur parlent. Pour la formation des groupes, on demande un noyau de *personnes sérieuses, quelque restreint qu'il soit ; ne fût-il que de cinq ou six membres, s'ils sont éclairés, sincères*, PÉNÉTRÉS DES VÉRITÉS DE LA DOCTRINE ET UNIS D'INTENTION, *cela vaut cent fois mieux que*

(1) « ... Ce service même que l'on a sollicité, quelque minime qu'il soit, est un véritable pacte conclu avec le mauvais esprit et celui-ci ne lâche pas prise aisément. » (*Liv. des Méd.*, p. 359.)

d'y introduire des curieux ou des indifférents (1). Pour les réunions, on exige la *parfaite communauté de vues et de sentiments..., le désir unique de s'instruire et de s'améliorer par l'enseignement des bons esprits et la mise à profit de leurs conseils..., le recueillement et le silence respectueux pendant les entretiens avec les esprits..., l'association de tous les assistants par la pensée à l'appel fait aux esprits que l'on évoque* (2). On donne enfin, pour l'avantage des autres sociétés, le règlement de la société parisienne des études spirites fondée le 1er avril 1858 et autorisée par arrêté de M. le préfet de police en date du 13 avril 1858, d'après l'avis de Son Exc. M. le Ministre de l'intérieur (3).

« Telle est, s'écrie-t-on en terminant, la voie dans laquelle nous nous sommes efforcé de faire entrer le spiritisme. Le drapeau que nous arborons hautement est celui du *spiritisme chrétien et humanitaire,* autour duquel nous sommes heureux de voir déjà tant d'hommes se rallier sur tous les points du globe, parce qu'ils comprennent que là est l'ancre de salut, la sauvegarde de l'ordre public, le signal d'une ère nouvelle pour l'humanité. Nous convions toutes les sociétés spirites à concourir à cette grande œuvre; que d'un bout du monde à l'autre elles se tendent une main fraternelle, et elles enlaceront le mal dans des filets inextricables (4).»

Le spiritisme est donc le dernier anneau de la chaîne des superstitions. Mais cette erreur nouvelle prend les proportions d'une véritable religion, qui exige de ses adeptes l'union la plus parfaite et qui veut enlacer tout ce qui n'est pas selon elle dans des filets inextricables. C'est là ce qui forme son caractère spécial.

(1) *Voyage Spirite*, p. 56.
(2) *Livre des Médiums*, p. 449-50.
(3) *Ibid.*, p. 458.
(4) *Ibid.*, p. 457.

IV.

« Le spiritisme n'est pas seulement une question de faits plus ou moins intéressants ou authentiques pour amuser les curieux ; c'est par-dessus tout une question de principes ; il est fort surtout par ses conséquences morales (1).» C'est à ce point de vue surtout qu'il faut se placer pour se faire une idée juste des résultats qu'il produit.

Il y a plusieurs sortes d'esprits, il y a par là même plusieurs espèces de communications. « Les *grossières* répugnent à toute personne qui a la moindre délicatesse de sentiment ; car elles sont triviales, ordurières, obscènes, insolentes, arrogantes, malveillantes et même impies (2). Celles-là sont jugées par le fait même. L'arbre mauvais produit des fruits mauvais et la sagesse d'en-Haut est d'abord *pudique*. Voilà pourquoi il est expressément recommandé de ne pas publier toutes les réponses des esprits, mais de faire « un choix très-sévère et d'écarter avec soin tout ce qui peut, par une cause quelconque, produire une mauvaise impression (3).» Et comme il n'est pas une évocation qui ne puisse attirer quelque esprit ordurier, il n'y a pas une seule séance spirite où la morale ne puisse être odieusement outragée. Par conséquent, le spiritisme constitue un très-grave danger pour les mœurs.

« Les *frivoles* émanent d'esprits légers, moqueurs et espiègles, plus malins que méchants... La vérité est le moindre de leurs soucis, c'est pourquoi ils se font un malin plaisir de mystifier ceux qui ont la faiblesse et quelquefois la présomption de les croire sur parole (4). »

« Les communications *sérieuses* sont graves quant au sujet

(1) *Voyage Spirite*, p. 13.
(2) *Livre des Médiums*, p. 172.
(3) *Voyage Spirite*, p. 52.
(4) *Livre des Médiums*, p. 172.

et à la manière dont elles sont faites... Les esprits sérieux ne sont pas tous également éclairés,... c'est pourquoi les esprits vraiment supérieurs nous recommandent sans cesse de soumettre toutes les communications au contrôle de la raison et de la plus sévère logique (1).» Sur quoi il est à remarquer qu'à la faveur de la gravité du langage «certains esprits présomptueux ou faux savants cherchent à faire prévaloir les idées les plus fausses et les systèmes les plus absurdes,» et que, «pour se donner plus de crédit et d'importance, ils ne se font pas scrupule de se parer des noms les plus respectables et même les plus vénérés.» Il y a des communications *sérieuses-vraies* et *sérieuses-fausses*. On voit que c'est-là «*un des plus grands écueils de la science pratique* (2).»

« La question de l'identité des esprits est une des plus controversées, même parmi les adeptes du spiritisme; c'est qu'en effet, les esprits ne nous apportent pas des actes de notoriété, et l'on sait avec quelle facilité certains d'entre eux prennent des noms d'emprunt; aussi, après l'obsession, est-ce une des plus grandes difficultées du spiritisme pratique (3).» «L'identité de l'esprit des personnages anciens est la plus difficile à constater, souvent même elle est impossible, et l'on est réduit à une appréciation purement morale (4).» «Il y a des faussaires dans le monde des esprits comme dans celui-ci (5).» «On dira sans doute que si un esprit peut imiter une signature, il peut tout aussi bien imiter le langage. Cela est vrai... Que de médiums ont eu des communications apocryphes signées Jésus, Marie ou d'un saint vénéré (6).» Enfin tout se réduit à ce principe: «Il n'y a pas d'autre critérium

(1) *Livre des Médiums*, p. 173.
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*, p. 327.
(4) *Ibid.*
(5) *Ibid.*, p. 332.
(6) *Ibid.*, p. 333.

pour discerner la valeur des esprits que le bon sens (1). » A notre avis, il ne faut pas d'autres aveux pour donner l'éveil sur la gravité que présente une secte qui ne craint pas de s'afficher ainsi.

La porte est ainsi ouverte au torrent de toutes les illusions. Un ami consultera un esprit sur la fidélité de son ami, un époux sur la fidélité de son épouse, un indiscret sur des secrets importants, des réponses malheureuses causeront d'effroyables malheurs. Des esprits exciteront des époux a se donner la mort, ils seront obéis. C'est l'abus, dit-on, mais l'abus est presque inévitable quand chacun est juge, car ce sont les passions, les préjugés de chaque particulier qui influent si prodigieusement, on ne l'ignore pas, sur les décisions de l'homme. *Quod volumus sanctum est*. L'esprit privé qui a trouvé dans la Révélation tant d'erreurs et de crimes, trouvera dans les réponses des esprits toutes les fantaisies qui lui plairont pour insensées qu'elles soient. Et les esprits mauvais, qui sont si nombreux et qu'on peut à peine discerner des bons, profiteront certainement des dispositions de leurs auditeurs et des diverses circonstances pour leur souffler les plus déplorables résolutions.

Il serait facile de montrer par des exemples les fâcheux résultats qu'amène le spiritisme par rapport à l'individu et à la famille. Ne disons pas qu'il trouble les intelligences par une doctrine nouvelle et bizarre. On l'a remarqué, depuis la réforme, depuis la Révolution française, depuis l'apparition des systèmes qui brisent le frein salutaire de la foi, le nombre des aliénés a prodigieusement augmenté en Europe. Le spiritisme est loin de calmer les esprits. Dans une seule des maisons de santé de Lyon, on compte quarante personnes atteintes d'aliénation mentale pour cause de spiritisme ! A ce sujet, un journal disait naguère : « Le spiritisme conduit à la « folie plus encore que la politique, et nous ne croyons pas

(1) *Livre des Médiums*, p. 337.

« qu'à aucune époque les maladies de l'intelligence aient été « aussi répandues. Les grandes commotions sociales, d'ailleurs, « sont toujours précédées ou accompagnées de ces invasions « diaboliques. Ne faut-il pas que la raison humaine soit « ébranlée pour pouvoir accepter les doctrines révolution- « naires? Les anciens ont pratiqué les sciences occultes et en- « tretenu un commerce sans entraves avec les esprits, dieux « impurs de leur Olympe impur, et quand l'Empire romain « courait à sa perte, César n'avait plus foi que dans la magie. « Une boule d'ivoire était suspendue au-dessus d'un bassin « d'airain dont les bords présentaient un alphabet; l'esprit « invisible agitait la boule, et la boule écrivait les réponses et « prédisait l'avenir en frappant les diverses lettres de l'alpha- « bet. Il a été dit que deux augures ne pouvaient pas se re- « garder sans rire, et tout le monde d'accepter cette insinua- « tion très maligne. Les augures, disciples du prince des « ténèbres, ne riaient pas plus que les médiums de nos jours. « Ils étaient marqués d'un sceau fatal. Mesmer, Cagliostro et « la légion coupable des magnétiseurs ont inauguré l'ère de la « *liberté;* ils peuvent disputer à Voltaire, à Rousseau et aux « écrivains philosophes du XVIIIe siècle, l'honneur d'avoir pré- « paré les intelligences aux principes *modernes*. A cette heure, « les ravages épouvantables du spiritisme nous annoncent les « plus grands malheurs. Le monde est peuplé d'hommes qui « acceptent les contradictions les plus flagrantes, qui con- « fondent tout et se livrent tout entiers aux influences du mal. « On voit ce que le spiritisme a fait du peuple américain, et « quelle est en réalité cette civilisation dont on a fait naguère « des éloges si ridicules. Près de cinq millions d'hommes ou « femmes en Europe s'occupent avec une avide curiosité d'ex- « périences spiritistes. La France, l'Allemagne, la Russie sur- « tout, sont en proie à cette misère. Tout cela prépare une « contagion de maladies mentales et une affreuse pluie d'âmes « dans ce que l'Écriture appelle les abîmes inférieurs. »

N'ajoutons pas que le spiritisme crée des sympathies, des affections violentes, presque irrésistibles, et qu'il est dans les familles une source de déshonneur ou une cause de séparation. Négligeons ce point. Ne parlons pas même de *l'obsession*, qui *est, comme on le sait, un des plus grands écueils du spiritisme* (1). L'obsession est l'empire que quelques esprits savent prendre sur certaines personnes. Il y a en ce moment des populations obsédées par de mauvais esprits. Bornons-nous à examiner les affirmations reçues par le spiritisme comme sérieuses et vraies. *Habemus confitentem reum.* « Le spiritisme combat, il est vrai, certaines croyances, telles que l'éternité des peines, le feu matériel de l'enfer, la personnalité du diable (2) etc. » A ces erreurs, ajoutons celles qui ont été déjà relevées, touchant les esprits, les âmes, la réincarnation, le péché originel, et la résurrection de la chair, au sujet de laquelle on lit dans le *Livre des Esprits*, p. 441 : « Ainsi l'Église par le dogme de la résurrection de la chair, enseigne elle-même la doctrine de la réincarnation ? — Cela est évident... (signé : *Saint Louis !*) Le tout est suivi d'une glose qui commence en ces termes : « La science, en effet, démontre l'impossibilité de la résurrection selon l'idée vulgaire... » N'insistons pas sur bien d'autres hérésies dont fourmille la doctrine spirite.

Ces résultats doctrinaux, le spiritisme est souvent amené à les avouer. D'autres fois, par un artifice dont rien ne masque la ruse, il prétend ne professer que les grands dogmes reçus et professés dans toutes les religions. « On peut donc être catholique grec ou romain, protestant, juif ou musulman, et croire aux manifestations des esprits, et par conséquent être spirite (3). »

(1) *Voyage Spirite*, p. 9.

(2) *Le Spiritisme à sa plus simple expression*, p. 15.

(3) *Ibid.*, p. 15. Il y a ici une obscurité qu'il faut éclairer. On peut croire que les manifestations ont lieu, oui, mais y croire à la façon des spirites, on ne le peut pas sous peine de cesser d'être catholique puisqu'il faudrait admettre des erreurs proscrites par la sainte Église.

Il ne prétend s'imposer qu'aux incertains et aux incrédules; « il ne les enlève pas à l'Église puisqu'ils s'en sont séparés moralement, en tout ou en partie ; il leur fait faire les trois quarts du chemin pour y rentrer; c'est à elle de faire le reste (1). » Les dogmes ne sont pas des kilomètres; même en niant un seul d'entre eux, on peut être aussi éloigné de l'Église qu'en les niant tous ou presque tous. Donner à Dieu l démenti sur un point ou le lui donner sur plusieurs, c'est tout un ; c'est le même péché s'étendant à un ou plusieurs objets. Après avoir avancé cette fausseté insigne que la foi catholique est *aveugle*, le spiritisme prétend donner des dogmes une interprétation rationnelle qui *ramène à la foi ceux qui la désertent*. Il dit : *Voyez, touchez, comprenez et croyez!* Système déplorable, qui ronge jusqu'à l'écorce la substance des dogmes caholiques, ne leur laissant que de stériles contours; illusion funeste autant que grossière, dont le vice est de supposer que les vérités catholiques ne peuvent s'accorder avec la raison; inexplicable prétention qui, si elle se réalisait, ferait que les catholiques se pervertiraient, mais ne produirait pas la conversion des incrédules! Par où l'on voit qu'après avoir détruit plusieurs des affirmations catholiques par un grand nombre d'hérésies formelles, le spiritisme en vient à méconnaître la foi chrétienne et à la détruire même! *A fructibus eorum cognoscetis eos!*

Il prétend enfin n'*être qu'une morale*. Comme morale, il se dit exclusivement chrétien et prêche en toutes manières la charité. La charité et la fraternité sont, en effet, des vertus essentiellement chrétiennes, tellement chrétiennes, qu'en dehors de l'Église on n'en trouve que des contrefaçons plus ou moins ressemblantes. Mais bien croire est le fondement de bien vivre ; sans la foi il est impossible de plaire à Dieu ; la grâce seule peut aider l'homme à remplir toute la loi naturelle. D'où il résulte que le spiritisme, quoiqu'il semble

(1) *Le Spiritisme à sa plus simple expression*, p. 15.

prêcher la charité et la morale, ne peut et ne pourra en obtenir la pleine réalité, à raison de la position où il place les âmes. La véritable Église, par ses dogmes, ses sacrements et sa loi, produit et peut produire *seule* la grâce, et, avec la grâce, la charité, qui est une vertu théologale et surnaturelle, bien que certaines âmes volontairement pécheresses se privent par leur faute de ces effets divins. C'est ici la faute des particuliers, ce n'est pas celle de l'institution. Mais le spiritisme est radicalement empêché de produire ce qu'il désire tant pour couvrir ses hérésies; et ce qu'il pourra obtenir en cette matière ne sera jamais qu'une fausse monnaie. En dehors de Jésus-Christ qui est la *voie*, la *vérité* et la *vie*, il n'obtiendra pas, ne pourra jamais obtenir des vertus surnaturelles; il n'arrivera tout au plus qu'à certains effets rares, courts et partiels, de vertus humaines et de morale vulgaire. La division est dans son camp : deux Revues sont en divergence à Paris, et pour peu qu'on lise le voyage fait en 1862 par le chef du spiritisme, on y trouve la trace évidente de bien des dissonances intérieures. Cet extérieur de fraternité qu'il affecte lui manquera, comme il a manqué aux révolutionnaires qui criaient : fraternité ou la mort; comme il a manqué et manque aux sociétés secrètes qui s'intitulent sociétés de secours. Sans grâce, pas de vraie charité, sans Jésus-Christ pas de grâce, sans la foi catholique pas de Jésus-Christ !

Sans doute, Dieu, qui se sert de tout pour l'exécution de ses desseins, a pu permettre que le spiritisme retirât certains hommes des maux et des vices où ils étaient plongés, et les amenât à l'idée de l'âme, des esprits, de l'avenir, du bien et du mal. Cela prouve que le spiritisme renferme certaines vérités, mais cela ne prouve nullement qu'il concorde avec la religion catholique. L'apparition des esprits peut amener par accident quelques âmes à se convertir à un certain mieux, mais elle est pour un nombre beaucoup plus considérable l'occasion de la perte de la foi et peut-être de la vertu : c'en est assez pour

que le démon préfère la ruine de plusieurs à celle d'un moindre nombre. Cet esprit infernal, ne disant la vérité que pour romper, n'est jamais plus à craindre que lorsqu'il dit des choses qui paraissent acceptables. On se défie moins du piége.

La doctrine spirite plaît, dit le *Voyage spirite* (p. 28), « 1° parqu'elle satisfait l'aspiration instinctive de l'homme vers l'avenir ; 2° parce qu'elle présente l'avenir sous un aspect que LA RAISON PEUT ADMETTRE ; 3° parce que la certitude de la vie future fait prendre en patience les misères de la vie présente ; 4° parce qu'avec la *pluralité des existences*, ces misères *ont une raison d'être*, on se les *explique* et au lieu d'en accuser la Providence, on les trouve justes et on les accepte sans murmure ; 5° parce qu'on est heureux de savoir que les êtres qui nous sont chers ne sont pas perdus sans retour, qu'on les reverra et *qu'ils sont souvent auprès de nous ;* 6° parce que TOUTES les maximes données par les esprits tendent à rendre les hommes meilleurs ; et *bien d'autres motifs que les spirites seuls peuvent comprendre* (1). » A la page 30 : « La charité remplaçant l'égoïsme, toutes les institutions sociales seront fondées sur le principe de la solidarité et de la réciprocité ; le fort protège le faible au lieu de l'exploiter. C'est un beau rêve, dira-t-on ; malheureusement ce n'est qu'un rêve ; l'homme est égoïste par nature, par besoin, et le sera toujours. S'il en était aussi, et ce serait triste, il *faudrait alors se demander dans quel but le Christ est venu prêcher la charité aux hommes ; autant aurait valu la prêcher aux animaux.* »

Tels sont les effets doctrinaux, les effets moraux que produit le spiritisme, telle est la manière dont il s'y prend pour cacher son mystère diabolique sous des dehors déguisés, sous des apparences de raison, de progrès et de charité. Voilà pourquoi on lui fait pousser les hauts cris lorsqu'en le démasquant

(1) Ceci est peut-être une allusion à cette autre pensée : « *L'avènement du spiritisme marquera l'ère de l'émancipation légale de la femme* (*Voyage Spirite*, p. 57.)

on lui crie : *Arrière Satan !* tu ne nous offres que le culte hideux de celui qui fut trompeur et homicide dès le commencement.

Disons-le donc en terminant, le spiritisme n'a rien de commun avec le catholicisme. Les points de contact qu'il semble conserver, il les altère complètement. La *Revue spiritualiste* était plus franche quand elle disait : « Non, catholiques ou spiritualistes, il faut choisir. » Et l'on n'ignore pas que des hommes marquants de la secte ont refusé, à l'heure de la mort, les sacrements de la sainte Église, malgré les plus vives instances, et ont été privés des honneurs de la sépulture chrétienne.

V.

Nous aurions voulu, dans un dernier aperçu, dire les points de contact que le spiritisme offre avec les idées courantes, indiquer ses essais d'argumentation contre la doctrine catholique. — Ce qui a été déjà exposé remplit équivalemment ce but : idée de progrès, d'amélioration, exposition plus rationnelle de tout ce qui est surnaturel, charité remplaçant tout, services signalés rendus à l'Église par le spiritisme, c'est là ce que nous retrouverions.

Le progrès du culte des démons s'explique donc ainsi : ce qui le propage, c'est ce qui a toujours propagé les erreurs et les folies. L'homme est extrêmement curieux. Tout ce qui est extraordinaire le sollicite à un très-haut degré. Le spiritisme flatte au plus haut point ce penchant si vif. Le merveilleux, qui n'est que le curieux à sa plus grande puissance, se trouvant dans toutes les opérations spirites, la nature humaine s'y sent comme entraînée. De son côté, le démon y pousse, et on peut dire que le spiritisme est aujourd'hui la tentation publique de la société. Notre siècle est un siècle d'amoindrissement. Les principes s'en vont ou se mitigent. Tout est plein d'esprits mitoyens à qui toute conviction vigoureuse déplaît et qu'une

affirmation nette et positive froisse et irrite. Or, voici le spiritisme qui, admettant ou négligeant également tous les symboles, comme autant de formes diverses et pareilles des dogmes, ne s'attache qu'à la charité : Soyez justes ! aimez-vous ! *le reste est arbitraire !* Voilà les dogmes ou supprimés ou adoucis. Aujourd'hui, on veut tout réconcilier ou concilier ; la divine et nécessaire expression des affirmations catholiques, il faut bien la faire accepter des hommes modernes, et le spiritisme en donne une explication rationnelle, qui les détruit, il est vrai, mais peu importe ! la réconciliation se fait ainsi. On réconcilie de nos jours la religion comme autrefois Luther la réformait : on la tue. Le progrès est le grand mot, qui, à lui seul, fait courir les esprits ; le spiritisme, à son tour, s'annonce comme le grand progrès et la dernière religion. Il affranchit toutes les âmes : pas de règles, sinon de s'aimer beaucoup !

Et nous disons, nous : Le spiritisme n'est pas la liberté, il est l'asservissement de l'homme sous le joug du démon. Le spiritisme n'est pas le progrès, il est un retour aux superstitions les plus surannées. Il n'est pas la conciliation, il est la négation du dogme catholique et de la sainte Église, il est la sentine de toutes les hérésies. Il n'est que le merveilleux diabo ique et un piége de Satan.

Son progrès n'est pas plus étonnant que la marche du feu, quand il dévore des champs couverts de moissons mûres et desséchées. Ce élan rapide d'un système si effroyablement dangereux, prouve de la manière la plus triste combien l'ignorance religieuse est grande de nos jours. La religion n'est pas connue, les passions ont grandi avec l'ignorance et le démon prend dans les cœurs la place de Jésus-Christ.

Concluons donc que le spiritisme est une hérésie très-dangereuse à tous les points de vue, qui doit vivement inquiéter tous ceux en qui n'est pas éteint le désir du bien et de l'ordre public.

Il a déjà occupé plusieurs Revues chrétiennes qui se sont

émues de son apparition. Il a été combattu par le R. P. Matignon (*Les Morts et les vivants*, Paris, 1862), par le R. P. Nampon (*Du Spiritisme*, Lyon, 1863), par M. le curé de Vaisse, (*Instruction sur le spiritisme*, Lyon, 1863), par M. l'abbé Gonet (*Le Spiritisme, précis historique et doctrinal*, Avignon, 1863). Ces ouvrages seront lus avec intérêt et profit.

Ceux de nos lecteurs qui nous ont demandé des détails sur les démons, pourront en trouver, sans trop de difficultés, dans S. Thomas, *Somme Théologique* (I p., q. 114, a. 4, — et 2,—2, q. 95); — dans le Dr Klée, *Histoire des Dogmes chrétiens*, t. I, p. 360; — dans M. Thiboudet, *des Esprits et de leurs rapports avec le monde visible*; — dans les sermons de Bossuet. Nous indiquons ces ouvrages parce qu'ils sont assez faciles à consulter. Il va sans dire que les grands théologiens seront lus avec profit sur un sujet qui malheureusement acquiert trop d'importance à cause de la ruine de tant de pauvres âmes.

« *Populus meus* IN LIGNO SUO *interrogavit et* BACULUS EJUS *annuntiavit ei : spiritus enim fornicationum decepit eos et fornicati sunt a Deo suo.* » (Osée, IV, 12.)

N. C. LE ROY.

LE CELÈBRE CONFLIT

ENTRE

SAINT ÉTIENNE ET SAINT CYPRIEN.

Troisième article (1).

VII.

Le Concile de Carthage, dont on allègue les actes (2), *est apocryphe.*

1. Dans l'hypothèse que cet important concile eût été réellement célébré, le fait de sa célébration et l'authenticité de ses actes auraient été de notoriété publique au temps de saint Augustin, c'est-à-dire 140 ans après; et lorsque les Donatistes s'en firent une arme en faveur de leurs doctrines, saint Augustin ne se serait pas trouvé dans une complète ignorance par rapport au document allégué ; il n'aurait pas pu le révoquer en doute. Il s'agit, en effet, d'une assemblée des plus considérables, puisque le nombre des évêques, selon la teneur des actes, y fut de 87. Il aurait eu pour objet une cause des plus célèbres, qui mettait en commotion les églises d'Afrique, après avoir agité celles de l'Orient. Il aurait jugé et condamné le jugement du Pontife romain, qui décidait et ordonnait de ne pas rebaptiser les hérétiques. En un mot, ce concile eût été pour l'Église entière et surtout pour les chrétientés d'Afrique,

(1) Voir les numéros de *mars* et *avril* 1863.

(2) Voir ces actes dans Labbe, t. I, col. 786, éd. de Paris, 1671.

un des plus célèbres évènements du troisième siècle. Il était donc impossible que, 140 ans après, l'histoire d'un pareil concile ne fût point connue des évêques du pays avec une complète certitude. En supposant que les actes originaux en eussent été détruits par suite des persécutions survenues, le fait de sa célébration et de son décret opposé à celui du Pontife romain, aurait dû se transmettre, et par les écrits et même par la seule tradition orale, de manière à exclure toute possibilité de doute.

Eh bien, c'est le contraire qui a lieu. Lorsque les Donatistes objectèrent ce Concile à saint Augustin, que répondit ce grand évêque? Justement ce qu'on a coutume de répondre à ceux qui allèguent un document dont l'authenticité n'est nullement constatée, et dont on a droit de ne tenir aucun compte. *Nam et vos*, leur dit-il, *profertis concilium Cypriani, quod aut non est factum, aut cæteris unitatis membris a quibus ille non divisus est merito superatum. Neque enim propterea sumus Cypriano meliores, si tamen censuit hæreticos denuo baptizari* (contra Cresconium, lib. I, c. 32). Ainsi, pour saint Augustin, le prétendu concile était un fait ignoré, dont il ne trouvait aucune preuve. Autrement il n'aurait jamais osé dire : *Aut non est factum... Si tamen censuit* (Cyprianus) *hæreticos denuo baptizari*. Loin de trouver une preuve d'authenticité, il atteste que toutes ces pièces attribués à saint Cyprien étaient regardées par plusieurs comme l'œuvre de faussaires, *sub ejus nomine a mendacibus fuisse confictum*.

De cet état des esprits au temps de saint Augustin, on doit conclure que le prétendu concile est apocryphe; et l'on peut résumer ainsi la preuve : s'il était authentique, on en aurait eu, au temps de saint Augustin, une connaissance certaine : il fut au contraire alors l'objet du doute et de la dénégation; donc, il doit être tenu pour apocryphe.

2. Ce Concile fait mention de la lettre de saint Cyprien à Jubaianus, laquelle de son côté mentionne la lettre aux évê-

ques de Numidie et à Quintus. Or, ces trois lettres sont apocryphes, comme il a été prouvé précédemment; donc les actes du prétendu Concile sont pareillement apocryphes.

3. Ces actes renferment une erreur dogmatique entièrement opposée à la doctrine bien connue de saint Cyprien. On y lit : « Neque enim quisquam nostrum episcopum se esse episco- « porum constituit, aut tyrannico terrore ad obsequendi neces- « sitatem collegas suos adigit; quando habeat omnis Episco- « pus pro licentia libertatis et potestatis suæ arbitrium pro- « prium, *tanquam judicari ab alio non possit, cum nec ipse* « *possit alterum judicare*; sed expectemus universi judicium « Domini nostri Jesu Christi, *qui unus et solus habet potestatem* « *et præponendi nos in Ecclesiæ suæ gubernatione, et de actu* « *nostro judicandi.* » (Labbe, t. 1, col. 786.) Par ces mots, les évêques sont déclarés radicalement indépendants les uns des autres. Aucun ne reçoit son institution d'un autre; aucun n'a le droit d'en juger et d'en déposer un autre. C'est la négation la plus formelle de toute primauté de juridiction de l'évêque de Rome, successeur de saint Pierre, et même la négation de tout pouvoir des conciles sur chaque évêque. Or la doctrine bien connue de saint Cyprien est complètement opposée à ces erreurs. On sait combien son livre *de Unitate Ecclesiæ* fournit de passages en faveur de la primauté de l'Église romaine. Mais il suffit de mentionner la lettre au pape saint Étienne (la 67e, éd. de Baluze) relative à Marcien, évêque d'Arles, qui favorisait l'hérésie des Novatiens : il l'exhorte à écrire aux évêques de cette province, afin qu'ils se réunissent en Concile, pour déposer Marcien et mettre un autre évêque à sa place. C'était reconnaître à l'Église romaine un pouvoir sur les autres églises, c'était reconnaître expressément qu'un évêque peut être jugé et déposé par d'autres évêques. Comment supposer que ce même saint Cyprien ait professé cette absurde maxime, *qu'aucun évêque ne peut en juger un autre!*

En outre, les mots *unus et solus* (Christus) *habet potestatem*

præponendi nos in Ecclesiæ gubernatione, excluent l'institution des évêques par le Pontife romain, soit *médiate* soit *immédiate*; ce qui est une autre erreur dont on charge saint Cyprien en regardant le Concile en question comme authentique.

4. Diverses circonstances nous fournissent encore, sinon une preuve rigoureuse de fraude, au moins de forts indices. Le Concile aurait commencé le 1er septembre 256. Or, à cette époque, régnait une peste qui dura dix ans, et qui avait commencé en 252, comme le rapportent Cedrenus, Philostrate et Zonaras. Il n'est pas vraisemblable que les évêques des trois provinces d'Afrique, la Numidie, la Mauritanie et la Tripolitaine, aient quitté leurs églises en nombre si extraordinaire, pendant que le fléau y sévissait, pour se rendre à Carthage, lieu si éloigné pour la plupart d'entre eux, et cela, à l'époque des grandes chaleurs.

Un autre indice de fraude est l'absence de neuf évêques de la Numidie, dont les noms se retrouvent dans la lettre synodale précédemment adressée aux évêques Numides, et dont aucun ne se retrouve parmi les souscriptions du prétendu Concile.

5. Le but de ce troisième concile aurait été de se prononcer solennellement contre le décret du pape saint Étienne. Les évêques d'Afrique avaient déjà manifesté dans deux conciles leur sentiment sur la question du baptême. Ils en avaient informé le Pape par leur lettre synodale. Si saint Cyprien les réunit de nouveau en plus grand nombre, c'est pour discuter le décret survenu du Pontife romain, pour le rejeter, pour lui opposer l'autorité d'un concile. Tel aurait été l'objet de ce troisième synode, au sentiment de ceux qui le regardent comme authentique.

Dans cette hypothèse, l'ensemble des débats a dû rouler sur le décret du Pontife romain. Il devrait en être fait mention dans presque toutes les lignes des actes. Or, on n'y trouve pas une syllabe, ni sur le pape saint Étienne, ni sur son décret.

On a dit : C'est par respect que les Pères n'en parlent pas directement, mais ils y font assez allusion dans ce passage : *Neque enim quisquam nostrum episcopum se esse episcoporum constituit, aut tyrannico terrore ad obsequendi necessitatem collegas suos adigit, etc.* — Étrange respect, que de rejeter un décret du Saint-Siége sans en faire mention, et d'ajouter une allusion où le Pape est traité de *tyran* ! Au surplus, cette explication ne résout pas la difficulté. Puisque le concile a été convoqué à cause du décret de S. Étienne, il est impossible qu'il n'y ait pas été question de ce décret. Les actes rapportant en détail ce qu'a dit chacun des 87 évêques, devraient contenir ce qui a été dit sur et contre le fameux décret. Or, ce sujet, le principal, pour ne pas dire l'unique objet de tous les discours et de tous les débats, ne se trouve pas mentionné par une seule phrase. Nous en concluons que ces actes sont apocryphes.

6. La contradiction signalée dans plusieurs pièces précédentes se retrouve aussi dans ces actes. Les pères du Concile se prononcent pour la nullité du baptême conféré par les hérétiques. Ils devaient en conclure que l'évêque ne peut pas, ne doit pas refuser le baptême à ceux qui reviennent de l'hérésie. Au lieu de cette conclusion, on trouve celle-ci : *Neminem judicantes, aut a jure communionis aliquem, si diversum senserit, amoventes ;* ce qui équivaut à dire que chaque évêque est libre de laisser sans baptême les hérétiques convertis.

Ainsi, tout indique une œuvre de faussaires. Pour rendre vraisemblable l'histoire inventée du célèbre conflit, ils ont imaginé de confirmer les fausses lettres par un faux concile. La fraude portant à la fois sur tant de pièces a dû en imposer. Néanmoins, elle se trahit ; une critique attentive finira par la constater complètement.

VIII.

La lettre de saint Cyprien à Magnus est apocryphe.

Cette lettre (*Patrol. Migne*, t. III, col. 1137), aurait été écrite,

non pas la première, comme quelques auteurs l'ont pensé, mais la dernière, relativement aux autres dont il a été fait mention. Nous le concluons de son exorde : *Consuluisti... an inter cæteros hæreticos eos quoque qui a Novatiano veniunt... baptizari oporteat.* Ces paroles supposent que la question avait été précédemment discutée par rapport aux hérétiques en général, puisque Magnus demande seulement s'il faut y comprendre aussi les Novatiens. Mais laissant de côté cette circonstance, voici les raisons qui nous font regarder aussi cette pièce comme apocryphe.

1. L'auteur de la lettre s'évertue à prouver que les Novatiens sont véritablement hors de l'Église catholique. Or, à l'époque où elle aurait été écrite, c'est-à-dire après la mort du pape Corneille, comme cela résulte du texte que nous aurons bientôt à citer, les Novatiens avaient déjà été condamnés. Leur séparation de l'Église était un fait de notoriété publique, et n'avait par conséquent besoin d'aucune preuve. L'auteur de la fraude se trahit par cette preuve inutile.

2. On ne doit point supposer que saint Cyprien ait employé un raisonnement que ses adversaires ne pouvaient manquer de rétorquer, et par lequel il se serait condamné lui-même. C'est néanmoins ce qu'il faudrait prêter à ce saint, si la lettre à Magnus était authentique. Il y est dit : *Ecclesia una est, quæ una et intus esse et foris non potest; si enim apud Novatianum est, apud Cornelium non fuit; si vero apud Cornelium fuit, qui Fabiano episcopo legitima ordinatione successit, et quem præter sacerdotii honorem martyrio quoque Dominus glorificavit, Novatianus in Ecclesia non est.* D'autre part dans son traité *de Unitate Ecclesiæ,* saint Cyprien s'exprime ainsi : *Qui Ecclesiæ renititur et resistit, qui cathedram Petri super quam fundata est Ecclesia deserit, in Ecclesia se esse confidit?... Hanc Ecclesiæ unitatem qui non tenet, tenere se fidem credit?* En supposant que la résistance de saint Cyprien au pape saint Étienne ne soit pas une chimère, les Novatiens n'auraient pas manqué de

lui appliquer son propre raisonnement. Ils lui auraient dit : « S'il est vrai, comme vous l'affirmez, qu'on n'est plus dans l'Église quand on résiste à la chaire de saint Pierre, c'est-à-dire au Pontife romain ; si Novat, en résistant au pape Corneille, s'est mis par là même hors de l'Église, vous-même vous devez vous regarder comme séparé de l'Église, puisqu'actuellement vous résistez à cette même chaire de saint Pierre, à Étienne, successeur de Corneille. » Si la lettre à Magnus était authentique, si le célèbre conflit était réel, les Novatiens auraient accusé saint Cyprien de contradiction. Il aurait eu à s'en défendre ; ses écrits et les autres monuments historiques attesteraient cette controverse. Or, il n'y en a pas le moindre vestige.

3. On ne saurait admettre que saint Cyprien se soit oublié jusqu'à traiter de *fauteurs d'Antechrists*, de *prévaricateurs de la foi*, de *traîtres à l'Église*, d'*entêtés* et d'*indisciplinés*, ceux qui préféraient à son sentiment celui du Pontife romain. *Illud mirandum est*, dit la lettre à Magnus, *immo indignandum potius et dolendum, christianos Antichristis assistere, et prævaricatores fidei atque Ecclesiæ proditores intus in ipsa Ecclesia, contra Ecclesiam stare. Qui, quanquam pertinaces alias et indociles, etc.* D'autre part, la conclusion de saint Cyprien exprimée, comme nous l'avons vu, dans plusieurs pièces qui lui sont pareillement attribuées, aurait été seulement que chaque évêque est libre de suivre le sentiment contraire, et qu'il ne juge personne : *Nemini præscribentes aut præjudicantes, quominus unusquisque Episcoporum quod putat faciat, habens arbitrii sui liberam potestatem* (ep. ad Jubaianum). Ainsi, saint Cyprien aurait dit au pape saint Étienne et à ses adhérents : *Je ne vous juge pas ; chacun de vous est libre de suivre son sentiment ;* et en même temps il les aurait déclarés *prévaricateurs de la foi, fauteurs d'Antechrists, traîtres à l'Église, entêtés et indisciplinés*. Pour agir ainsi, il faut plus que de l'emportement et de la passion : il faut une rare inconséquence. On ne saurait donc admettre

que le grand saint Cyprien soit l'auteur de la lettre à Magnus, non plus que des autres pièces relatives au prétendu conflit.

IX.

La lettre de Firmilien à saint Cyprien est apocryphe.

Morel est le premier qui l'ait publiée. Latini n'avait pas cru devoir l'admettre dans l'édition des œuvres de saint Cyprien, faite auparavant à Rome, ne jugeant pas qu'une pièce aussi insolente mérità d'être imprimée. Pamelius avertit qu'il ne l'aurait pas éditée, si elle ne l'avait déjà été par Morel. Érasme, qui nous dit avoir suivi des manuscrits fort anciens, et qui a édité les lettres de saint Cyprien à Jubaianus et à Pompeius, ne dit pas un mot de la lettre de Firmilien, ce qui suppose, ou qu'il ne l'a point connue, ou qu'il l'a regardée comme certainement apocryphe. Quant au gallican Baluze, il l'édite plus que volontiers, et comme un monument précieux, en nous avertissant qu'on l'a trouvée dans 26 manuscrits. Nous disons qu'elle est l'œuvre des mêmes faussaires.

1. Elle est passée sous silence par trois auteurs qui auraient dû la mentionner s'ils l'avaient connue, savoir : saint Augustin, Eusèbe et Denys d'Alexandrie.

Saint Augustin parle des pièces qu'alléguaient les Donatistes pour prouver la résistance de saint Cyprien au pape saint Étienne sur la question du baptême. La lettre de Firmilien eût été la plus saillante, celle qui aurait le plus embarrassé saint Augustin. Néanmoins il n'en parle nulle part. Donc les Donatistes ne la lui objectaient pas, ce qu'il n'auraient pas manqué de faire s'ils l'avaient connue, et si, comme on le prétend, saint Cyprien l'avait traduite en latin et publiée.

En supposant que le troisième chapitre du livre VII de l'*Histoire* d'Eusèbe fût de cet auteur (question qui sera discutée plus tard), il devrait y être fait mention de la lettre de

Firmilien. Car, en cet endroit, Eusèbe rapporte le conflit entre saint Cyprien et saint Étienne ; et comme la lettre de Firmilien est le monument le plus remarquable de cette célèbre contestation, Eusèbe n'aurait pas manqué de la mentionner, s'il l'avait connue. Son silence fait conclure qu'il l'a ignorée.

Enfin, nous avons deux lettres d'un auteur contemporain, Denys évêque d'Alexandrie, où il est question de Firmilien et de son opinion sur le baptême des hérétiques. L'une est adressée au pape saint Étienne, l'autre à son successeur, le pape saint Sixte. Denys s'entremet auprès de ces papes pour qu'ils n'agissent pas avec rigueur à l'égard de Firmilien, mais il ne parle pas de la lettre de ce dernier à saint Cyprien. Si Firmilien eût réellement écrit cette lettre, dont l'insolence à l'égard du Saint-Siège surpasse tout ce qu'on peut imaginer, Denys en aurait eu connaissance, et dès lors il se serait bien gardé de se porter en conciliateur. Nous reviendrons plus loin sur la démarche de l'évêque d'Alexandrie. Ici nous disons seulement qu'il passe sous silence la lettre de Firmilien, et que, s'il l'avait connue, il n'aurait pas écrit comme il l'a fait aux deux papes mentionnés. Faisons remarquer en passant qu'il y avait eu, en effet, un dissentiment entre Rome et quelques évêques de l'Orient au sujet de la rebaptisation de certains hérétiques. Les lettres de Denys d'Alexandrie en sont une preuve. S'emparant de ce fait vrai, les faussaires d'Afrique fabriquèrent la prétendue lettre de Firmilien et complétèrent ainsi l'histoire controuvée de la résistance de saint Cyprien. Tout indique néanmoins que ce complément frauduleux fut postérieur a saint Augustin, tandis que les autres pièces apocryphes auraient déjà circulé auparavant.

Une autre circonstance à remarquer, c'est qu'il n'est nullement fait mention de cette lettre de Firmilien dans les écrits qui nous restent de saint Cyprien, quoique ce père n'ait cueilli que trois ans après la palme du martyre. Au reste on n'a pas le texte grec de la lettre de Firmilien. On en attribue la traduc-

tion latine à saint Cyprien; mais ce n'est qu'une conjecture des érudits, qui n'en donnent aucune preuve.

2. Les évènemens qui, d'après la lettre de Firmilien, auraient eu lieu depuis le 1er septembre 256 jusqu'au 1er décembre de la même année, n'ont pas pu s'accomplir dans un si court espace de temps. La lettre est donc apocryphe. Le développement de cette preuve fait l'objet du § 5. Nous ne faisons ici que l'indiquer.

3. Il est impossible d'attribuer cette lettre à saint Firmilien comme auteur, ou à saint Cyprien comme traducteur, à cause de l'insolence, de l'emportement et des injures dont elle est remplie à l'égard du pape saint Étienne, et dont elle suppose que ce Pontife aurait usé le premier.

Firmilien est compté par Eusèbe (l. VII, c. 5) au nombre des plus illustres évêques de l'Orient. Il assista, l'an 234, au concile d'Icone, où il fut décidé que le baptême, tel que le conféraient les hérétiques appelés *cataphryges*, n'était pas valide. Il présida le premier concile d'Antioche, qui condamna Paul de Samosate. Les pères du second Concile d'Antioche l'appellent *beatæ recordationis virum*. Saint Basile en parle en termes élogieux dans sa lettre à Amphiloque (Op. t. III, col. 63, ed. Bened.). Enfin, les Grecs le mettent au rang des saints et célèbrent sa mémoire le 28 octobre. Tel fut Firmilien, évêque de Césarée en Cappadoce. Voici maintenant un aperçu de la lettre qu'on lui attribue.

Dans l'exorde, l'auteur recommande l'union, rappelle le passage de l'Écriture : *Ecce quam bonum et voluptabile est ut habitent fratres in unum*, et dit que les anges se réjouissent de notre concorde et s'attristent de nos dissensions. Puis, tout-à-coup, s'emportant contre le pape saint Étienne, il le remercie ironiquement de son *inhumanité*, sans laquelle il n'aurait pas eu le plaisir de recevoir une lettre de saint Cyprien; il le compare à *Judas Iscariote*, et le traite *d'audacieux*, *d'insolent* et de *malfaiteur* : « Nisi quod nos gratiam referre Stephano in isto

possumus, quod per illius *inhumanitatem*, nunc effectum sit ut fidei et sapientiæ vestræ experimentum caperemus. Sed non enim si nos propter Stephanum hanc beneficii gratiam cepimus, statim Stephanus beneficio gratiæ digna commisit. Neque enim et *Judas* perfidia sua et proditione, qua scelerate circa salvatorem operatus est, dignus videri potest quasi causam bonorum tantorum ipse præstiterit, ut per illum mundus et gentium populus passione Domini liberaretur. Sed hæc interim quæ ab Stephano gesta sunt prætereantur; ne, dum *audaciæ* et *insolentiæ* ejus meminimus, de rebus ab eo *improbe gestis* longiorem mœstitiam nobis inferamus.» (*Patrol.* Migne, t. III, col. 1150.)

Peu après ce passage, on rencontre une erreur sur le sacrement de pénitence. Le ministère sacerdotal y est réduit à donner aux pécheurs *l'intelligence de leurs fautes* : « Non quasi a nobis remissionem peccatorum consequantur, sed ut per nos ad intelligentiam delictorum suorum convertantur, et Domino plenius satisfacere cogantur. » (*Ibid.* col. 1158.)

L'auteur de la lettre reproche au pape saint Étienne d'avoir osé rompre l'unité de l'Église, et d'avoir diffamé les apôtres saint Pierre et saint Paul : « Quod nunc Stephanus *ausus est* facere, rumpens adversum vos pacem, quam semper antecessores ejus vobiscum amore et honore mutuo custodierunt, adhuc etiam infamans Petrum et Paulum beatos Apostolos, quasi hoc ipsi tradiderint (*ibid.* col. 1159). » Ce qui avait été dit par le pape saint Étienne est traité de *ridicule* (*ibid.* col. 1160), et d'*absurde* (col. 1162). L'auteur de la lettre parle de l'aveuglement de ce pape, *quanta sit cæcitas ejus* (*ibid.* col. 1168). Il s'indigne de sa sottise *manifeste* : « Atque ego in hac parte juste indignor ad hanc tam apertam et manifestam Stephani stultitiam (*ibid.* col. 1169). » Il affirme qu'en agissant ainsi le Pontife romain est entré *en communication avec les hérétiques* (*ibid.*). Puis il s'écrie : *Et non pudet Stephanum hoc asserere, ut* etc. (*ibid.* col. 1172). Nous allons transcrire, sans ajouter

aucune réflexion, quelques autres extraits de cette lettre, en nous contentant de souligner les mots les plus injurieux.

« Non metuis judicium Dei, hæreticis testimonium contra Ecclesiam perhibens ?...Quin imo *tu hæreticis omnibus pejor es*... Nec intelligis animas eorum de manu tua exquiri cum judicii dies venerit ?... Et insuper indignaris ! Vide *qua imperitia* reprehendere audeas eos qui contra mendacium pro veritate nituntur... *Lites enim et dissensiones quantas parasti* per ecclesias totius mundi ! *Peccatum vero quam magnum* tibi exaggerasti, quando te a tot gregibus scidisti ! *Excidisti enim teipsum*; noli te fallere ; siquidem ille est vere *schismaticus* qui se a communione ecclesiasticæ unitatis *apostatam* fecerit. Dum enim putas omnes a te abstineri posse, *solum te ab omnibus abstinuisti*. Nec te informare ad regulam veritatis et pacis vel Apostoli præcepta potuerunt monentis et dicentis : Obsecro ergo vos ego vinctus in Domino, digne ambulare vocatione qua vocati estis, cum omni humilitate sensus et lenitate, cum patientia sustinentes invicem in dilectione... Hæc Apostoli mandata et monita salutaria quam diligenter Stephanus implevit, humilitatem sensus et benignitatem servans ! Quid enim humilius aut lenius quam tot episcopis per totum mundum dissensisse, pacem cum singulis vario discordiæ genere rumpentem, modo cum orientalibus, quod nec vos latere confidimus, modo vobiscum, qui in meridie estis ; a quibus legatos episcopos patienter satis et leniter suscepit, ut eos nec ad sermonem saltem colloquii communis admitteret ; adhuc insuper dilectionis et charitatis memor præciperet fraternitati universæ ne quis eos in domum suam reciperet, ut venientibus non solum pax et communio, sed et lectum et hospitium negaretur ! Hoc est servasse unitatem Spiritus in conjunctione pacis, abscindere se a charitatis unitate, et alienum se per omnia fratribus facere, et contra sacramentum et fidem *contumacis furore discordiæ* rebellare ! Apud talem potest esse unum corpus et unus spiritus, *apud quem fortasse ipsa anima una non est*, sic iu-

brica et mobilis et incerta ?... Et tamen *non pudet Stephanum* talibus adversus Ecclesiam patrocinium præstare et propter hæreticos asserendos fraternitatem scindere ; insuper et Cyprianum *pseudo-christum* et *pseudo-apostolum* et *dolosum operarium* dicere. Qui omnia *in se esse conscius*, prævenit ut alteri ea per mendacium objiceret, quæ ipse *ex merito audire deberet.* » (*Patrol.* Migne, t. III, col. 1173 s.)

Une lettre de ce style ne doit pas être attribuée à Firmilien comme auteur, ni à saint Cyprien comme traducteur. Ces deux hommes furent non-seulement d'illustres évêques, mais encore des saints. La sainteté est inséparable de la charité. Et jamais il n'y eut rien de si opposé à la charité que la prétendue lettre de Firmilien. On dit : Le pape Étienne les avait exaspérés; il avait le premier injurié saint Cyprien ; il n'est donc pas étonnant que ces deux saints évêques se soient oubliés un moment et emportés hors des bornes. — Je réponds que les saints ne se laissent pas emporter à ces écarts. Quant aux prétendues injures dont le pape saint Étienne aurait usé le premier, c'est une assertion calomnieuse de l'auteur de la lettre, et une preuve de plus contre son authenticité.

En effet, comment supposer qu'un évêque de Rome ait oublié la gravité et la dignité de sa chaire, jusqu'à traiter de *faux Christ*, de *faux apôtre* et de *fourbe*, le premier des évêques d'Afrique, ce même Cyprien qui naguère avait montré un si grand dévouement pour le pape Corneille et pour l'Église romaine, en combattant les entreprises des Novatiens? Qu'on parcoure tout ce qui nous reste des actes authentiques des Pontifes romains pendant les premiers siècles, et qu'on dise si l'on y a jamais rencontré la moindre trace d'un pareil langage ! L'hypothèse d'un tel écart est encore plus inadmissible à l'égard du pape Étienne qui vécut en saint et mourut martyr.

Si la lettre de Firmilien n'était pas apocryphe, il faudrait dire que cet évêque, ainsi que saint Cyprien, serait tombé dans un schisme manifeste. Il y est dit et redit que le pape

Étienne s'est excommunié lui-même, qu'il est séparé de l'Église, et le *pire des hérétiques* (*tu hæreticis omnibus pejor es*). Par cela même l'auteur de la lettre se declare, de son côté, séparé du Pontife romain ; il professe une résistance formelle à sa décision dogmatique et à ses ordres. Or, agir ainsi, c'est se constituer manifestement schismatique. Saint Cyprien, en adhérant à cette lettre, en la traduisant et la publiant aurait participé au même schisme, il aurait agi à l'encontre de sa doctrine. Car, c'est incontestablement du Pontife romain qu'il parle dans ce beau passage : *Neque enim aliunde hæreses obortæ sunt aut nata sunt schismata, quam inde quod Sacerdoti Dei non obtemperatur, nec unus in Ecclesia ad tempus Sacerdos et ad tempus judex vice Christi cogitatur ; cui si secundum magisteria divina obtemperaret fraternitas universa, nemo adversum Sacerdotum collegium quidquam moveret.* Comment celui qui a écrit ces lignes se serait-il révolté avec l'emportement d'un furieux contre ce suprême Évêque de l'Église, *unus in Ecclesia ad tempus Sacerdos*, contre ce juge établi à la place de Jésus-Christ, *et ad tempus judex vice Christi ?*

Saint Cyprien regardait l'Évêque de Rome comme le juge infaillible des controverses. *Navigare audent*, dit-il, *et ad Petri cathedram atque ecclesiam principalem, unde unitas sacerdotalis exorta est, a schismaticis et profanis litteros ferre, nec cogitare eos esse Romanos, quorum fides apostolo prædicante laudata est, ad quos perfidia habere non possit accessum.* (Ep. IV *ad Cornelium.*) Après avoir ainsi reconnu l'infaillibilité de l'Église romaine, saint Cyprien, à moins d'avoir perdu le sens, n'a pu adhérer à la prétendue lettre de Firmilien, qui attaque le jugement et le décret du pape Étienne comme erroné, insensé, absurde et qui dit à ce Pape : *Tu omnibus hæreticis pejor es.* On ferait de vains efforts pour donner à cette lettre un autre sens. Il est trop manifeste. L'anglican Fell, dans son édition de saint Cyprien, n'a pas manqué l'occasion de le faire ressortir par cette note : *Hunc certe* (*Stephanum papam*) *Firmilianus minime opinatus est fuisse*

universalem Ecclesiæ pastorem, et controversiarum infallibilem judicem, cujus personam et definitionem tam inciviliter tractavit.

La prétendue lettre de saint Firmilien à saint Cyprien doit donc être regardée comme une pièce apocryphe, comme l'œuvre d'un faussaire. En terminant l'examen de ces documents réputés contemporains, sur lesquels s'appuie toute l'histoire du célèbre conflit, nous nous trouvons en face d'une objection qui a pu influencer bien des esprits. On dit : Rejeter comme apocryphes des documents si nombreux, si anciens, si généralement regardés comme authentiques jusqu'à nos jours, n'est-ce pas vouloir introduire le pyrrhonisme dans l'histoire? — On n'a pas à craindre le pyrrhonisme tant qu'on procède avec les règles de la saine critique. Nous faisons à l'égard de ces documents ce que les érudits ont fait à l'égard de bien d'autres, ce qu'a fait Baluze lui-même, qui nous reproche le pyrrhonisme. Si notre critique n'est pas fondée, à la bonne heure ! Si elle l'est, ni le nombre des pièces, ni les autres circonstances ne doivent nous arrêter.

Voici un nouvel argument contre l'authenticité de ces pièces, considérées dans leur ensemble.

§ V.

Les évènements attestés par ces pièces n'ont pas pu s'accomplir dans le laps de temps qu'elles assignent.

I. *Le troisième concile de Carthage aurait commencé le 1er septembre 256, date admise comme certaine par les érudits qui tiennent ce concile pour authentique.* — L'ouverture a eu lieu le premier septembre (*calendis septembris*); c'est expressément dit dans les actes. Il s'agit du mois de septembre 256, puisque le concile se tint sous le pontificat de saint Étienne, et que ce Pape fut martyrisé le 2 août 257. Au reste, les érudits qui regardent

les pièces en question comme authentiques sont d'accord sur la date de ce troisième concile.

Ils sont fort embarrassés, au contraire, et divisés d'opinion par rapport aux deux autres. Dans l'hypothèse de l'authenticité des documents, on est forcé d'admettre trois conciles sur la question du baptême des hérétiques : le premier qui répondit à la question des évêques de Numidie ; le second, dont parle saint Cyprien dans sa lettre au pape saint Étienne ; et le troisième dont nous avons les actes. La plupart des érudits placent le premier dans l'année 255. Pour le second, il y a divergence. Plusieurs le mettent vers la fin de l'année 256. Mais Pearson et Baluze, voyant combien il est invraisemblable que le second et le troisième aient été célébrés presque à la même époque, placent le second comme le premier en 255. Noël Alexandre les met tous les trois dans le courant de l'année 256. Ainsi, relativement aux deux premiers, il y a diversité d'opinion. Mais le troisième, que le lecteur veuille bien le remarquer, est fixé d'un commun accord au mois de septembre 256. Cette date non contestée est notre point de départ.

II. *La lettre de Firmilien aurait été écrite au plus tard le* 1er *décembre* 256. — Nous le concluons d'un passage de sa lettre relatif au diacre envoyé par saint Cyprien. Firmilien dit que cet envoyé avait hâte de retourner à Carthage, à cause de l'*approche de l'hiver* : « Quoniam vero legatus iste a vobis missus regredi ad vos festinabat, *et hibernum tempus urgebat*. » Ainsi cet envoyé ne séjourna pas à Césarée, afin de pouvoir faire son voyage avant les rigueurs de l'hiver. Ces mots *hibernum tempus urgebat*, peuvent s'entendre du mois de novembre, du mois d'octobre, et même du mois de septembre. Mais assurément ils n'ont pas pu être écrits après le premier décembre. Car, une fois le mois de décembre commencé, on est en hiver, et il est absurde de hâter alors un voyage de 60 jours dans le but d'éviter les rigueurs des frimas. Aussi le diacre porteur de la lettre de Firmilien ne quitta pas Césarée plus tard que

le 1er décembre, et, par conséquent, cette lettre n'est pas postérieure à cette date.

D'autre part, la teneur de la lettre suppose vivant le pape saint Étienne. Et comme il mourut le 2 août 257, l'hiver dont il est question est celui de 256, et non l'hiver suivant. Donc la lettre de Firmilien n'aurait pas été écrite plus tard que le 1er décembre 256. Voyons maintenant les évènements qui se seraient accomplis entre ces deux dates, le 1er septembre et le 1er décembre 256.

III. *Les évènements que mentionnent les pièces n'ont pas pu s'accomplir dans ce laps de temps.* — Nous n'avons que l'espace de trois mois, savoir depuis le 1er septembre 256, date de l'ouverture du concile de Carthage, jusqu'au 1er décembre, au plus tard, de la même année, époque où Firmilien consigna sa lettre au diacre qui devait la porter à saint Cyprien. Les évènements qu'on est forcé d'admettre si l'on répute authentiques les documents en question, ne peuvent pas être renfermés dans ce court intervalle. Pour en rendre la preuve sensible, nous exposerons les deux hypothèses qui partagent les érudits : celle qui réduit le plus le nombre de ces évènements, et celle qui en admet un plus grand nombre.

1° *Hypothèse qui admet le plus petit nombre d'évènements.* — Parmi les érudits, quelques-uns ont fait attention à l'impossibilité de loger dans cet espace de trois mois tous les évènements que d'autres y avaient placés. Ils se sont donc efforcés d'interpréter les textes de manière à renvoyer une partie de ces évènements à une époque antérieure. Mais ils ont été contraints de placer dans les trois mois les évènements suivants : 1° la célébration du 3e concile ; 2° la députation des deux évêques au pape saint Étienne ; 3° leur séjour à Rome pour attendre la réponse du Pape ; 4° leur retour en Afrique ; 5° la composition de la lettre de saint Cyprien à Firmilien ; 6° le voyage du diacre Rogatien, envoyé à Césarée en Cappadoce pour porter cette lettre à Firmilien ; 7° le séjour de cet envoyé à Césarée,

jusqu'à ce que Firmilien eût écrit sa longue lettre à saint Cyprien.

2° *Hypothèse qui admet un plus grand nombre d'évènements.* — Plusieurs érudits accumulent dans l'espace indique les faits suivants : 1° célébration du 3e concile; 2° deux évêques sont envoyés à Rome; 3° le Pape refuse de leur donner audience et défend même aux fidèles de leur donner l'hospitalité ; 4° ils font néanmoins à Rome un séjour assez long pour attendre la réponse du Pape; 5° saint Cyprien est informé de tout, et pendant que les deux évêques députés sont encore à Rome et attendent que le pape saint Étienne donne une réponse, il compose son traité *de Bono patientiæ;* 6° vers le même temps, saint Cyprien reçoit la lettre de Jubaianus, et avec elle un écrit anonyme qui combattait le sentiment des évêques africains sur le baptême des hérétiques : il réfute cet écrit dans sa longue lettre à Jubaianus ; 7° la réponse du pape saint Étienne, longtemps attendue, arrive enfin, et cause à saint Cyprien un extrême mécontentement ; 8° Pompeius l'ayant consulté sur ces entrefaites sur la question agitée, il lui répond en lui faisant connaître la décision du Pape, et en la réfutant avec beaucoup d'animosité ; 9° les adversaires de saint Cyprien publient contre lui un écrit anonyme, et il oppose à cet écrit son traité *de Invidia* ; 10° il écrit à Firmilien, évêque de Césarée en Cappadoce, et envoie le diacre Rogatien lui porter sa lettre; 11° à l'entrée de l'hiver, c'est-à-dire au plus tard vers le 1er décembre 256, Rogatien quitte Césarée, rapportant la longue lettre de Firmilien, dont on n'a qu'une traduction latine.

3° *Dans les deux hypothèses mentionnées, l'intervalle assigné aux évènements admis est insuffisant.*—Prouvons-le pour la première hypothèse, qui admet le plus petit nombre d'évènements. Voici le *minimum* de temps requis pour chacun : 1° pour la célébration du troisième concile, la souscription des actes, la rédaction de la lettre synodique, 10 jours; 2° pour le trajet des deux évêques envoyés à Rome, 8 jours : quelquefois le voyage

de Carthage à Rome se faisait en moins de temps, mais souvent il durait davantage ; 3° pour le séjour des députés à Rome, c'est-à-dire pour que le pape saint Étienne prît connaissance des actes du concile d'Afrique, en délibérât (selon la coutume du temps) avec son synode ou son presbyterium, et préparât la réponse, 20 jours ; 4° pour le trajet des députés de Rome à Carthage, 8 jours ; 5° pour que saint Cyprien lût et pesât la réponse du Pape, et pour qu'il écrivît sa lettre à Firmilien, que celui-ci atteste avoir été longue, 3 jours ; 6° pour que Rogatien, envoyé par saint Cyprien, arrivât à Césarée, 60 jours ; c'est le *minimum* qu'on puisse assigner à ce voyage, d'après Mgr Tizzani, qui se fonde sur les distances, les directions que le vaisseau a pu suivre, et la manière de voyager de l'époque. Encore faut-il supposer que Rogatien a eu à sa disposition à Carthage un navire tout prêt à partir, faisant le trajet sans haltes ni séjours intermédiaires, et avec un vent constamment favorable. 7° Pour que Rogatien, arrivé à Césarée, se remît de la fatigue du voyage, et donnât à Firmilien le temps de peser la lettre de saint Cyprien et d'y faire sa très-longue réponse, 8 jours. En additionnant, nous avons un total de 117 jours. Donc l'espace de trois mois ou de 90 jours est insuffisant.

L'insuffisance des trois mois est encore plus évidente dans la seconde hypothèse, qui admet un plus grand nombre d'évènements, et en particulier la composition de deux traités par saint Cyprien.

Concluons. Il faut tenir pour apocryphes des documents qui assignent à une série de faits un espace de temps pendant lequel ces faits n'ont pas pu s'accomplir. Or telles sont, comme on vient de le voir, les pièces sur lesquelles s'appuie l'histoire du célèbre conflit entre saint Cyprien et le pape saint Étienne. Ce conflit n'est donc qu'une fable.

D. Bouix.

—

DES FONCTIONS PONTIFICALES.

I. Quelles sont les fonctions pontificales? — II. Quel est le droit et le devoir de la première dignité du chapitre relativement à ces fonctions?

Nous entendons ici par *fonctions pontificales* celles que l'évêque doit, autant que possible, remplir par lui-même dans sa cathédrale. Ce sujet a été abordé déjà d'une manière sommaire dans un art. du 20 janvier 1861, t. III, p. 68. A la fin de son travail, le savant auteur fait appel, pour le compléter, aux personnes qui se livrent à des études spéciales sur la liturgie. Tel est l'objet du présent article, dont la publication a dû être différée jusqu'aujourd'hui à cause de l'abondance des matières à traiter. Il est d'autant plus important d'avoir une liste exacte de ces fonctions, que si le pontife est absent ou empêché, elles doivent être remplies par la première dignité du chapitre. Nous donnerons cette liste à la fin de l'article.

PREMIÈRE QUESTION.

QUELLES SONT LES FONCTIONS PONTIFICALES?

Avant d'énumérer les fonctions que l'évêque doit, autant que possible, remplir par lui-même dans sa cathédrale, il est nécessaire de faire quelques observations préliminaires.

I. L'étude du Cérémonial des évêques peut seule nous éclairer sur cette question. Nous devons donc commencer par citer les passages de ce livre auxquels renvoient les décrets cités t. III, p. 68 et suiv.

1° Au chapitre qui traite des vêpres célébrées solennellement par l'évêque, il est dit:

« Si ergo episcopus erit solemniter Missam sequenti die celebraturus,

« Vesperæ solemnius peraguntur, quam si non esset celebraturus. « Quod præcipue in his vigiliis observari solet, videlicet, Nativitatis « D. N. J. C., Epiphaniæ, Ascensionis, Pentecostes, SS. Apostolorum « Petri et Pauli, Assumptionis B. M. V., omnium Sanctorum, Dedi- « cationis ecclesiæ, sancti Titularis ecclesiæ et Patroni civitatis. Se- « cundæ Vesperæ poterunt etiam per episcopum eadem solemnitate « celebrari, saltem in dominica Resurrectionis, et in die Nativitatis « D. N. J. C., ac in festo sancti Titularis ecclesiæ, et sancti Patroni « civitatis (l. II, c. I, n. 2 et 3). »

2° Il est encore question de ces fonctions à divers chapitres du même livre, relatifs à certaines fêtes spéciales. Plus tard, on donne une liste des jours où le pontife célèbre la Messe et les Vêpres solennelles, en renvoyant cependant aux chapitres précédents pour la compléter.

« Quia per annum plura festa occurrunt, ultra superius expressa, in « quibus decet.... episcopum solemniter celebrare..., de his breviter « aliquid dicendum est. Celebrare igitur poterit episcopus, nisi legi- « time fuerit impeditus, in die Nativitatis D. N. Jesu Christi, in festo « Epiphaniæ Domini, feria quinta in Cœna Domini, in dominica Resur- « rectionis, in die Ascensionis, in dominica Pentecostes, in festivitati- « bus Annuntiationis et Assumptionis B. M. V., in festo beatorum « Apostolorum Petri et Pauli, in festo omnium Sanctorum, in festo « sancti Titularis ecclesiæ, et Patroni, in die anniversario Dedicationis « cathedralis ecclesiæ, vel etiam arbitrio suo in aliis festivitatibus per « annum, quandocumque ei placuerit...: ac etiam cum Vesperis solem- « nibus in vigilia, seu die quæ festum præcedit, excepto Sabbato « sancto, qua die Vesperæ non dicuntur, nisi mane in fine Missæ, et « vigilia Annuntiationis B. Mariæ, si venerit in Quadragesima, die fe- « riato : quo casu Vesperæ non celebrantur in vigilia, sed tantum in « die, finita Missa... Sed si hoc festum venerit feria secunda in Qua- « dragesima poterunt Vesperæ solemnes in dominica celebrari. » (Ibid., c. XXXIV, n. 1, 2 et 3.)

II. Pour faciliter l'intelligence des règles que nous avons à déduire des textes cités, nous devons faire quelques remarques importantes.

1° Le texte du chapitre XXXIV, que nous venons de rappor-

ter en dernier lieu, renvoie, comme nous l'avons dit, aux chapitres précédents pour compléter la liste qu'il donne : il le fait par ces mots : *ultra superius expressa,* et rappelle toutes les autres rubriques relatives au même sujet.

2° Dans les rubriques citées, il est question seulement de la Messe et des Vêpres aux jours de fête, et dans les chapitres précédents, compris sous la formule *ultra superius expressa,* il est traité de certains jours qui ne sont pas des fêtes, et de plusieurs fonctions, qui ne sont ni la Messe ni les Vêpres. Tels sont la bénédiction des Cierges le 2 février, la bénédiction des Cendres, la bénédiction des Rameaux, le lavement des pieds qui se fait le jeudi saint, et diverses processions solennelles.

3° Parmi les fonctions dont il s'agit, il en est que le pontife peut remplir sans cependant célébrer lui-même la Messe solennelle, privilége exclusivement propre à l'Ordinaire. Telles sont la bénédiction des Cierges et la procession, le 2 février ; la bénédiction des Cendres, le premier jour du Carême ; la bénédiction des Rameaux et la procession, le dimanche des Rameaux ; la procession du vendredi saint, celle du jour de la fête du Très-Saint-Sacrement, et l'absoute qui suit la Messe des morts. Cette règle est actuellement assez connue pour qu'il ne soit pas nécessaire de la prouver ici : nous l'avons traitée au long au n° de juillet dernier, p. 60 et suiv.

4° L'indication de ces jours est donnée, par les rubriques citées, en termes qui expriment un vœu, un souhait, et non pas un précepte.

« Per annum plura festa occurrunt... in quibus *decet*... episcopum « solemniter celebrare... Celebrare igitur *poterit* episcopus, nisi legi- « time fuerit impeditus... »

Au chapitre XVI, où il est traité de fêtes qui arrivent entre Noël et la Purification, il est dit :

« In die Epiphaniæ *deberet* ipse celebrare, *si poterit*, quod *valde* « *conveniens* esset. »

La rubrique est plus positive à certains jours, soit qu'elle exprime une obligation pour l'évêque d'officier lui-même, s'il n'est pas absent ou empêché par une cause grave, comme serait la maladie ; soit qu'elle suppose que le pontife le fasse toujours. De plus, outre les jours indiqués par la rubrique pour l'office pontifical, soit comme obligation, soit comme convenance, il en est d'autres où, d'après le Cérémonial, l'évêque peut convenablement officier encore, s'il le juge à propos. Le pontife peut enfin le faire chaque fois qu'il le désire.

III. Nous divisons donc en quatre classes les fonctions pontificales. Nous rangeons dans la première toutes celles qu'il est du devoir de l'évêque de faire par lui-même, et dont le prélat ne peut se dispenser s'il n'est pas absent ou empêché par une cause grave. Dans la seconde, nous comprenons toutes les fonctions que le Cérémonial attribue à l'évêque, mais seulement d'une manière optative ou directive. La troisième renferme celles où le Cérémonial suppose que l'évêque officie quelquefois, ou peut le faire convenablement, sans cependant lui attribuer ces fonctions, même d'une manière directive. Dans une quatrième classe enfin, on range les fonctions que ferait le prélat en dehors de celles dont il est parlé dans le Cérémonial et qui se trouvent renfermées dans cette rubrique: « Vel etiam arbitrio suo in aliis festivitatibus per annum, « quandocumque ei placuerit. » Cette division, déjà nécessaire en elle-même, l'est aussi pour bien déterminer les jours où l'évêque, absent ou empêché, doit être remplacé par la première dignité.

§ 1. *Fonctions que l'évêque doit remplir par lui-même, s'il n'est pas absent ou empêché par une cause grave, comme serait la maladie.*

En parcourant le Cérémonial des évêques, nous croyons devoir énumérer ici les fonctions suivantes :

1° La troisième Messe solennelle, le jour de Noël :

« In tertia Missa quam *omnino cantabit* episcopus in die. » (Ibid., c. XIV, n° 11.)

2° La bénédiction des Cierges et la procession, le 2 février :

« Episcopus... benedictionem Candelarum *faciet*. » (Ibid., c. XVI, n° 7.)

3° La bénédiction des Cendres :

« Episcopus accipit paramenta eodem ordine quo in die Purificatio-« nis B. M. V. dictum est; et pariter omnes canonici capiunt sua, « prout ibi dictum fuit. » (Ibid. c. XVIII, n° 4.) « Subdiaconus... sive « alius... vas... cum cineribus portat ante episcopum. » (Ibid , n° 5.) « Episcopus surgit et dicit *Dominus vobiscum* et *oremus*, ac orationes « benedictionis cinerum. » (Ibid., n° 6.)

4° La bénédiction des Rameaux et la procession, le dimanche des Rameaux :

« Episcopus capiet paramenta, et pariter canonici...; quibus expe-« ditis, incipiet benedictionem Palmarum. » (Ibid., c. XXI, n° 4.)

5° L'office des Ténèbres, les trois derniers jours de la semaine sainte :

« Ipsa vero quarta feria hora vigesima prima, vel circa, episcopus « venit cum cappa ad ecclesiam... (Ibid., c. XXII, n° 5.) Episcopus « genuflexus recitat orationem *Respice quæsumus*... (Ibid., n° 14.) « Eadem servantur in duobus sequentibus matutinis tenebrarum. » (Ibid., n° 17.)

6° Le jeudi saint, le pontife doit célébrer la Messe solennelle; s'il ne pouvait absolument le faire et s'il y assistait paré, il devrait néanmoins porter le Saint-Sacrement à la procession. Le prélat doit aussi faire la cérémonie du lavement des pieds :

« Quod si episcopus, *necessario impedimento præpeditus*, non celebra-« ret hanc Missam, sed illi per alterum celebratæ interesset paratus, sal-« tem *non omittat portare SS. Sacramentum in processione*... et de-« mum, reposito Sacramento, *accedere ad mandatum* et lavare pedes « pauperum vel canonicorum. » (Ibid., c. XXIII, n° 14.)

7° Le vendredi saint, le pontife doit porter le Saint-Sacrement à la procession, quand même il ne célébrerait pas l'office :

« Celebrans accipit SS. Sacramentum de dicta capsula, illudque in « manibus episcopi collocat, et statim genuflectit. Episcopus capit ambabus « manibus velo, quod circa humeros habet, coopertis, calicem ubi est « SS. Sacramentum velo coopertum, et *illud portat* reverenter sub bal- « dachino. » (Ibid., c. XXVI, n. 15.)

8° Le dimanche de Pâques, l'évêque doit célébrer lui-même la Messe solennelle :

« In die Paschæ Resurrectionis Domini Nostri Jesu Christi episco- « pus, nisi aliquo legitimo impedimento fuerit præpeditus, *Missam* « *solemnem omnino celebrare debet.* » (Ibid., c. XXIX, n° 1.)

9° Le 25 avril, le prélat préside à la procession des grandes Litanies :

« In die S. Marci fiunt litaniæ, quas majores vocamus... Incipiet a « deputatis dirigi processio,.. in qua ... procedent..., ultimo clerus « ecclesiæ cathedralis, cujus canonici omnes, si commode fieri poterit, « erunt parati paramentis sibi competentibus quemadmodum solent « episcopo celebrante...; *et ultimo loco procedet episcopus paratus* « *pluviali.* » (Ibid., c. XXXII, n° 1.)

10° Le jour de la fête du Très-Saint-Sacrement, le pontife doit porter le Saint-Sacrement à la procession :

« Sequetur episcopus sub baldachino, capite detecto, *portans mani-* « *bus suis SS. Sacramentum* in tabernaculo, sive ostensorio inclusum. » (Ibid., c. XXXIII, n° 8.)

Si le prélat assiste à la procession qui se fait le jour de l'octave, il doit encore porter lui-même le Saint-Sacrement :

« Solitum etiam est octava die hujus festi post Vesperas fieri pro- « cessionem ad reponendum SS. Sacramentum, quæ non tam solemnis « et longa via, ut prima, sed vel per ecclesiam, vel parum circa extra « eam fieri debet, in qua, si episcopus interesse voluerit, *debet* cum « pluviali SS. Sacramentum portare. » (Ibid., n° 34.)

11° Le jour de la fête du Patron de la ville et du Titulaire de l'église cathédrale. Le Cérémonial des évêques ne le prescrit pas d'une manière positive, à la vérité, mais, comme nous le verrons ci-après, il met ces jours au nombre de ceux où l'évêque célèbre les secondes Vêpres, et les autres jours indiqués au même endroit sont ceux où le pontife doit officier. Nous croyons donc devoir mettre ces deux fêtes au nombre de celles dont nous donnons ici la liste.

12° L'absoute après les Messes qui se célèbrent chaque année, l'une pour le repos de l'âme de son prédécesseur au jour anniversaire de sa mort, l'autre dans la huitaine qui suit le jour de la Commémoration des fidèles trépassés, pour les évêques et les chanoines défunts.

« Episcopus vivens, prædecessoris sui proxime ante ipsum defuncti « memoriam habere *debet*, et pro ejus anima singulis annis in die obi- « tus anniversarium celebrare, vel *saltem* Missæ pro ejus anima, ab « aliqua dignitate seu canonico celebrandæ præsens *assistere*, et in fine « *absolvere*.» (Ibid., c. XXXVI. n° 1.) « Aliquo die non impedito, infra « octavam defunctorum, arbitrio episcopi, canonicus aliquis seu digni- « tas ecclesiæ cathedralis celebrabit Missam pro animabus omnium « episcoporum et ecclesiæ cathedralis canonicorum defunctorum... cui « Missæ episcopus præsens erit cum cappa, et in fine, si voluerit, po- « terit, imo *debebit*, deposita cappa et accepto pluviali, *absolvere*. » (Ibid., c. XXXVII, n° 1.)

§ 2. *Fonctions que le Cérémonial attribue à l'évêque d'une manière optative ou directive.*

I. Ces fonctions sont :

1° Les secondes Vêpres de la fête de Noël ;

2° Les premières Vêpres et la Messe de la fête de l'Épiphanie ;

3° Les premières Vêpres de l'Annonciation de la bienheureuse Vierge Marie, si cette fête se célèbre après Pâques ou le lundi ; la Messe de ce jour, et les secondes Vêpres, si cette

fête se célèbre pendant le Carême, un autre jour que le lundi ;

4° Les Vêpres du dimanche de Pâques ;

5° Les premières Vêpres et la Messe de la fête de l'Ascension ;

6° Les premières Vêpres et la Messe du dimanche de la Pentecôte ;

7° Les premières Vêpres et la Messe de la fête des saints Apôtres Pierre et Paul ;

8° Les premières Vêpres et la Messe de la fête de l'Assomption de la sainte Vierge ;

9° Les premières Vêpres et la Messe du jour de la Toussaint ;

10° Les premières Vêpres et la Messe de la fête de la Dédicace de l'église cathédrale ;

11° Les secondes Vêpres des fêtes du Patron de la ville et du Titulaire de l'église cathédrale.

II. Les textes du Cérémonial des évêques cités ci-dessus suffisent pour appuyer notre assertion. Les fêtes que nous venons d'énumérer sont indiquées par le Cérémonial des évêques. (L. II, c. I, n. 2 et 3, c. XVI, n. 4, et c. XXXIV, n. 1, 2 et 3.) Elles sont donc aussi du nombre de celles auxquelles l'évêque doit régulièrement officier, mais la rubrique est simplement directive.

III. On peut faire ici deux observations. 1° Au chapitre 1 du livre II, il n'est pas question de la fête de l'Annonciation. On peut en donner deux raisons : la première, que cette fête est soumise à des rubriques particulières relativement à ses Vêpres, surtout aux premières, lesquelles, d'après la rubrique du chap. XXXIV, n° 2, ne se célèbrent solennellement que le dimanche, ou en dehors du Carême, et que par conséquent on ne peut lui appliquer ces paroles : *Quod præcipue in his vigiliis observari solet*; la seconde, qu'étant moins solennelle que les autres fêtes *pontificales*, il peut se faire que la rubrique autorise le prélat à se dispenser plus facilement ce jour-là d'officier lui-même. Nous ferons observer : 2° que, parmi les fêtes

qui nous occupent ici, la première est celle de la Pentecôte. Elle n'est pas mentionnée, il est vrai, au nombre de celles où l'évêque doit officier, à moins d'empêchement nécessaire, ou célébrer solennellement aux secondes Vêpres. Mais la solennité de sa Vigile et de son Octave nous montrent suffisamment sa supériorité sur les autres.

IV. On pourrait peut-être désirer une explication relative à la rubrique du Cérémonial des évêques qui indique l'Office pontifical pour le jour de la fête de l'Annonciation, dont la solennité est inférieure à toutes les autres fêtes dont il est parlé au même endroit, et dont le rit est inférieur même à celle de la Nativité de saint Jean-Baptiste, où l'évêque se contente de l'assistance solennelle. Laissons parler Crassus, qui dans son Cérémonial (l. II sect. II, c. VIII) témoigne en ces termes l'ancien usage de célébrer en grande pompe ce mystère si glorieux pour la Mère de Dieu :

« Consueverunt antiqui pontifices celebrare hoc die, et tunc si festum fuisset die lunæ in Quadragesima, in precedenti Dominico die « fiebant Vesperæ Papales cum paramentis... Idem fiebat si festum « celebrabatur post Pascha; in aliis autem temporibus, quia in Quadragesima Vesperæ dicuntur ante prandium, non fiebant Vesperæ « solemnes; sed, ne ista solemnitas remaneret sine Vesperis solemnibus, post Missam... Papa, depositis missalibus indumentis, acci- « piebat pluviale album, et incipiebat *Deus in adjutorium.* »

§ 3. *Fonctions que l'évêque peut convenablement remplir par lui-même, s'il le juge à propos.*

Outre les fonctions ci-dessus énumérées, il en est encore d'autres auxquelles l'évêque peut convenablement officier encore, s'il le juge à propos. Ces fonctions sont :

1° Les secondes Vêpres de toutes les fêtes dont il célèbre les premières Vêpres et la Messe solennelle. Le texte cité au numéro précédent nous en est une preuve bien convaincante. Remarquons seulement ici les mots *eadem solemnitate.* Les Vê-

pres pontificales peuvent se célébrer de deux manières, savoir : 1° avec la solennité indiquée dans le Cérémonial (l. II, c. I), solennité que la rubrique prescrit aux premières Vêpres de toutes les fêtes dont l'évêque doit célébrer lui-même la Messe solennelle; 2° avec moins de solennité, comme il est indiqué au chapitre suivant. Le Pontife pourrait, aux secondes Vêpres, officier soit de la première, soit de la seconde manière.

2° Les Matines de Noël et la Messe de la nuit. Le Cérémonial ne règle absolument rien par rapport à l'office des Matines et des Laudes. Au chapitre qui traite des Matines célébrées par l'évêque, il est dit : « Quando in Matutinis Episcopo pla- « cuerit officium facere » (Ibid. c. V, n° 1); et au chapitre XXXIV, n° 4, on indique, pour la Messe de la nuit, l'assistance solennelle du pontife. On suppose cependant, au chapitre qui traite de la fête de Noël, que le prélat officie quelquefois aux Matines et à la première Messe.

« Super aliqua mensa, separata ab abaco, collocari poterunt para- « menta omnia pro Episcopo, Missam celebraturo, et pluviale album « pulchrius pro eodem, cantaturo orationem in fine Nocturnorum. Sed « si Episcopus non sit celebraturus primam Missam... » (Ibid. c. XIV, n° 4.) « In tertio nocturno, cum dicitur a choro Psalmus *Misericor-* « *dias Domini*, si episcopus est primam Missam celebraturus... » (Ibid. n° 7.)

3° La Messe de la fête de la Purification. Le Cérémonial des évêques (l. II. c. XVI) explique en détail les cérémonies spéciales que l'on doit observer en ce jour. Après ce qui concerne la bénédiction et la distribution des Cierges, avec la procession, il est dit :

« Dum fit processio, canonicus aut alius Missam celebraturus, « cum diacono et subdiacono, capiunt sua paramenta convenientia, « id est, albi coloris. » (Ibid. n° 16.) Et plus bas : « Episcopus « vero, cum pervenerit ad altare, ante infimum gradum, si Missa fiat « de festo, deponit pluviale et paramenta violacea, et accipit alba, et « incipit confessionem, stante a sinistris ejus celebrante, aliquanto

« retro post Episcopum. Missa vero continuatur prout in cap. IX hu-
« jus lib. II de Missa quæ coram Episcopo celebratur. »

Le Cérémonial ne parle pas de cette fête au chapitre XXXIV. Cette disposition montre suffisamment qu'il n'y a pour le prélat ni obligation ni haute convenance de célébrer cette Messe. Cependant le Cérémonial ajoute : « Sed si Episcopus vellet « etiam Missam celebrare, quod convenit, præcipue si festum « purificationis sit Titulus ecclesiæ... » Ces paroles *quod convenit*, n'indiquent pas une haute convenance, comme celle dont dont il a été parlé au numéro précédent. La rubrique précédente, suivant laquelle le pontife se contente de l'assistance solennelle, suffit pour apporter un tempérament à ces paroles ; et de plus, les mots *præcipue si festum Purificationis sit Titulus ecclesiæ*, montrent suffisamment le sens de l'expression. Si la Purification est la fête Titulaire, la messe rentre de plein droit dans les fonctions que le prélat doit remplir par lui-même. Si elle n'est pas Titulaire, elle est du nombre de celles où le pontife assiste paré : la fête est cependant assez solennelle pour qu'il puisse convenablement célébrer la messe, s'il le juge à propos.

4° L'office du vendredi et du samedi saints. Deux chapitres du Cérémonial des évêques traitent de chacune de ces deux fonctions, savoir les chapitres XXV et XXVI pour le vendredi, et les chapitres XXVII et XXVIII pour le samedi. Au chapitre XXV, il est traité de l'office du vendredi saint lorsque le pontife juge à propos de le faire lui-même : « Si episcopus velit ipse cele- « brare (Ibid. n. 1); et au chapitre XXVI, on donne les règles à suivre lorsque le pontife y assiste seulement. Les deux chapitres suivants indiquent de la même manière ce qui doit être observé le samedi saint : d'abord, si l'évêque célèbre lui-même ; puis, s'il ne peut pas le faire. On peut y joindre l'office de la Vigile de la Pentecôte.

5° La procession des petites litanies, qui se fait les trois jours des Rogations. Après les règles à suivre à la procession des grandes litanies, nous lisons dans le cérémonial :

« In processionibus vero et litaniis minoribus, quæ Rogationes vo-
« cantur, et fiunt tribus diebus ante Ascensionem Domini, eadem
« servantur, sed aliquanto remissius ; convenit tamen in his episco-
« pum paratum cum ministris intervenire, vel saltem cum cappa. »
(Ibid. c. XXXII, n. 7.)

On peut encore ranger ici les processions extraordinaires que l'évêque peut prescrire, suivant cette rubrique :

« Ad similitudinem harum processionum regulari poterunt et aliæ
« processiones extraordinariæ quæ fieri quandoque contingit ad pla-
« candam iram Dei. » (Ibid. n. 8.)

6° La Messe de la Commémoraison des fidèles trépassés. Le chapitre du Cérémonial où il est traité de la Messe pontificale pour les morts, commence par ces paroles :

« Si velit Episcopus celebrare die anniversaria omnium Defuncto-
« rum vel alias.... » (Ibid. c. XI, n. 1.)

Le pontife officie alors solennellement aux secondes Vêpres de la Toussaint, aux Vêpres et aux Matines des morts, suivant cette règle :

« Quia in officiis Defunctorum diversæ ab aliis cæremoniæ in multis
« observantur, ideo de eis est subjungendum. Et primo de Vesperis et
« Matutinis quæ celebrantur quotannis pro commemoratione et suffra-
« giis omnium fidelium Defunctorum, immediate post secundas Ve-
« speras festivitatis omnium Sanctorum.... Et tunc, si episcopus ipse-
« met erit in crastinum celebraturus Missam solemnem pro Defunctis,
« debebit etiam et in his Vesperis et Matutinis officium facere.... Post-
« quam enim in secundis Vesperis omnium sanctorum observaverit ea
« omnia quæ supra expressa sunt in cap. I hujus libri II, de Vesperis
« solemnibus, episcopo in crastinum celebraturo. » (Ibid. c. XI, n. 1 et 2.)

La rubrique suppose cependant le cas où le pontife célébrerait seulement les Vêpres des morts après avoir assisté en chape aux Vêpres de la Toussaint. (Ibid. n. 2.)

7° La Messe solennelle qui se célèbre dans la cathédrale au jour anniversaire de l'élection et de la consécration du pontife :

« Singulis annis, in diebus anniversariis electionis et consecrationis « episcopi, Missam solemnem, vel per ipsum episcopum, vel per ali- « quam dignitatem, seu canonicum, ipso præsente, celebrari convenit. » (Ibid. c. XXXV, n. 1.)

8° La Messe de *Requiem* qui se célèbre pour l'anniversaire de la mort de son prédécesseur :

« Episcopus vivens, prædecessoris sui proxime ante ipsum defuncti « memoriam habere debet, et pro ejus anima singulis annis in die « obitus anniversarium celebrare, vel saltem Missæ pro ejus anima, ab « aliqua dignitate sen canonico celebrandæ, præsens assistere. » (Ibid. c. XXXVI, n. 1.)

§ 4. *Des fonctions que l'évêque remplirait par lui-même en dehors de celles qui sont spécialement mentionnées dans le Cérémonial.*

Le pontife peut encore officier à d'autres jours, s'il le juge à propos, comme nous l'avons vu en commençant. Le Cérémonial (Ibid. c. XXII) indique les règles à suivre quand le prélat célèbre la Messe solennelle les dimanches de l'Avent. Le jour des Cendres, il n'est pas d'usage que le pontife la célèbre lui-même :

« Si episcopus non est celebraturus Missam, prout regulariter hac « die non solet. » (Ibid. c. XVIII, n. 15.)

Il peut cependant le faire, comme il résulte de cette rubrique :

« Si vero Episcopus vellet hac die solemniter celebrare. » (Ibid. n. 22.)

Les dimanches de Carême, on observe tout ce qui est prescrit pour les dimanches de l'Avent aux Vêpres et aux Messes :

« Sive ab episcopo, sive ab alio celebrandis. » (Ibid, c. XX, n. 1.)

On donne plus loin les règles à suivre pour l'Office pontifical aux dimanches pendant l'année :

« In Dominicis per annum, si episcopus voluerit celebrare.» (Ibid. c. XXXI, n° 1.) « Si episcopus voluerit celebrare solemniter. » (Ibid. n. 4.)

DEUXIÈME QUESTION.

QUEL EST LE DROIT ET LE DEVOIR DE LA PREMIÈRE DIGNITÉ DU CHAPITRE RELATIVEMENT A CES FONCTIONS.

L'objet de la question présente est de bien déterminer les fonctions qui appartiennent à la première dignité en cas d'absence ou d'empêchement de la part de l'évêque. On en connaît aisément le haut intérêt, et le grand nombre de difficultés qu'elle a soulevées montrent suffisamment l'attention que nous devons apporter à la traiter. Il faut d'abord bien établir le droit et le devoir de la première dignité du chapitre de remplir, en cas d'absence ou d'empêchement de la part du prélat, les fonctions qui lui appartiennent ; il faut examiner ensuite quelles sont les fonctions qui appartiennent alors à la première dignité à cause de leur connexion avec celles qu'elle doit nécessairement remplir ; enfin donner une liste exacte de ces fonctions d'après le droit commun.

§ 1. *Du droit et du devoir de la première dignité du chapitre de remplir, en cas d'absence ou d'empêchement de la part de l'évêque, les fonctions qui lui appartiennent.*

I. Lorsque le prélat est absent ou empêché un des jours auxquels il doit officier dans sa cathédrale, il appartient à la première dignité du chapitre d'officier à sa place. Si la première dignité est elle-même empêchée, ce droit se transmet à la seconde et ainsi de suite. Ni l'évêque, ni la première dignité ne peuvent déléguer un autre pour faire ces fonctions. Ni le vicaire général, ni le vicaire capitulaire pendant la vacance du siége ne peuvent avoir le droit d'officier en ces jours ; ni la coutume, ni un décret synodal ne pourraient l'attribuer au vicaire général. Une coutume immémoriale qui attribuerait

ces fonctions à toutes les dignités tour à tour pourrait être suivie. Les décrets qui établissent ces règles sont trop nombreux pour être rapportés en entier. Ils se trouvent dans la Collection générale aux nos 75, 187, 262, 275, 292, 309, 235 ad 1, 348 ad 2, 363, 366, 440, 482, 483, 485, 591, 597, 604, 611, 656, 692, 695, 702, 736, 759, 820, 924, 930, 938, 975, 998 ad 1, 1013 ad 1, 2 et 3, 1015, 1073, 1082, 1148 ad. 1, 1173, 1174, 1177, 1185, 1226, 1253, 1273, 1276, 1283, 1300, 1356, 1414, 1448 ad 1, 2 et 3, 1480, 1539 ad 1, 1561, 1668 ad 1, 1753, 1802, 1962 ad 1, 1972 ad 1, 1979, 2513, 2520, 2527, 2683, 2710, 2997, 3612 ad 2, 3719, 3942, 4423, 4475, 4481, 5047. Nous aurons occasion de citer en entier quelques-unes de ces décisions.

II. Ce droit de la première dignité n'est pas un simple privilége, mais une charge et un devoir. On doit entendre en ce sens les divers décrets de la Sacrée-Congrégation, comme nous le voyons par cette décision :

« Cum capitulum cathedralis Maurianen. ecclesiæ in condendis sta-
« tutis operam impendat, non una est sententia canonicorum quoad
« onus Missæ solemnis celebrandæ a prima dignitate in solemnioribus
« diebus, quoties episcopus pontificaliter non celebrat. Cui quidem opi-
« nionum varietati ut finis imponatur ac certa indubiaque regula
« constabiliatur, RR. Maurianen. episcopus pastoralis sui muneris
« esse duxit S. R. C. sequentia dubia pro opportuna solutione propo-
« nere, nimirum : 1. An Episcopo non celebrante in festivitatibus
« solemnioribus, præpositus, prima dignitas ecclesiæ cathedralis Mau-
« rianen., teneatur ad celebrationem Missæ, nisi sit ipse absens, vel
« impeditus ? 2. An capitulum condere possit statutum, quo decer-
« natur præpositum primam dignitatem teneri ad celebrationem Missæ
« solemnis dictis diebus? Et S. eadem C. ad Vaticanum subsignata
« die coadunata in ordinario cœtu, referente me subscripto secretario,
« omnibus maturo examine perpensis, rescribendum censuit : Ad 1 :
« Teneri, juxta alias decreta. Ad 2 : Posse in omnibus. » (Décret du 23 mai 1846, n° 5047.)

§ 2. *Des fonctions qui appartiennent à la première dignité officiant à la place de l'évêque, à cause de leur connexion avec celles qu'elle doit nécessairement remplir.*

I. Lorsque la première dignité doit remplacer le prélat pour une fonction que l'Ordinaire seul peut remplir sans célébrer en même temps la Messe, elle doit aussi célébrer la Messe. Ce principe est incontestable, ou bien il faudrait admettre que la première dignité peut, aussi bien que l'évêque, assister à l'office comme premier célébrant, privilége exclusivement réservé à l'Ordinaire. Plusieurs décrets d'ailleurs expriment positivement cette règle, et en particulier le suivant :

« Benedictiones Candelarum et Palmarum, et aliarum similium » Functionum, quæ ad episcopum præsentem pertinerent, eo absente » vel impedito, ad primam dignitatem pertinere, dummodo ipsa prima » dignitas postea etiam Missam cantet, *S. R. C. alias sæpe declaravit* » et idem in ecclesia Neritonen. servandum esse censuit.» (Décret du 1er mars 1614, n° 483.)

II. On pourrait faire ici une remarque relative au jour du vendredi saint, au sujet duquel le chapitre de Nicotéra présentait une difficulté à la S. C. des Rites. Il appartient à l'évêque, avons-nous dit, de porter le Saint-Sacrement à la procession : la première dignité pourrait donc, ce semble, avoir droit à remplacer le pontife dans cette fonction, et conséquemment à célébrer alors tout l'office. Vu cependant la réponse de la S. C. du 11 août 1860, nous ne mettons pas cette fonction au nombre de celles qui appartiennent à la première dignité.

III. Une autre difficulté peut se présenter ici. L'évêque officie toujours aux premières Vêpres des fêtes dont il célèbre la Messe solennelle, mais il n'officie pas toujours aux secondes; aux matines, il le fait seulement dans quelques circonstances particulières. Quelles sont les fonctions qui, en cas d'absence ou d'empêchement de la part du pontife, appartiennent à la première dignité? Doit-elle faire tout l'office ? Doit-elle aussi

officier aux Vêpres la veille d'une fête dont elle célèbre la Messe solennelle à cause de la connexion de cette Messe avec une fonction qui lui appartient?

Sur la première question, la S. C. a rendu les deux décrets suivants :

1° « Petitum fuit pro parte Capituli Oloren. declarare an prima » dignitas solemniter celebratura pro episcopo absente vel impedito, » teneatur etiam officium facere ad matutinum, an vero hoc munus » spectet ad hebdomadarium? Et S. C. respondit : Spectare in casu » proposito celebraturo omne id quod spectaret ad episcopum, si præ- » sens esset. » (Décret du 3 mars 1695, n. 1015.)

2° « Supplicarunt canonici cathedralis Interramnen. declarari an » celebrante solemniter prima dignitate pro episcopo absente vel im- » pedito, teneatur ipsa prima dignitas celebrare primas et secundas ves- » peras, necnon Matutinas horas et Laudes? Et S. C. respondit : Om- » nia supradicta peragi debere per primam dignitatem, quando so- » lemniter celebraturus est pro episcopo absente vel impedito. » (Décret du 21 juin 1636, n. 1044.)

Ces deux décisions paraissent se contredire; mais il faut observer d'abord ces paroles de la première : *In casu proposito,* c'est-à-dire probablement le cas où l'hebdomadaire aurait dû officier à Matines : la S. C. décide que la première dignité n'est pas tenue à officier à Matines à la place de l'hebdomadaire, quand elle remplace l'évêque absent ou empêché pour les Vêpres et la Messe. Mais si le pontife doit officier à Matines, comme il le fait pour les Ténèbres des trois derniers jours de la semaine sainte, ou même à d'autres jours, en vertu d'un droit particulier comme celui auquel se rapporte le décret du 3 décembre 1672, cité t. III, p. 70, la première dignité doit présider à cet office toutes les fois que le prélat est absent ou empêché. Tel est aussi le sens de ces expressions, qui se retrouvent dans les décrets relatifs à cette question :

« Ad primam dignitatem pertinere celebrare, et alias Functiones « facere, quas si præsens esset, episcopus faceret » (Décret du 16 janvier 1607, n. 335, q. 1); « Ad archidiaconum pertinere.... ab-

» sente archiepiscopo, et decano impedito, Missas solemnes celebrare, » et alias Functiones facere, quas, si præsentes essent, et non impediti, » archiepiscopus vel decanus facerent. » (Décret du 28 avril 1607, q. 2.) « Ad primam dignitatem pertinere Vesperas et Missas cantare, » ac SS. Sacramentum in processione deferre in illis diebus et solemni- » tatibus, in quibus episcopus, si præsens esset, id faceret. » (Décret du 17 nov. 1607, n. 3631.) « Absente vel impedito archiepiscopo, » Functiones, de quibus supra, ac alias, quas idem archiepiscopus, si » præsens esset, faceret, ad decanum supradictum tanquam primam » dignitatem.... spectare. » (Décret du 23 janvier 1621, n. 591.) « Functiones, quas ipse (archiepiscopus) si præsens esset, aut non im- » peditus, obiret..., spectare ad.... primam dignitatem. » (Décret du 25 septembre 1621, n. 604.)

Nous concluons de là qu'en règle générale, la première dignité doit remplacer l'évêque dans toutes les fonctions qui appartiennent au pontife et dans celles-là seulement, soit en vertu du droit commun, soit en vertu du droit particulier d'une église. Nos églises de France n'ont guère de droit particulier bien établi à cet égard : tout au plus pourrait-on y regarder comme faisant partie des fonctions pontificales les secondes vêpres des fêtes solennelles, tant à cause du concours du peuple, que du mot *saltem* renfermé dans la rubrique du cérémonial des évêques l. II, c. I, n° 3. Quoi qu'il en soit, la coutume spéciale d'un évêque usant de son droit de célébrer à certains jours, mentionnés ou non dans le Cérémonial, ne pourrait évidemment pas suffire pour attribuer à la première dignité le droit et l'obligation de célébrer à la place du prélat. Admettre un pareil principe serait détruire les règles établies dans le Cérémonial des évêques et anéantir les priviléges de la seconde dignité, tels que les donne le décret du 23 mars 1709 (n. 3802, q. 2).

La deuxième question nous paraît devoir être résolue négativement. L'office pontifical commence aux premières Vêpres auxquelles l'évêque officie solennellement toutes les fois qu'il doit célébrer la Messe solennelle. Cette rubrique paraît tout-à-

fait relative à la nature spéciale de l'office pontifical, et rien n'indique qu'il puisse appartenir à la première dignité d'officier aux Vêpres lorsqu'elle doit célébrer la Messe solennelle à raison de la connexion de cette Messe avec une fonction qu'elle doit remplir.

§ 3. *Des Fonctions que doit remplir la première dignité à la place de l'évêque, d'après le droit commun, en cas d'absence ou d'empêchement de la part du pontife.*

I. La première dignité doit remplacer l'évêque dans toutes les fonctions énumérées aux §§ 1 et 2 de la première question, et dans celles qui y sont nécessairement jointes, sauf celles qui seraient positivement exceptées par les règles canoniques ou liturgiques.

II. La règle que nous énonçons ici renferme trois parties distinctes. La première partie est clairement prouvée par les décrets cités t. III p. 68 et suiv. Toutes ces fonctions d'ailleurs, comme nous l'avons montré, sont pontificales. La deuxième résulte de ce qui est dit au § précédent n° 1. La troisième enfin est une réserve relative à des fonctions que le cérémonial énumère comme appartenant à l'évêque, mais qui, en cas d'absence ou d'empêchement de la part du pontife, seraient remplies par un chanoine quelconque, ou par celui qui aurait l'usage de les remplir.

III. L'application de la dernière partie de cette règle demande quelques mots d'explication. Elle se rapporte 1° à la cérémonie de la bénédiction des Cierges le 2 février, et partant à celle des Cendres et des Rameaux ; 2° à la procession qui se fait après les Vêpres, le jour de l'octave du Très-Saint Sacrement : 3° aux messes de *Requiem* pour le repos de l'âme du dernier évêque défunt, et des évêques et chanoines défunts.

1° Nous lisons dans le Cérémonial des évêques, au chapitre où il est traité de la fête de la Purification en l'absence du pontife : « Absente episcopo....., canonicus hebdomadarius,

» sive dignitas, vel alius, ad quem de consuetudine ecclesiæ » celebrare spectat, paretur in sacristia. » Catalani s'exprime ainsi dans son Commentaire sur cette rubrique : « Ex decreto » S. R. C.... edicitur benedictionem Candelarum, Cinerum et « Palmarum, et alias similes actiones, quas faceret episcopus » præsens, eo absente vel impedito, ad primam dignitatem, » non vero ad canonicum hebdomadarium pertinere. Sed » standum est consuetudini. » Nous pouvons conclure de là que la cérémonie de la bénédiction des cierges, le 2 février, et les cérémonies analogues, comme la bénédiction des Cendres et des Rameaux, pourraient, si l'évêque est absent ou empêché, appartenir à une des dignités ou au chanoine hebdomadaire, mais seulement en vertu d'une coutume qui constituerait un droit particulier, comme celui qui a été constaté par la S. C. le 11 août 1860 pour le chapitre de Nicotéra. Les décrets sont trop formels pour qu'on puisse admettre en principe que ces fonctions ne reviennent pas de droit à la première dignité, en cas d'absence ou d'empêchement de la part de l'évêque. Outre les décisions citées dans l'article du 20 janvier 1861, nous pouvons citer les suivantes : 1° le décret du 21 mars 1609 (n° 406), dont parle Catalani dans le passage rapporté ci-dessus :

« Benedictiones Candelarum, Cinerum et Palmarum, absente vel » impedito episcopo, ad primam dignitatem, non autem ad canonicum » hebdomadarium, pertinere. »

2° Cette autre décision du 8 février 1642, n° 1369 :

« Benedictiones Candelarum, Cinerum et Palmarum, ipsarumque » distributionem, pro episcopo absente vel impedito ad digniorem de » capitulo spectare. »

3° Une autre du 19 décembre 1654, n° 1747 :

« Benedictiones necnon distributiones Candelarum, Cinerum et Pal- » marum omnino per archipresbyterum celebrandas. ».

2° Si l'évêque assiste à la procession qui termine l'octave du Saint-Sacrement, le pontife doit, avons-nous dit, porter lui-

même le Très-Saint-Sacrement. Cette procession n'est donc une fonction pontificale qu'autant que le prélat juge à propos d'y assister, et l'on ne voit pas qu'elle soit du nombre de celles qui appartiennent à la première dignité en l'absence de l'évêque. Observons toutefois que celui qui officie à cette procession, en l'absence du pontife, doit officier aussi aux Vêpres qui la précèdent: « *In Vesperis octavæ* (*Corporis* » *Christi, SS. Sacramentum*) *deferatur ab eo qui fecit officium* » *Vesperarum.* » (Décret du 12 juin 1627, n. 687, q. 1.)

3° Nous avons vu (question I, § 1) que l'évêque doit faire l'absoute après les Messes anniversaires pour son prédécesseur et pour les évêques et chanoines défunts. On pourrait en conclure qu'en cas d'absence ou d'empêchement de sa part, il appartient à la première dignité de faire ces absoutes, et par conséquent, de célébrer ces deux Messes. Les deux rubriques du Cérémonial des évêques citées au même lieu nous montrent clairement le contraire.

IV. Pour conclure, nous croyons pouvoir énumérer ainsi les fonctions qui, de droit commun, appartiennent à la première dignité en cas d'absence ou d'empêchement de la part de l'évêque:

1° Les premières Vêpres, la troisième Messe, et les secondes Vêpres de la fête de Noël;

2° Les premières Vêpres et la Messe de la fête de l'Épiphanie;

3° La Bénédiction des Cierges, la procession et la Messe, le 2 février;

4° La bénédiction des Cendres et la Messe, le mercredi des Cendres;

5° Les premières Vêpres de l'Annonciation, si cette fête se célèbre après Pâques ou le Lundi; la Messe de ce jour; et les secondes Vêpres, si cette fête se célèbre pendant le carême, un autre jour que le lundi;

6° La bénédiction des Rameaux, la procession et la Messe, le dimanche des Rameaux;

7° L'office des Ténèbres, les trois derniers jours de la semaine sainte ;

8° La Messe solennelle, la Procession et le lavement des pieds, le jeudi saint ;

9° La Messe et les Vêpres solennelles du dimanche de Pâques ;

10° La Procession des grandes Litanies, le 25 avril ;

11° Les premières Vêpres et la Messe de la fête de l'Ascension ;

12° Les premières Vêpres et la Messe du dimanche de la Pentecôte;

13° Les premières Vêpres et la Messe de la fête des saints apôtres Pierre et Paul;

14° Les premières Vêpres et la Messe de la fête de l'Assomption de la Sainte Vierge;

15° Les premières Vêpres et la Messe du jour de la Toussaint ;

16° Les premières Vêpres et la Messe de la fête de la Dédicace de l'église cathédrale;

17° Les premières Vêpres, la Messe et les secondes Vêpres des fêtes du Patron de la ville et du Titulaire de l'église cathédrale.

Nota. Nous ne parlons pas ici de la procession qui suit la Messe solennelle le jour de la fête du Très-Saint Sacrement, puisque, comme l'a fort bien fait observer l'auteur de l'article publié en janvier 1861, la Messe de ce jour appartient de droit à la première dignité, même en présence de l'évêque, et en son absence, la procession appartient à la première dignité comme ayant célébré la Messe solennelle.

P. R.

ÉTUDE

SUR

L'HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE DE THÉODORET

Premier article.

L'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe s'arrête à Constantin. Trois écrivains l'ont continuée, chacun de son côté, pour le siècle qui suit, et leurs trois histoires qu'on a réunies sous le nom d'*Histoire en trois parties*, n'en font, en effet, qu'une seule par le sujet et se complètent l'une l'autre. Socrate et Sozomène, tous deux avocats à Constantinople, ont rapporté les faits dans leur ordre, sans aucune pensée d'ensemble. Estimables, Socrate surtout, pour l'exactitude des détails, ils ne nous donnent l'idée ni des grandes luttes de l'Église durant ce siècle, ni de tant de grands hommes suscités de Dieu pour sa défense. Ils rapportent les évènements, mais ils ne savent pas, ce qui est bien plus difficile, nous montrer les hommes. Leur style se ressent de cette pauvreté : il est sec chez Socrate, plus prétentieux, mais aussi peu élégant chez Sozomène ; on désirerait en les lisant qu'une si belle époque eût un historien plus digne d'elle.

Nous l'avons dans Théodoret. L'évêque de Cyr, mêlé à toutes les affaires ecclésiastiques de son temps et profondément versé dans la connaissance des erreurs qui divisaient l'Église, commence son histoire avec l'idée générale de présenter la

suite des hérésies, depuis Arius jusqu'à Nestorius, pour faire mieux connaître la foi catholique, tant attaquée dans son siècle, et combler les lacunes de ses devanciers. Il néglige trop souvent la chronologie ; il se borne trop à raconter l'histoire de l'Église d'Antioche, comme Socrate et Sozomène celle de l'Eglise de Constantinople ; mais il sait présenter les évènements et les hommes. Il donne à son histoire un but particulièrement moral, en proposant à l'imitation de beaux exemples et de nobles caractères, et en développant surtout le sentiment fécond de l'admiration. Enfin, son éloquence est à la hauteur de son sujet, son style est plein de charme, et l'*Histoire ecclésiastique* peut passer pour un des morceaux les mieux écrits que nous offre la littérature des pères.

C'est cette histoire que nous nous proposons de faire connaître d'abord par la vie même de son auteur, afin d'en déduire les caractères généraux de son ouvrage, et d'écarter quelques appréhensions que certaines circonstances de sa vie pourraient inspirer ; nous l'examinerons ensuite plus en détail en nous attachant surtout à montrer la manière dont Théodoret raconte et dont il présente les personnages principaux.

Théodoret naquit vers l'an 386 à Antioche. Cette capitale de l'Orient brillait depuis longtemps de l'éclat des lettres, et elle entendait alors la parole de saint Jean Chrysostôme. Théodoret fut heureux de pouvoir se former au sein d'une ville savante, sur les exemples tout récents d'un maître qu'il aima et qu'il admira toute sa vie. Il étudia profondément la langue et la littérature grecque. L'ouvrage qu'il nomma *Médecine des Gentils,* où il compare les opinions des philosophes et des sages de la Grèce sur les grandes questions qui touchent le monde et l'homme, avec les enseignements des saintes Écritures sur les mêmes objets, montre qu'il avait lu tous les auteurs profanes ; il leur a pris l'éloquence avec laquelle il les combat. La pureté de son style témoigne plus clairement encore de ses études. Aucun père ne rappelle de

plus près saint Chrysostôme, dans cette manière de parler pure et abondante qui nous charme chez ce grand saint. L'*Histoire ecclésiastique* est écrite de ce style limpide qui convient à la narration. C'est le témoignage que lui rendent Photius, bon juge à cet égard, et l'historien Nicéphore : « J'ai lu, dit Photius, l'*Histoire ecclésiastique* de Théodoret ; c'est de tous les écrivains que j'ai nommés, celui dont le langage est le mieux approprié à l'histoire (1).» — « Théodoret, dit aussi Nicéphore (2), est un imitateur du grand Chrysostôme : c'est d'après ce modèle qu'il forme son style ; il est clair, abondant, facile et plein de grâces attiques. » Pour qui a lu surtout les *Discours sur la Providence*, celui *sur la Charité* et l'*Histoire ecclésiastique*, ces éloges n'ont rien d'exagéré. Ce fut donc un avantage pour notre historien de naître au sein d'une grande ville : il dut à sa patrie cette culture littéraire qui perfectionna ses heureuses dispositions et rendit plus brillantes ses autres qualités.

Un avantage plus sérieux qu'il retira du lieu de sa naissance, ce furent les exemples et les avis des saints moines et des saints solitaires dont la Syrie était alors remplie. Nul siècle n'en produisit un plus grand nombre : les environs d'Antioche et toute la Palestine en étaient peuplés. Saint Jean Chrysostôme qui avait, pendant plusieurs années, mené la même vie, célébrait dans ses plus éloquents traités l'héroïsme de ces philosophes chrétiens, et, trois ans après Théodoret, venait au monde, dans la Cilicie, saint Siméon Stylite, le plus illustre de tous. Plus tard, ce grand saint envoyait à Théodoret pour être instruits par lui ceux que ses prières et les prodiges de sa vie portaient à se convertir. Il semble que la Providence ait voulu rapprocher ces saints hommes de celui qui devait raconter les merveilles de leur vie. Théodoret se trouva en rapport avec eux dès sa naissance. Sa mère l'obtint de Dieu, après

(1) Photius. *Biblioth. cod.*, XXXI.
(2) Nicæph. *Hist. eccles.*, l. XIV, c. 54.

treize ans de mariage, par les prières d'un vénérable ascète nommé Macédonius, à la condition de le consacrer à Celui qui l'avait donné ; et il fut vraiment, suivant la double signification de son nom, un don de Dieu et un don offert à Dieu. Souvent malade dans son enfance, il fut guéri par un autre ascète du nom de Pierre, et plus d'une fois sa mère lui fit recevoir la bénédiction du saint vieillard, qui habitait près d'Antioche dans un tombeau. Le bienheureux Aphraate, un saint moine qui sortit une fois de sa solitude pour reprocher à Valens ses sentiments hérétiques et ses persécutions contre l'Église, bénit aussi Théodoret de cette bénédiction féconde que donnent les saints. C'étaient là bien des grâces : aussi Macédonius rappelait-il souvent à l'enfant combien il était obligé envers Dieu. « C'est avec beaucoup de peine que tu es né, ô mon fils, lui disait-« il ; moi-même j'ai passé bien des nuits demandant uniquement « à Dieu pour tes parents la naissance d'un fils. Montre-toi digne « maintenant de toutes ces grâces. Dès avant que ta mère t'en-« fantât, ses promesses t'avaient consacré à Dieu, et ce qui « est offert à Dieu doit être respecté. Il te faut donc repousser « loin de toi les mauvais mouvements de l'âme, ne rien faire, « ni rien dire, ni rien penser qui ne soit pour plaire à Dieu (1). » Jamais Théodoret, au milieu de sa carrière si agitée, n'oublia les saints solitaires à qui il devait tant ; évêque, il allait souvent retremper dans leur entretien un courage qui s'use vite parmi les difficultés de la vie ; et il nous a laissé dans son *Histoire religieuse*, ou *Philothée*, un admirable tableau de leurs vertus, qui est à la fois un monument de son génie et de sa reconnaissance. Lui-même connut bien la vie monastique : dès l'âge de sept ans, sa mère, fidèle à son vœu, le consacrait à Dieu dans le monastère de Saint-Euprèpe, aux environs d'Antioche ; c'est là qu'il se forma lentement au milieu du silence et du recueillement qui favorisent tant les études et qui pré-

(1) Theod. *Relig. hist.*, c. XIII.

parent mieux que tout le reste à la vie active. Théodoret demeura moine toute sa vie; lui-même nous apprend qu'on le fit évêque malgré lui, et qu'il vécut toujours comme dans le cloître. On reconnaît souvent le moine, l'ami des solitaires dans l'auteur de l'*Histoire ecclésiastique*; il aime à parler des saints, à décrire leurs actions et leurs vertus. L'ouvrage tout entier montre une disposition générale très-prononcée à instruire par des exemples et à proposer de beaux modèles à l'imitation. C'est là ce semble le génie particulier et le caractère spécial de l'*Histoire* de Théodoret. Tandis que la plupart des historiens se contentent de tirer la leçon des faits, il aime surtout à la tirer des actions des saints. Il n'omet pas en général ce qui peut servir à l'édification, et il pousse surtout à l'émulation du bien, sentiment qui a transporté au dessus d'eux-mêmes tant de saints moines et de saints ascètes. C'est même là le motif qui l'a décidé à écrire son histoire. « Je ne pensais pas, dit-il, qu'il fût permis de laisser s'éteindre dans l'oubli la gloire de tant de belles actions et d'exemples si utiles (1). » Cette préocupation d'édifier et de procurer directement le bien des âmes en mettant sous les yeux de nombreux traits de sainteté, montre souvent chez l'historien l'homme intérieur et le moine. Ses héros sont saint Athanase et saint Jean Chrysostôme, deux apologistes de la vie monastique; tout enfin dans l'*Histoire ecclésiastique* nous montre que l'auteur avait passé par cette école qui apprend à ne voir et à n'estimer de toutes les choses humaines que les biens de l'âme.

Théodoret était encore au monastère de Saint-Euprèpe lorsqu'il se fit connaître par ses prédications. L'hérésie n'avait pas d'ennemi plus zélé ni plus éloquent. Il s'attaquait surtout aux Apollinaristes. Ces hérétiques, qui prétendaient que le Verbe joue dans le Christ le rôle que l'âme intelligente et raisonnable occupe dans l'homme, séduisaient beaucoup

(1) *Hist. eccles. præf.*

de gens par cette manière simple, et aussi facile que fausse, de rendre raison d'un des grands mystères de la foi. Il est aisé de voir dans l'*Histoire ecclésiastique*, que Théodoret était particulièrement révolté de cette explication, qui faisait du Christ Dieu et homme un composé au même sens que l'homme formé d'une âme et d'un corps, et peut-être cette préoccupation, développée outre mesure par l'influence du célèbre Théodore de Mopsueste, son maître, l'amena-t-elle dès lors à s'écarter un peu du chemin si bien tracé par saint Athanase dans ses livres contre Apollinaire, et à méconnaître la force du lien hypostatique qui unit les deux natures divine et humaine, dans la personne de Notre-Seigneur. Quoi qu'il en soit, son zèle, la sainteté de sa vie, l'éclat de ses talents le désignèrent au choix de Théodote, archevêque d'Antioche, qui lui confia, vers l'an 420, le gouvernement du diocèse de Cyr. Théodoret conserva dans sa nouvelle dignité la pauvreté et toutes les habitudes monastiques, unissant ainsi les deux vies, celle qui recueille et celle qui dépense, et puisant dans l'une de la force pour l'autre. Il fut le docteur de son peuple qu'il ne cessa de nourrir de la parole de vie, et c'est pour l'instruire qu'il composa ses Commentaires sur les huit premiers livres de l'Écriture, les prophètes, les psaumes et les épîtres de saint Paul; commentaires qui tiennent une place considérable dans ses œuvres, et qui rappellent souvent saint Jean Chrysostôme par les développements moraux où l'auteur se complaît, et par la diction. La province de Cyr comptait huit cents paroisses, dont plusieurs infestées par le fléau de l'hérésie, mais le mal ne résista point aux prières et au zèle du saint évêque. C'est lui-même qui, accusé, se rend ce témoignage : « J'ai ramené, dit-il, dans le chemin de la vérité huit « bourgs désolés par l'hérésie de Marcion avec tous les lieux « avoisinants; j'ai éclairé de la lumière de la vraie foi un « autre bourg rempli d'Eunomiens, et un autre encore peuplé « d'Ariens; enfin, avec la grâce de Dieu, il n'est rien resté

« chez nous du mauvais grain de l'hérésie (1). » A cette époque où la force du gouvernement impérial s'était bien affaiblie, l'évêque était devenu le vrai protecteur de son troupeau, même dans les intérêts matériels ; Théodoret veilla aux besoins du sien et souvent même le défendit contre l'avidité des agents impériaux. « J'ai élevé, dit-il, avec les revenus de l'Église des por-
« tiques publics, j'ai fait construire deux grands ponts, répa-
« rer des bains : la ville ne tirait point d'eau du fleuve qui
« passe auprès : en établissant un aqueduc, je lui ai donné
« en abondance l'eau dont elle manquait (2). » On admirait dans l'évêque de Cyr les qualités qu'il admire le plus chez les saints dont il a écrit l'histoire : la charité pour les autres jusqu'à l'oubli de soi-même. Ne possédant pour lui qu'un seul vêtement, il distribuait aux pauvres des richesses considérables dans son diocèse et dans les diocèses voisins ; il avait pour les biens du monde ce généreux mépris qui s'allie toujours avec les dons d'un esprit élevé, et qu'il loue à satiété chez les saints. Il était touché par le beau, et son histoire toute seule prouverait assez que, s'il ne cherchait pas la beauté de la forme, il l'atteignait toujours par le goût et l'instinct naturel d'une grande âme. Il rivalisait de pénitence avec les saints solitaires dont la province de Cyr était alors remplie ; mais les rigueurs qu'il exerçait sur lui-même, par une alliance qu'on observe presque toujours, ne le rendaient que plus sensible à ce qui arrivait aux autres. Jamais cœur ne fut mieux fait pour l'amitié. Ses Lettres, qui sont nombreuses et précieuses pour l'histoire, nous montrent, exprimés dans le langage de saint Jean Chrysostôme, les sentiments les plus dévoués et les plus aimants, et quelques-unes sont de la plus haute éloquence. Hélas ! pourquoi faut-il que ces qualités mêmes lui soient devenues un piége, et que son zèle contre

(1) *Ep.* LXXXI.
(2) *Ibid.*

l'hérésie d'Apollinaire, qu'il croyait voir partout, et trop de fidélité à d'indignes amis l'aient entraîné hors de la vérité?

Il y avait environ huit ans que Théodoret était à Cyr, quand Nestorius fut appelé à Constantinople pour succéder à l'archevêque Sisinnius. Il sortait aussi du monastère de Saint-Euprèpe où il avait passé plusieurs années avec Théodoret. Celui-ci avait été séduit par le zèle et l'apparente piété de Nestorius, et il l'avait pris pour ami. Une âme généreuse soupçonne difficilement le mal chez les autres. On sait comment Nestorius troubla l'Église. Son hérésie, qui commençait par nier à la Vierge le titre de Mère de Dieu, aboutissait à diviser le Christ et à rompre le lien qui unit en lui dans la même personne le Verbe et la nature humaine, puisque cette nature n'existe point par elle-même, mais seulement en union avec le Verbe qui l'a prise. A la place de cette union reconnue dès les Apôtres, quoiqu'on ne l'ait nommée généralement hypostatique que depuis ces luttes, Nestorius en établissait une autre résultant seulement de ce que le Verbe s'était joint à la nature humaine en venant habiter en elle, à peu près comme l'Esprit-Saint habitait dans les Prophètes, quoique d'une manière plus continue. Il s'ensuivait que le Verbe fait chair n'était pas né de la Vierge Marie, et encore, qu'il n'était pas mort pour nous. Cette hérésie, soutenue par un évêque de Constantinople, et voilée d'abord sous des expressions qui ne tendaient en apparence qu'à distinguer nettement les deux natures, fut promptement discernée par saint Cyrille, patriarche d'Alexandrie et l'une des lumières de l'Église. Saint Cyrille écrivit deux fois à Nestorius pour l'exhorter à se rétracter; mais, n'obtenant rien, il porta l'affaire à Rome, devant le pape saint Célestin. Nestorius de son côté en fit autant. Le Saint-Siége répondit en menaçant Nestorius de la déposition, s'il n'abjurait son erreur : saint Cyrille avait mission de notifier la sentence. Celui-ci députa donc à Constantinople quatre évêques avec la lettre du Saint-Siége et une

lettre demeurée fameuse dans la tradition de l'Église, où il embrassait en douze articles ou douze anathèmes toute la foi catholique sur les points attaqués par Nestorius. En même temps, il fit part de la lettre du Pape à Jean, archevêque d'Antioche, qui lui-même avait été moine à Saint-Euprèpe, et comptait parmi les amis de Nestorius. Jean écrivit donc à celui-ci de détourner le coup qui allait le frapper en reconnaissant à la Vierge Marie le nom de Mère de Dieu. On croit que la lettre fut écrite par Théodoret, ami commun de Jean et de Nestorius, qui était alors à Antioche pour un synode. On sait comment l'archevêque de Constantinople refusa de se soumettre et à la décision du Pontife et aux remontrances de ses amis, et comment il l'eut l'art de faire différer l'affaire jusqu'au Concile qui devait s'assembler à Éphèse. En attendant, il combattit les douze articles de saint Cyrille par autant de contre-anathèmes, et pria Jean d'Antioche de préparer de son côté une réfutation de ces mêmes articles. Jean en chargea Théodoret. L'évêque de Cyr se trouvait dans la position la moins favorable pour apprécier la vérité : il s'agissait de défendre un ami, et ce service lui était demandé par un ami aussi, par son propre métropolitain. Il n'aimait pas saint Cyrille, dont l'oncle Théophile, patriarche d'Alexandrie, avait persécuté saint Jean Chrysostôme : préoccupé d'ailleurs dès longtemps de ses idées contre l'hérésie d'Apollinaire, il croyait en retrouver la trace dans quelques expressions où le saint évêque affirmait l'union des deux natures dans la personne divine. Il écrivit donc contre les douze anathèmes avec une violence qu'on a peine à s'expliquer. Dénaturant la pensée de saint Cyrille et abusant de quelques mots dont il ne comprit pas ou ne voulut pas comprendre la force, il vit dans l'union hypostatique l'union physique des Apollinaristes; au lieu de s'expliquer dans quel sens saint Cyrille disait de Dieu qu'il est né et qu'il est mort pour nous, il n'aperçut là qu'une confusion impie des deux natures. Saint Cyrille répondit à

toutes les objections, mais sans convaincre Théodoret, aveuglé par la passion. Le Concile se rassembla à Éphèse et fut présidé par saint Cyrille : il déposa Nestorius; mais ni Jean d'Antioche, ni Théodoret n'y parurent; le premier s'y rendit après de longs délais calculés, pour se plaindre amèrement qu'on ne l'eût pas attendu, et, rassemblant quelques évêques de son parti, il excommunia saint Cyrille et les autres pères du Concile, et jeta ainsi le trouble dans l'Église. Les agitateurs ne s'en tinrent pas là : ils relevèrent Nestorius de la condamnation prononcée par le Concile, et noircirent saint Cyrille auprès de l'empereur; mais celui-ci leur ordonna de se séparer, et maintint la condamnation de Nestorius. Puis, après quelques mois, il enjoignit au patriarche Jean de mettre fin aux divisions de l'Église en faisant la paix avec saint Cyrille. Il devait désavouer l'hérésie de Nestorius et approuver par écrit sa déposition. Telles furent les conditions. Jean et les évêques orientaux rassemblés y souscrivirent, mais Théodoret n'y consentit point : une grande âme, comme elle va plus loin dans le bien, va aussi plus loin dans le mal, quand elle est dirigée par la passion. Théodoret écrivit de tous côtés pour se plaindre et soulever les esprits contre saint Cyrille; mais il montre bien dans ses lettres que son âme était plus attachée à la personne de Nestorius qu'à ses opinions ; il déclare, par exemple, à Jean d'Antioche qu'il n'a rien trouvé de contraire à la saine doctrine dans les écrits de saint Cyrille : mais, dans la même lettre, il refuse de souscrire à la déposition de Nestorius, « cet homme si vertueux, que condamner sa doctrine, serait condamner la piété même. » Ainsi Théodoret n'était engagé dans sa lutte contre la vérité que par une fidélité coupable à l'amitié, et en défendant Nestorius, c'était l'homme surtout qu'il défendait; c'est principalement la passion qui lui fit voir l'hérésie chez saint Cyrille, et c'est le cœur enfin qui aveugla si longtemps cette belle intelligence.

Quelle fut l'influence de ces querelles sur l'*Histoire ecclésiastique* de Théodoret? Elle est sensible, si l'on regarde la forme de cet ouvrage, qui est proprement le récit des troubles soulevés dans l'Église par l'hérésie d'Arius et les autres hérésies qui en sont sorties. Ces luttes sont pour Théodoret le sujet de son histoire. Il y ramène tout à l'arianisme, avec lequel il commence son premier livre, et aux suites de l'arianisme. On voit un auteur qui lui-même a traversé les luttes et dont la vie tout active s'est passée à combattre. Théodoret ne donne pas seulement les faits; il présente les opinions et les discute, e son œuvre y gagne en intérêt et en vie. Il rapporte souvent des lettres, des décisions qu'on ne trouve pas ailleurs, et qui sont comme les pièces de ce grand procès: on reconnaît là l'évêque mêlé à toutes les affaires du temps. Mais est-il vrai, comme le prétend le P. Garnier, qui a fait d'excellentes dissertations sur Théodoret, que toute cette histoire soit inspirée par l'esprit de parti; que tout y soit présenté de manière à ce qu'on tire des conclusions en faveur de Nestorius, et que Théodoret ait voulu montrer dans l'hérésie d'Arius la source de l'hérésie des Apollinaristes à laquelle il rattacherait la foi de saint Cyrille et de tous les défenseurs de l'union substantielle ou hypostatique? Est-il vrai, enfin, que cette histoire ne soit qu'une sorte d'allégorie ou il faille voir sous la figure des personnages morts, les personnages vivants, dans Eusèbe de Nicomédie, arien, saint Cyrille; dans saint Athanase et saint Jean Chrysostôme, archevêques tous deux, tous deux défenseurs de la foi et persécutés pour elle, la figure de Nestorius? Avec cet esprit d'interprétation ingénieuse, l'histoire tout entière ne serait plus qu'une allégorie, car les évènements de tous les siècles ont tant de ressemblance, qu'on pourra toujours, si l'on veut, trouver dans le passé des allusions au présent. Mais qui ne voit que cette assertion du P. Garnier repose uniquement sur l'opinion qu'il s'est faite des sentiments de Théodoret en écrivant son histoire? Pour

nous, s'il nous fallait y voir des allusions, nous croyons qu'elles regardent l'hérésie d'Eutychès, et non la foi de saint Cyrille, Théodoret lui-même alors persécuté par les hérétiques, et non Nestorius. Si nous voulons nous rendre compte de la pensée qui a inspiré Théodoret, nous croyons plus sûr de la chercher dans les circonstances mêmes où l'*Histoire ecclésiastique* a été écrite.

La Providence, qui avait permis que Théodoret fût aveuglé si longtemps au point de combattre la vérité, lui donna, quelques années après, l'occasion d'expier ses fautes en étant persécuté pour elle. Saint Cyrille mourut en 440. Défenseur intrépide de la foi, s'il avait eu de la haine contre l'erreur, il ne l'avait jamais étendue aux hommes; Dioscore, qui lui succéda sur le siége d'Alexandrie, n'avait pas la même modération, et Théodoret incriminé par lui, accusé d'ailleurs auprès de l'empereur par des personnages influents, reçut de Constantinople l'ordre de ne plus sortir de sa province. Cette sorte d'exil était la juste punition de tant de mouvement qu'il s'était donné pour une mauvaise cause, de tant de troubles qu'il avait excités. Théodoret se plaignit d'abord amèrement: néanmoins il saisit ce repos forcé « comme une source de biens, » et s'attacha plus étroitement au soin de son troupeau. C'est à cette époque qu'il composa une bonne partie de ses commentaires sur l'Écriture sainte, genre où il excellait, et par où il rappelle saint Jean Chrysostôme; alors aussi il écrivit son *Polymorphus*, dialogues entre un orthodoxe et un hérétique, où il défend contre les Apollinaristes et sans doute aussi contre les Monophysites, dont les opinions commençaient à se produire, la distinction des deux natures. Le titre de ses dialogues indique le but même de l'ouvrage: le premier, *Immutabilis*, sur l'immutabilité du Verbe; le second, *Inconfusus*, sur l'inconfusibilité des deux natures; le troisième, *Impatibilis*, sur l'impassibilité de la nature divine en Jésus-Christ. Dans le second

de ces dialogues, il s'appuie sur l'autorité de saint Cyrille et le cite longuement à la suite des Pères et des docteurs de l'Église, saint Ignace, saint Irénée, saint Athanase, saint Grégoire de Nazianze, montrant ainsi l'unité de la doctrine catholique sur la distinction des deux natures, depuis les apôtres jusqu'à saint Cyrille. « Saint Cyrille, dit-il ailleurs, dans son discours sur la charité composé vers le même temps, enseigne « clairement la distinction des deux natures, et proclame l'im- « mutabilité de la nature divine. » On voit que la vérité s'était fait jour enfin dans l'âme de Théodoret, dès le premier moment où il combattait cette hérésie d'Eutychès dont il fut une des glorieuses victimes.

Saint Cyrille, en défendant l'unité substantielle de Jésus-Christ, Dieu et homme tout ensemble, s'était bien gardé, comme Théodoret lui-même le reconnaît, de confondre les deux natures ; s'il avait maintenu l'unité de personne contre ceux qui divisaient le Christ, il avait distingué aussi ce qui doit être distingué. Mais, comme il arrive toujours dans la lutte, les défenseurs de l'union hypostatique, préoccupés de défendre l'unité du Christ, en vinrent à étendre cette unité aux deux natures. Ce fut l'erreur d'Eutychès, archimandrite à Constantinople, et l'un des plus zélés adversaires de Nestorius. Croyant suivre saint Cyrille, dont il força quelques expressions, il en vint à dire qu'il y avait eu, il est vrai, avant l'union, deux natures différentes, mais que, depuis l'union, il s'était fait dans le Christ une seule nature. Eutychès, accusé par Eusèbe, évêque de Dorylée, fut condamné en 449 par saint Flavien, archevêque de Constantinople, et plusieurs évêques convoqués en synode. Mais l'hérétique avait un appui dans l'eunuque Chrysaphius, tout-puissant auprès de l'empereur. Théodose voulut qu'on revînt sur la condamnation d'Eutychès, et qu'on examinât la conduite de saint Flavien dans cette affaire. Un concile fut convoqué à Éphèse, sous prétexte de confirmer la foi définie dans le précédent concile, la foi de saint Cyrille et de

toute l'Église catholique. Théodoret, en voyant ce triomphe de ses ennemis, prévit le coup qui allait l'atteindre. On sait ce que fut cette assemblée que l'histoire a flétrie du nom de Brigandage d'Éphèse, et les violences dont usa Dioscore pour se défaire de ses ennemis : les évêques, contraints par des soldats, souscrivirent à tout ce que voulut Dioscore; Eutychès fut absous, saint Flavien, conduit en exil, Théodoret et plusieurs autres évêques, déposés. Des deux légats du Saint-Siége, l'un protesta contre ces violences, l'autre s'enfuit pour rendre compte à Rome de ce qui s'était passé.

Saint Léon-le-Grand occupait alors la chaire de saint Pierre. Ce saint Pontife, qui sut défendre Rome contre Attila par sa seule majesté, savait aussi défendre toute l'Église contre l'erreur et l'injustice. C'est à lui que Théodoret s'adressa. Il eut recours à ce Siége apostolique « d'où partent les rayons de la vraie foi, pour illuminer toute la terre, » à ce très-saint Siége de Rome, « le chef de toutes les églises du monde à beaucoup « de titres, et particulièrement parce qu'il s'est conservé pur « de toute hérésie, parce que nul pontife hétérodoxe ne s'y « est jamais assis, et qu'il a gardé intacte la grâce qu'il tient « des SS. Apôtres (1).»

C'était là qu'il accourait « pour chercher le remède aux maux « de l'Église, auprés du saint évêque auquel il appartient de « tenir le premier rang. » C'était au successeur de Pierre, qu'il demandait de le « soutenir dans ses défaillances et dans ses tribulations. »

La lettre de saint Léon à saint Flavien contre Eutychès, lettre décisive où se trouve exposé tout l'ensemble de la doctrine catholique sur l'Incarnation, et qui servit de règle de foi contre les Nestoriens et les Monophysites, acheva de porter la lumière dans l'intelligence de Théodoret. « Nous avons trouvé, « écrivait-il à saint Léon, les écrits de votre sainteté sur l'In-

(1) *Ep.* CXIII.

« carnation de notre Dieu et Sauveur, et nous avons admiré « la sûreté de vos doctrines, car ces écrits montrent avec la « même évidence et la divinité éternelle du Fils unique sorti « du sein de son Père éternel, et son humanité prise du sang « d'Abraham et de David ; et qu'il nous a ressemblé en tout « dans sa nature humaine, différent seulement en ce qu'il est « resté pur de tout péché, car il n'est pas homme naturellement, « mais par un acte de sa volonté (1). » Théodoret ne se contenta pas d'admirer cette lettre : il l'enrichit des témoignages des Pères, faisant voir ainsi la perpétuité de la foi catholique sur l'Incarnation depuis les temps apostoliques jusqu'à saint Léon. Lui-même aussi, dans une lettre de la même époque, écarte jusqu'à l'ombre d'un doute sur son orthodoxie. « Je ne « reconnais pas, dit-il, un Christ fils de l'homme et un autre « Christ Fils de Dieu, mais un seul Christ, Fils de Dieu, Dieu « lui-même, et en même temps Fils de l'homme, à cause de la « forme d'esclave qu'il a voulu prendre du sang d'Abraham « et de David. Voilà la foi que j'ai vue exposée dans les écrits « du vénérable et saint archevêque Léon, et je remercie Dieu « de me trouver d'accord avec cette doctrine tout apostoli- « que (2). » Quand Théodoret écrivait ces lettres, il était en exil, retiré au monastère d'Apamée ; et c'est là, au milieu de ces loisirs dont il se félicite quelque part, qu'il écrivit son *Histoire ecclésiastique*. Il n'est donc pas difficile de voir dans quels sentiments il la composa.

La suite le justifie mieux encore. Saint Léon cassa les actes du conciliabule d'Éphèse et voulut examiner lui-même la cause de Théodoret. Les députés que celui-ci avait envoyés à Rome, firent valoir l'adhésion complète donnée par l'évêque de Cyr à la lettre du Souverain-Pontife ; puis, ils tirèrent des derniers ouvrages de Théodoret nombre de passages où la foi catholique sur l'unité du Christ inséparable en ses deux natu-

(1) *Ep.* CXIII.
(2) *Ep.* CXVI.

res, était clairement marquée. Saint Léon vit, et il prononça comme juge, que la condamnation de Théodoret avait été injuste, qu'il n'avait pas cessé d'être en communion avec le Saint-Siége, et qu'il devait être rétabli. Théodoret fut rappelé de l'exil. Quelques mois après, en 451, le concile de Chalcédoine s'étant rassemblé, Théodoret y prit sa place comme évêque, en attendant que sa cause fût examinée de nouveau. Dans la deuxième session, il donna une nouvelle preuve de sa fidélité au Saint-Siége. La lettre de saint Léon ayant été lue, et quelques difficultés s'étant élevées sur plusieurs points, Théodoret se chargea de démontrer la complète conformité de cette doctrine avec celle de saint Cyrille. Concilier ainsi l'adversaire de Nestorius et celui d'Eutychès, n'était-ce pas se déclarer pleinement orthodoxe, et rendre hommage à ces deux grands défenseurs de la foi ?

Il ne lui restait plus qu'à condamner celui dont la funeste amitié l'avait aveuglé si longtemps. Dans la huitième session, Théodoret anathématisa solennellement Nestorius « et tous ceux « qui disent que la Vierge Marie n'est pas la Mère de Dieu, et « ceux qui divisent l'unité du Fils unique. Pour moi, ajouta-« t-il, j'ai souscrit à la définition de la foi catholique présentée « par le saint pontife Léon (1). » Alors les 630 Pères du concile proclamèrent Théodoret un docteur orthodoxe, et lui rendirent son siége. Quelque temps après, il reçut de saint Léon, avec de glorieux éloges, la mission de combattre en Orient les erreurs de Nestorius et d'Eutychès, et il s'en acquitta en écrivant son *Livre contre les fables des hérétiques*, dont une partie peut être rapprochée de l'*Histoire ecclésiastique*, et nous en montre le véritable sens. Nestorius y est formellement condamné et présenté sous sa véritable figure. « Nous avons su « par nos frères, écrivit saint Léon à Théodoret, que votre « dilection, soutenue du secours d'en-Haut, nous a aidés à

(1) Hardouin, t. II, col. 498.

« triompher à la fois de l'impiété de Nestorius et de la folie « d'Eutychès (1). »

Ainsi l'évêque de Cyr était entièrement lavé du reproche de nestorianisme, et ses fautes étaient effacées. S'il avait combattu la vérité dans la personne de saint Cyrille, il avait été persécuté pour elle avec saint Flavien, et son nom même sera longtemps associé dans la haine des Monophysites à celui de saint Léon; coupable contre le premier concile d'Éphèse, il était justifié par les violences des hérétiques dans le second, violences dont il fut victime ; condamné par saint Cyrille, qui eut à se plaindre amèrement de lui, il était absous par saint Léon, qui le félicita de sa fidélité au Saint-Siége et de son attachement à la foi des pères ; il a contre lui le concile d'Éphèse, mais le concile de Chalcédoine, qui définit la foi catholique sur l'Incarnation contre Nestorius et contre Eutychès, et qui est sur ce point la règle de l'orthodoxie, le proclame lui-même orthodoxe. Ainsi Dieu, par une grâce insigne qu'appelèrent sans doute sur lui la sainteté de sa vie et les prières de ses saints amis, voulut dissiper dans la dernière période de sa vie toutes les ombres de la première.

Il y a donc deux parties dans la vie de Théodoret, l'une qu'on blâme, l'autre qu'on admire. L'Église a fait de même deux parts dans ses ouvrages : elle a condamné les écrits en faveur de Nestorius contre les anathèmes de saint Cyrille, mais elle a adopté les autres. « Nous ne condamnerons pas, dit le pape « Pélage II, tous les écrits de Théodoret, mais seulement « ceux qu'il a composés contre les douze chapitres de saint « Cyrille et contre la foi orthodoxe; écrits qu'il a condam- « nés lui-même, de l'aveu de tous, lorsqu'il a confessé la vérité « devant le concile de Chalcédoine... Qui ne voit combien il y « aurait de témérité à vouloir défendre ceux desouvrages de « Théodoret que lui-même a condamnés lorsqu'il a confessé

(1) S. Leonis *Ep.*, *inter epist. Theod.* CXIII *bis.*

« la vérité ?... En repoussant seulement ses ouvrages héré-
« tiques, nous disons anathème à Nestorius avec le concile,
« et, avec le concile aussi, nous vénérons Théodoret confes-
« sant la vraie foi. Quant à ses autres écrits, non-seulement
« nous les acceptons, mais nous en usons contre nos adver-
« saires (1). »

L'*Histoire ecclésiastique* est au nombre des ouvrages de Théodoret que l'Église non-seulement ne condamne pas, mais a acceptés. On lui reproche seulement de parler trop avantageusement de Théodore de Mopsueste, le père de l'hérésie nestorienne : mais il faut observer que Théodore avait été le maître de Théodoret, qui fut séduit, comme beaucoup d'autres, par l'éclat de ses talents ; puis, ses ouvrages n'avaient pas encore été formellement condamnés, et l'éloge se réduit à quelques lignes. C'est une erreur de jugement, et surtout une erreur de cœur : mais est-elle suffisante pour qu'on puisse attaquer l'orthodoxie de l'*Histoire ecclésiastique*, si fortement prouvée par les circonstances mêmes où cette histoire fut composée ?

Qu'on se représente Théodoret dans ce monastère d'Apamée où l'ont jeté les persécutions des hérétiques. C'est là qu'il écrivit son histoire au temps même où il adressait ses lettres à saint Léon, c'est-à-dire dans un temps où l'on ne peut plus douter de la sincérité de sa foi. Son histoire raconte surtout les luttes de l'Église contre l'esprit hérétique et philosophique. En remontant à l'hérésie d'Arius, il remontait à la source du mal qu'il voyait sous ses yeux et dont il était lui-même victime. Quand il fait allusion aux hérésies de son temps et qu'il les voit sortir de la racine de l'arianisme, nul doute qu'il n'ait en vue, non les anathèmes de saint Cyrille, comme le suppose le P. Garnier, mais les erreurs d'Eutychès. La pensée de son histoire est de montrer la suite des fausses doctrines

(1) Pelagii PP. II *ep.* v, n. 20. Hardouin, t. III, col. 436-38.

sur l'Incarnation, dont ce siècle fut si agité, et qui forme le vrai fond de l'histoire de cette époque. Il les a montrées, depuis celles d'Arius jusqu'à celles de Nestorius où il s'arrête. Puis, c'était sans doute la plus noble consolation pour Théodoret exilé, que d'étudier les triomphes de l'Église catholique sur tous ses ennemis, hérétiques et philosophes, et de juger de l'issue de la lutte engagée, par l'issue de toutes les autres luttes. C'était un tableau qui devait le toucher particulièrement, que celui de la fermeté des défenseurs de la foi, persécutés et constants. Souvent, en effet, dans ses infortunes, sa pensée dut se tourner vers saint Athanase ou vers saint Jean Chrysostôme, pour raffermir son âme par les exemples de ces grands hommes. Nous ne voyons donc pas dans les éloges qu'il leur donne, un éloge déguisé de Nestorius; tout s'explique assez, ce semble, par la position de Théodoret, par les sentiments dont son cœur était plein, quand il écrivit son histoire. Il ne s'est pas proposé de rapporter les faits dans leur ordre, et on lui reproche avec raison d'être insuffisant pour la chronologie : il n'a pas tout rapporté, et il se borne trop à ce qui touche l'Église d'Antioche; mais c'est qu'il voulait seulement, comme il le dit, suppléer à « ce que les autres avaient laissé de côté » ; évêque et docteur, il voulait montrer en traits généraux, d'une part, la suite des hérésies, et de l'autre la perpétuité de la foi : l'Église luttant toujours et toujours victorieuse ; malheureux et persécuté, il avait besoin de retremper son âme au souvenir de tant de beaux exemples et de nobles caractères. Telle paraît être à Théodoret la fin même de l'histoire : faire voir la conduite de Dieu sur son Église sans cesse aux prises avec l'erreur, et conserver dans la mémoire des hommes les principaux actes de vertu. C'est là l'idée qu'il s'était faite du rôle de l'historien, comme il nous l'apprend dans sa préface. « Les peintres, dit-« il, en représentant sur la toile ou sur des murs les évène-« ments passés, charment la vue de ceux qui regardent leurs « tableaux et perpétuent longtemps fraîche et vivante la mé-

« moire de ces évènements. Mais les historiens qui emploient « des livres au lieu de toiles, et, au lieu de couleurs, les fleurs « du langage, fixent le souvenir des faits d'une manière plus « durable, car le temps altère les œuvres des peintres. C'est « pourquoi, moi aussi, je vais essayer de raconter de l'histoire « ecclésiastique ce qui ne l'a pas été, car je ne trouve pas qu'il « convienne de voir d'un œil indifférent s'effacer la gloire de « tant de belles actions et d'utiles exemples. Plusieurs de mes « amis m'ont souvent invité à me charger de ce travail ; mais « moi, mesurant mes forces en face d'une telle tâche, je me « sens effrayé de l'entreprise. Confiant néanmoins en Celui qui « donne la grâce, j'entreprendrai au delà de mes forces. Eusèbe « de Palestine a raconté l'histoire des différentes Églises, depuis « les saints apôtres jusqu'au règne de Constantin ; je reprendrai où il a laissé, et je ferai de la fin de son histoire le « commencement de la mienne (1). »

Nous avons essayé de donner une idée d'ensemble de l'*Histoire ecclésiastique* de Théodoret et des caractères généraux de cette histoire, d'après la vie même de son auteur. Nous nous proposons maintenant de la faire connaître de plus près, dans son objet et dans sa forme, en rattachant notre analyse et les exemples que nous donnerons aux personnages principaux de saint Athanase et de saint Jean Chrysostôme.

HENRI HUVELIN.

(1) *Hist. eccl. præf.*

BREF DE SA SAINTETÉ PIE IX

Portant condamnation des écrits et doctrines du Dr Frohschammer.

VENERABILI FRATRI GREGORIO ARCHIEPISCOPO
MONACENSI ET FRISINGENSI

PIUS PP. IX.

Venerabilis Frater, salutem et apostolicam benedictionem. Gravissimas inter acerbitates, quibus undique premimur, in hac tanta temporum perturbatione et iniquitate vehementer dolemus, cum noscamus, in variis Germaniæ regionibus reperiri nonnullos catholicos etiam viros, qui sacram theologiam ac philosophiam tradentes minime dubitant quamdam inauditam adhuc in Ecclesia docendi scribendique libertatem inducere, novasque et omnino improbandas opiniones palam publiceque profiteri, et in vulgus disseminare. Hinc non levi mœrore affecti fuimus, Venerabilis Frater, ubi tristissimus ad Nos venit nuntius, presbyterum Jacobum Frohschammer in ista Monacensi academia philosophiæ doctorem hujusmodi docendi scribendique licentiam præ ceteris adhibere, eumque suis operibus in lucem editis perniciosissimos tueri errores. Nulla igitur interposita mora, Nostræ Congregationi libris notandis præpositæ mandavimus, ut præcipua volumina, quæ ejusdem presbyteri Frohschammer nomine circumferuntur cum maxima diligentia sedulo perpenderet, et omnia ad Nos referret. Quæ volumina germanice scripta titulum habent — *Introductio in Philosophiam* — *De Libertate scientiæ* — *Athenæum* — quorum primum anno 1858, alterum anno 1861, tertium vero vertente hoç anno 1862 istis Monacensibus typis in lucem est editum. Itaque eadem Congregatio Nostris mandatis diligenter obsequens summo studio accuratissimum examen instituit, omnibusque semel iterumque serio ac mature ex more discussis et perpensis judicavit, auctorem in pluribus non recte sentire, ejusqne doctrinam a veritate catholica aberrare. Atque id ex duplici præsertim parte, et primo quidem propterea quod auctor tales humanæ rationi tribuat vires, quæ rationi ipsi minime competunt, se-

cundo vero, quod eam omnia opinandi, et quidquid semper audendi libertatem eidem rationi concedat, ut ipsius Ecclesiæ jura, officium, et auctoritas de medio omnino tollantur. Namque auctor in primis edocet, philosophiam, si recta ejus habeatur notio, posse non solum percipere et intelligere ea christiana dogmata, quæ naturalis ratio cum fide habet communia (tamquam commune scilicet perceptionis objectum) verum etiam ea, quæ christianam religionem fidemque maxime et proprie efficiunt, ipsumque scilicet supernaturalem hominis finem, et ea omnia, quæ ad ipsum spectant, atque sacratissimum Dominicæ Incarnationis mysterium ad humanæ rationis et philosophiæ provinciam pertinere, rationemque, dato hoc objecto, suis propriis principiis scienter ad ea posse pervenire. Etsi vero aliquam inter hæc et illa dogmata distinctionem auctor inducat, et hæc ultima minori jure rationi attribuat, tamen clare aperteque docet, etiam hæc contineri inter illa, quæ veram propriamque scientiæ seu philosophiæ materiam constituunt. Quocirca ex ejusdem auctoris sententia concludi omnino possit ac debeat, rationem in abditissimis etiam divinæ sapientiæ ac bonitatis, immo etiam et liberæ ejus voluntatis mysteriis, licet posito revelationis objecto, posse ex seipsa, non jam ex divinæ auctoritatis principio, sed ex naturalibus suis principiis et viribus ad scientiam seu certitudinem pervenire. Quæ auctoris doctrina quam falsa sit et erronea nemo est, qui christianæ doctrinæ rudimentis vel leviter imbutus non illico videat, planeque sentiat. Namque si isti philosophiæ cultores vera ac sola rationis et philosophiæ disciplinæ tuerentur principia et jura, debitis certe laudibus essent persequendi. Siquidem vera ac sana philosophia nobilissimum suum locum habet, cum ejusdem philosophiæ sit, veritatem diligenter inquirere, humanamque rationem licet primi hominis culpa obtenebratam, nullo tamen modo extinctam recte ac sedulo excolere, illustrare, ejusque cognitionis objectum, ac permultas veritates percipere, bene intelligere, promovere, earumque plurimas, uti Dei existentiam, naturam, attributa, quæ etiam fides credenda proponit, per argumenta ex suis principiis petita demonstrare, vindicare, defendere, atque hoc modo viam munire ad hæc dogmata fide rectius tenenda, et ad illa etiam reconditiora dogmata, quæ sola fide percipi primum possunt, ut illa aliquo modo a ratione intelligantur. Hæc quidem agere, atque in his versari debet severa et pulcherrima veræ philosophiæ scientia. Ad quæ præstanda si viri docti in Germaniæ academiis enitantur pro singulari inclytæ illius nationis ad severiores gravioresque disciplinas excolendas propensione, eorum studium a Nobis comprobatur et commendatur, cum in sacrarum rerum utilitatem

profectumque convertant, quæ illi ad suos usus invenerint. At vero in hoc gravissimo sane negotio tolerare nunquam possumus, ut omnia temere permisceantur, utque ratio illas etiam res, quæ ad fidem pertinent, occupet atque perturbet, cum certissimi, omnibusque notissimi sint fines, ultra quos ratio nunquam suo jure est progressa, vel progredi potest. Atque ad hujusmodi dogmata ea omnia maxime et apertissime spectant, quæ supernaturalem hominis elevationem, ac supernaturale ejus cum Deo commercium respiciunt, atque ad hunc finem revelata noscuntur. Et sane cum hæc dogmata sint supra naturam, idcirco naturali ratione, ac naturalibus principiis attingi non possunt. Nunquam siquidem ratio suis naturalibus principiis ad hujusmodi dogmata scienter tractanda effici potest idonea. Quod si hæc isti temere asseverare audeant, sciant, se certe non a quorumlibet doctorum opinione, sed a communi, et nunquam immutata Ecclesiæ doctrina recedere. Ex divinis enim Litteris, et sanctorum Patrum traditione constat, Dei quidem existentiam, multasque alias veritates, ab iis etiam, qui fidem nondum susceperunt, naturali rationis lumine cognosci, sed illa reconditiora dogmata Deum solum manifestasse, dum notum facere voluit, *mysterium, quod absconditum fuit a sæculis et generationibus* (1), *et ita quidem, ut postquam multifariam multisque modis olim locutus esset patribus in prophetis, novissime nobis locutus est in Filio, per quem fecit et sæcula* (2)..... *Deum enim nemo vidit unquam. Unigenitus Filius, qui est in sinu Patris ipse enarravit* (3). Quapropter Apostolus, qui gentes Deum per ea, quæ facta sunt cognovisse testatur, disserens de *gratia et veritate* (4) *quæ per Jesum Christum facta est, loquimur, inquit, Dei sapientiam in mysterio, quæ abscondita est..... quam nemo principum hujus sæculi cognovit..... Nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum..... Spiritus enim omnia scrutatur, etiam profunda Dei. Quis enim hominum scit quæ sunt hominis, nisi spiritus hominis, qui in ipso est ? Ita et quæ Dei sunt nemo cognovit, nisi Spiritus Dei* (5). Hisce aliisque fere innumeris divinis eloquiis inhærentes SS. Patres in Ecclesiæ doctrina tradenda continenter distinguere curarunt rerum divinarum notionem, quæ naturalis intelligentiæ vi omnibus est communis ab illarum rerum notitia, quæ per Spiritum

(1) Col. 1, v. 26.
(2) Hebr., I, v. 1, 2,
(3) Joan., I, v. 18.
(4) Joan., I, v. 17.
(5) I Corinth., II, v. 7, 8, 10, 11.

Sanctum fide suscipitur, et constanter docuerunt, per hanc ea nobis in Christo revelari mysteria, quæ non solam humanam philosophiam, verum etiam angelicam naturalem intelligentiam transcendunt, quæque etiamsi divina revelatione innotuerint, et ipsa fide fuerint suscepta, tamen sacro adhuc ipsius fidei velo tecta et obscura caligine obvoluta permanent quamdiu in hac mortali vita peregrinamur a Domino (1). Ex his omnibus patet alienam omnino esse a catholicæ Ecclesiæ doctrina sententiam, qua idem Frohschammer asserere non dubitat, omnia indiscriminatim christianæ religionis dogmata esse objectum naturalis scientiæ, seu philosophiæ, et humanam rationem historice tantum excultam, modo hæc dogmata ipsi rationi tanquam objectum proposita fuerint, posse ex suis naturalibus viribus et principiis ad veram de omnibus etiam reconditioribus dogmatibus scientiam pervenire. Nunc vero in memoratis ejusdem auctoris scriptis alia dominatur sententia, quæ catholicæ Ecclesiæ doctrinæ ac sensui plane adversatur. Etenim eam philosophiæ tribuit libertatem, quæ non scientiæ libertas, sed omnino reprobanda et intoleranda philosophiæ licentia sit appellanda. Quadam enim distinctione inter philosophum et philosophiam facta, tribuit philosopho jus et officium se submittendi auctoritati, quam veram ipse probaverit, sed utrumque philosophiæ ita denegat, ut nulla doctrinæ revelatæ ratione habita, asserat, ipsam nunquam debere ac posse auctoritati se submittere. Quod esset tolerandum et forte admittendum, si hæc dicerentur de jure tantum, quod habet philosophia suis principiis, seu methodo, ac suis conclusionibus uti, sicut et aliæ scientiæ, ac si ejus libertas consisteret in hoc suo jure utendo, ita ut nihil in se admitteret, quod non fuerit ab ipsa suis conditionibus acquisitum, aut fuerit ipsi alienum. Sed hæc justa philosophiæ libertas suos limites noscere et experiri debet. Nunquam enim non solum philosopho, verum etiam philosophiæ licebit, aut aliquid contrarium dicere iis, quæ divina revelatio, et Ecclesia docet, aut aliquid ex eisdem in dubium vocare, propterea quod non intelligit, aut judicium non suscipere, quod Ecclesiæ auctoritas de aliqua philosophiæ conclusione, quæ hucusque libera erat, proferre constituit. Accedit etiam, ut idem auctor philosophiæ libertatem, seu potius effrenatam licentiam tam acriter, tam temere propugnet, ut minime vereatur asse-

(1) S. Joan. Chrys. *homil.*, VII (9), *in I Corinth.* S. Ambros. *de Fide ad Grat.*, I, 10. — S. Leo *de Nativ. Dom.* Ser. IX. — S. Cyril. Alex. *Contr. Nestor.*, lib. III, initio in Joan., I, 9.— S. Joan. Dam. *de Fide orth.*, II, 1, 2, in I Cor., c. II.— S. Hier. *in Gal.*, III, 2.

rere Ecclesiam non solum non debere in philosophiam unquam animadvertere, verum etiam debere ipsius philosophiæ tolerare errores, eique relinquere, ut ipsa se corrigat, ex quo evenit ut philosophi hanc philosophiæ libertatem necessario participent, atque ita etiam ipsi ab omni lege solvantur. Ecquis non videt quam vehementer sit rejicienda, reprobanda, et omnino damnanda hujusmodi Frohschammer sententia atque doctrina? Etenim Ecclesia ex divina sua institutione et divinæ fidei depositum integrum inviolatumque diligentissime custodire, et animarum saluti summo studio debet continenter advigilare, ac summa cura ea omnia amovere et eliminare, quæ vel fidei adversari, vel animarum salutem quovis modo in discrimen adducere possunt. Quocirca Ecclesia ex potestate sibi a divino suo Auctore commissa non solum jus, sed officium præsertim habet non tolerandi, sed proscribendi ac damnandi omnes errores, si ita fidei integritas, et animarum salus postulaverint, et omni philosopho, qui Ecclesiæ filius esse velit, ac etiam philosophiæ officium incumbit nihil unquam dicere contra ea, quæ Ecclesia docet, et ea retractare, de quibus eos Ecclesia monuerit. Sententiam autem quæ contrarium edocet, omnino erroneam, et ipsi fidei Ecclesiæ, ejusque auctoritati vel maxime injuriosam esse edicimus et declaramus. Quibus omnibus accurate perpensis, de eorumdem VV. FF. NN. S. R. E. Cardinalium Congregationis libris notandis præpositæ consilio, ac motu proprio, et certa scientia, matura deliberatione Nostra, deque Apostolicæ Nostræ potestatis plenitudine prædictos libros presbyteri Frohschammer tamquam continentes propositiones et doctrinas respective falsas, erroneas, Ecclesiæ, ejusque auctoritati ac juribus injuriosas reprobamus, damnamus, ac pro reprobatis et damnatis ab omnibus haberi volumus, atque eidem Congregationi mandamus, ut eosdem libros in indicem prohibitorum librorum referat. Dum vero hæc tibi significamus, Venerabilis Frater, non possumus non exprimere magnum animi nostri dolorem, cum videamus hunc filium eorumdem librorum auctorem, qui ceteroquin de ecclesia benemereri potuisset, infelici quodam cordis impetu misere abreptum in vias abire, quæ ad salutem non ducunt, ac magis magisque a recto tramite aberrare. Cum enim alius ejus liber de animarum origine prius fuisset damnatus, non solum se minime submisit, verum etiam non extimuit, eumdem errorem in his etiam libris denuo docere, et nostram Indicis Congregationem contumeliis cumulare, ac multa alia contra Ecclesiæ agendi rationem temere mendaciterque pronuntiare. Quæ omnia talia sunt, ut iis merito atque optimo jure indignari potuissemus. Sed nolumus adhuc paternæ Nostræ caritatis viscera erga illum depo-

nere, et iccirco te, Venerabilis Frater, excitamus, ut velis eidem manifestare cor Nostrum paternum, et acerbissimum dolorem, cujus ipse est causa, ac simul ipsum saluberrimis monitis hortari et monere, ut Nostram, quæ communis est omnium Patris vocem audiat, ac resipiscat, quemadmodum catholicæ Ecclesiæ filium decet, et ita nos omnes lætitia afficiat, ac tandem ipse feliciter experiatur quam jucundum sit non vana quadam et perniciosa libertate gaudere, sed Domino adhærere, cujus jugum suave est, et onus leve, cujus eloquia casta igne examinata, cujus judicia vera, justificata in semetipsa, et cujus universæ viæ misericordia et veritas. Denique hac etiam occasione libentissime utimur, ut iterum testemus et confirmemus præcipuam Nostram in te benevolentiam. Cujus quoque pignus esse volumus Apostolicam benedictionem, quam intimo cordis affectu tibi ipsi, Venerabilis Frater, et gregi tuæ curæ commisso peramanter impertimus.

Datum Romæ apud S. Petrum die 11 decembris anno 1862.

Pontificatus Nostri anno decimo septimo.

PIUS PP. IX.

Le document que nous venons de reproduire est d'une haute importance : il trace d'une manière nette les limites qui séparent le domaine de la raison de celui de la foi, et réprouve certaines hardiesses, certaines témérités qui ne sont que trop en rapport avec l'esprit du siècle. Cet enseignement descendu de la chaire apostolique sera entendu de tous les vrais fidèles, et les mettra plus que jamais en garde contre le venin du rationalisme.

Pie IX établit : 1° Qu'il y a tout un ordre de vérités proposées à notre croyance, qui se dérobent aux investigations de la raison humaine, et ne peuvent être ni découvertes, ni démontrées par les procédés qui lui sont propres. Ces vérités qui se rapportent à notre fin surnaturelle, et qui nous ont été révélées pour nous y conduire, appartiennent exclusivement au domaine de la foi : tout ce que la raison peut faire, c'est de les éclairer par des analogies. Tel est l'enseignement de l'Écriture et de la tradition tout entière.

2° Ce n'est point la philosophie que condamne Pie IX, mais

l'abus de la philosophie. Il indique l'objet de cette science, il en montre l'utilité, il exhorte les docteurs des académies à la cultiver comme elle le mérite. Jamais l'Église n'a réprouvé la science et la raison humaine : elle en a, au contraire, souvent défendu les droits contre les hérétiques, ou même contre certains catholiques qui, bien qu'animés d'excellentes intentions, s'étaient laissé emporter à de regrettables écarts. Quelques exemples assez récents sont encore dans la mémoire de tous nos lecteurs.

3° Enfin, le Souverain-Pontife s'élève contre cette liberté de la science tant prônée par les apôtres du rationalisme moderne, qui va jusqu'à proclamer l'indépendance absolue de la raison humaine et à secouer le joug de la foi. Il montre que si la philosophie a le droit de s'en tenir à ses principes et à sa méthode, il est cependant des limites qu'elle doit respecter; jamais il ne sera permis de professer des doctrines contraires à l'enseignement de la Révélation et de l'Église, de rejeter une partie quelconque de cet enseignement, sous prétexte qu'on ne comprend pas, ou de refuser sa soumission à l'autorité de l'Église quand elle se prononce sur un point de philosophie abandonné auparavant à la libre discussion.

On peut consulter, sur les doctrines du Dr Frohschammer, qui ont donné occasion à cet acte de l'autorité pontificale, le petit article publié dans notre numéro de février, t. VII, p. 175 ss.

Pie IX termine par une exhortation, où la sévérité du juge fait place à la mansuétude du Pontife. Il exprime toute sa douleur de voir un de ses fils, qui eût pu servir utilement l'Église, donner dans de tels écarts; il rappelle une première sentence de la S. C. de l'Index dont le professeur Frohschammer n'a tenu aucun compte, et il manifeste l'espérance de le voir revenir bientôt à de meilleurs sentiments.

Nous avons le regret d'apprendre que cet espoir ne s'est point réalisé jusqu'ici. Après la publication du Bref dans la

feuille officielle de l'Archevêché de Munich (*Pastoral-Blatt für die Erzdiœcese München-Freysing*, Nr. 14, 4 april 1863), le Dr Frohschammer, mis en demeure de s'y soumettre, s'y est refusé d'une manière absolue. L'autorité diocésaine a dû, par suite de ce refus, le suspendre de ses fonctions ecclésiastiques. En même temps, l'épiscopat bavarois a interdit son cours à tous les étudiants en théologie et à tous ceux qui se préparent à suivre cette carrière.

M. Frohschammer a poussé jusqu'au bout le scandale. A la reprise de son cours, après les vacances de Pâques, il a consacré une leçon à expliquer ses principes, et il l'a livrée à l'impression sous ce titre : *Ueber das Recht der neuere Philosophie gegenüber der Scholastik* (München, Lentner). Il y déclare que ses ouvrages ont été lus avec les lunettes de la scolastique et jugés d'après les habitudes d'une langue toute différente de la sienne (p. 9) ; que la scolastique est dénuée de tout fondement, et doit, par conséquent, chercher un appui au-dehors ; qu'une science réduite à s'appuyer sur des bulles et des brefs avoue, par là même, son impuissance et son inutilité (p. 11). La philosophie, comme science, ne relève que d'elle-même; toute soumission détruit la science (p. 12). Comme professeur à l'Université, ajoute-t-il, je n'avais pas le droit, quand même je l'aurais voulu, de consentir à soumettre la science (p. 14). Je ne puis en aucune façon soutenir qu'il y a des bornes à jamais infranchissables pour la science, car la raison jouit d'un droit de recherche illimité (p. 15). Ici, dans cette chaire, la science doit sauvegarder ses droits et son indépendance : c'est ce que je me propose de continuer à faire dans l'avenir (p. 16).

Ainsi donc, voilà l'étendard de la rébellion levé par un prêtre : puisse-t-il voir bientôt le néant et le danger de ses doctrines ; puisse-t-il imiter l'exemple encore tout récent de Günther, et rentrer dans la voie qu'il n'aurait jamais dû abandonner !

La jeunesse académique, toujours avide de tumulte, ne pou-

vait laisser échapper une aussi belle occasion. A la suite de cette déclaration de principes, les étudiants se rendirent en foule chez le professeur pour lui remettre une adresse collective, où ils le félicitaient, l'encourageaient à marcher dans cette voie, et se déclaraient prêts à l'y suivre. Pauvres jeunes gens ! ils ne comprenaient pas grand chose à cette démarche : ils s'étaient laissé séduire par des mots et des formules qui trompent facilement les esprits quand on ne va pas au fond des choses. Ce n'est pas, du reste, la première fois qu'il se manifeste, à l'Université de Munich, des tendances antichrétiennes, mais ce qu'il y a de déplorable par-dessus tout, c'est de voir un prêtre catholique méconnaître à ce point les principes de notre foi, et sacrifier à des tendances qu'ils devrait combattre avec toutes les ressources de son incontestable talent.

E. Hautcœur.

ENCYCLIQUE DU SAINT-OFFICE

ADRESSÉE A TOUS LES ÉVÊQUES

CONTRE LES ABUS DU MAGNÉTISME (1).

Feria IV, die 30 julii 1856.

In Congregatione Generali S. R. et Universalis Inquisitionis habita in conventu S. M. supra Minervam, Em. ac Rev. DD. Cardinales in tota republica christiana adversus hæreticam pravitatem generales inquisitores, mature perpensis iis, quæ circa *magnetismi* experimenta a viris fide dignis undequaque relata sunt, decreverunt, edi præsentes litteras encyclicas ad omnes episcopos ad magnetismi abusus compescendos.

Etenim compertum est, novum quoddam superstitionis genus invehi ex phænomenis magneticis, quibus haud scientiis physicis enucleandis, ut par esset, sed decipiendis, ac seducendis hominibus student neoterici plures rati, posse occulta, remota, ac futura detegi magnetismi arte, vel præstigio, præsertim ope muliercularum, quæ unice a magnetisatoris nutu pendent.

(1) Bien que ce document soit d'une date un peu ancienne, cependant, comme il est peu connu, et comme il acquiert une grande importance à cause de la diffusion des pratiques spirites, nous nous décidons à le reproduire.

Nonnullæ jam hac de re a S. Sede datæ sunt responsiones ad peculiares casus, quibus reprobantur tanquam illicita illa experimenta, quæ ad finem non naturalem, non honestum, non debitis mediis adhibitis assequendum, ordinantur; unde in similibus casibus decretum est feria IV, 21 aprilis 1841 : *Usum magnetismi prout exponitur, non licere*. Similiter quosdam libros ejusmodi errores pervicaciter disseminantes prohibendos censuit S. Congregatio. Verum quia præter particulares casus de usu magnetismi generatim agendum erat, hinc per modum regulæ sic statutum fuit feria IV, 28 julii 1847 : — *Remoto omni errore, sortilegio, explicita, aut implicita dæmonis invocatione, usus magnetismi, nempe merus actus adhibendi media physica aliunde licita, non est moraliter vetitus, dummodo non tendat ad finem illicitum, aut quomodolibet pravum. Applicatio autem principiorum, et mediorum pure physicorum ad res, et effectus vere supernaturales, ut physice explicentur, non est nisi deceptio omnino illicita, et hæreticalis.*

Quamquam generali hoc decreto satis explicetur licitudo, aut illicitudo in usu, aut abusu magnetismi, tamen adeo crevit hominum malitia, ut neglecto licito studio scientiæ, potius curiosa sectantes magna cum animarum jactura, ipsiusque civilis societatis detrimento ariolandi, divinandive principium quoddam se nactos glorientur. Hinc *somnambulismi* et *claræ intuitionis*, uti vocant, præstigiis mulierculæ illæ gesticulationibus non semper verecundis abreptæ, se invisibilia quæque conspicere effutiunt, ac de ipsa religione sermones instituere, animas mortuorum evocare, responsa accipere, ignota ac longinqua detegere, aliaque id genus superstitiosa exercere ausu temerario præsumunt, magnum quæstum sibi, ac dominis suis divinando certo consecuturæ. In hisce omnibus quacumque demum utantur arte, vel illusione, cum ordinentur media physica ad effectus non naturales, reperitur deceptio omnino illicita, et hæreticalis, et scandalum contra honestatem morum.

Igitur ad tantum nefas, et religioni, et civili societati infestissimum efficaciter cohibendum, excitari quam maxime debet pastoralis sollicitudo, vigilantia, ac zelus Episcopopum omnium. Quapropter quantum divina adjutrice gratia poterunt locorum Ordinarii, qua paternæ charitatis monitis, qua severis objurgationibus, qua demum juris remediis adhibitis, prout attentis locorum, personarum, temporumque adjunctis, expedire in Domino judicaverint, omnem impendant operam ad hujusmodi magnetismi abusus reprimendos, et avellendos, ut dominicus grex defendatur ab inimico homine, depositum fidei sartum tectumque custodiatur, et fideles sibi crediti a morum corruptione præserventur.

Datum Romæ in cancellaria S. Officii apud Vaticanum, die 4 augusti 1856. V. Card. Macchi.

BIBLIOGRAPHIE.

LA VIE ET LES ŒUVRES DE MARIE LATASTE, religieuse du Sacré-Cœur, publiées par M. l'abbé Pascal DARBINS. Ouvrage approuvé par Mgr l'Évêque d'Aire. Paris, Ambroise Bray. 1863. 3 vol. in-8.

Dans les environs de la ville de Dax, au département des Landes, non loin du village qui vit naître saint Vincent de Paul, vivait, il y a quelques années, une jeune paysanne, nommée Marie Lataste. Les travaux rustiques auquels ses parents l'employaient lui permirent à peine d'apprendre à lire et à écrire, mais ils n'empêchèrent point son esprit de s'ouvrir à la méditation des vérités religieuses, son cœur aux impressions de la vertu. Après sa première communion, dans la période si précieuse de l'adolescence, écartant de son âme les émotions dangereuses que les sens peuvent apporter, elle consacra au Seigneur toutes les forces d'une imagination ardente, d'une intelligence incontestablement supérieure à son humble condition. Sous la conduite d'un directeur prudent, non-seulement elle parvint à dompter plusieurs défauts qui avaient jeté une ombre sur ses premières années, mais elle avança rapidement dans les voies de la spiritualité.

Bientôt il lui sembla que le Seigneur Jésus se montrait à elle sur l'autel, durant le saint sacrifice de la Messe, et daignait même l'entretenir. Ces visions et ces colloques durèrent plusieurs années.

En 1844, à l'âge de vingt-trois ans, Marie Lataste quitta ses champs et sa mère pour venir demander aux Dames du Sacré-Cœur, à Paris, d'être admise parmi leurs sœurs coadjutrices ou converses. Enfin, à l'issue de son noviciat, elle fut envoyée

à la maison de Rennes, où elle mourut le 10 mai 1847, laissant un profond et touchant souvenir de ses vertus.

Mais, dans son village même, elle avait écrit, sur l'ordre de son directeur, les conversations intimes dont elle se crut favorisée. Ce manuscrit, tracé souvent la nuit, peut-être à la lueur vacillante d'une torche de pin résineux, forme une série de traités sur Dieu, sur le Verbe, sur la sainte Vierge, sur les Anges, le chrétien, la religion, les épreuves, la grâce, le péché, les divers états, les fins dernières; en un mot, sur les plus hautes questions du dogme et de la morale.

L'éditeur y a joint un choix de lettres de Marie Lataste, qui complètent ses œuvres.

Certes, il serait imprudent de se prononcer sur l'autorité de pareils écrits, et les hauts encouragements qu'a pu recevoir M. Pascal Darbins en les donnant au public, ne tranchent nullement la question de leur origine. L'Église n'a pas l'habitude de porter un jugement sur les révélations particulières faites aux plus saintes âmes, et même quand elle saisit l'occasion de ces révélations soit pour instituer une solennité, soit pour autoriser une dévotion, elle s'appuie toujours sur la base plus solide des faits ou des enseignements de la foi. Si les œuvres d'une Gertrude, d'une Catherine de Sienne, d'une Thérèse même, n'ont pu jouir de ce privilége, et sont laissées à l'appréciation individuelle du lecteur chrétien, à plus forte raison celles d'une Catherine Emmerich, d'une Marie Eustelle et de Marie Lataste.

Quoi qu'il en soit du sentiment auquel on s'arrête sur cette question préalable, nous sommes sûr qu'on ne lira pas sans un vif intérêt la plupart des pages du livre dont nous parlons.

L'éditeur affirme n'avoir retouché que certains détails de forme qu'il était nécessaire de modifier au point de vue de la langue française. Notre jeune paysanne étant habituée à parler ordinairement l'idiome gascon, il ne pouvait manquer de se glisser sous sa plume des tournures vicieuses ou des locu-

tions étrangères au dictionnaire de l'Académie. Un lecteur attentif peut surprendre d'ailleurs encore quelquefois des fautes de ce genre, qui semblent oubliées pour rappeler la *couleur locale* de l'ouvrage. Mais l'ensemble porte un cachet d'originalité qui fait incliner naturellement l'esprit à croire à l'authenticité de ces pages. Le style est simple, limpide, et ne manque pas d'une certaine élévation ; quelquefois il exhale une vive chaleur. Je ne crains pas d'aller trop loin en attribuant à l'auteur cette éloquence naturelle qui naît de la conviction, et qui l'emporte sur les artifices oratoires. Qu'on me permette de citer un passage pour donner une idée du genre : il est emprunté à une lettre où Marie Lataste parle de trois méditations qu'elle a faites sur la passion du Sauveur.

« Voici le plan général tel que je l'aperçus : 1° Jésus en croix nous fait comprendre la grandeur et l'énormité du péché ; 2° Jésus en croix est pour nous le modèle de toutes les vertus ; 3° Jésus en croix fait connaître la justice et la miséricorde de son Père.....

« Dans une première vue, je considérai le péché en lui-même dans sa nature intime ; dans une seconde considération, je vis l'injure et l'outrage qu'il faisait à Dieu ; enfin, je compris qu'il était la cause de tous nos maux tant spirituels que temporels. Quelles connaissances profondes, quelles lumières éclatantes environnèrent mon âme en cet heureux moment ! Ce n'était point une parole parlée que j'entendais, mais je comprenais mieux qu'en écoutant l'homme le plus savant, le prédicateur le plus distingué. C'était une parole sans voix et une voix sans parole, et je n'ai point de parole pour exprimer cette voix, ni de voix pour rendre cette parole. J'ai vu, j'ai entendu, j'ai compris ; j'essaierais en vain de le rappeler, je ne le pourrais pas. C'était plus fort, plus tendre, plus sensible, plus doux, plus pénible, plus douloureux, plus intelligible, plus saisissant pour moi que toutes choses au monde. C'est aujourd'hui si profondément gravé dans mon cœur que je ne

puis même l'extériorer par écrit ou par parole. O Jésus en croix, salut de mon âme ! O Croix de Jésus, salut du monde ! O Jésus en croix, Dieu mort pour mes péchés ! O Croix de Jésus, délivrance de mes iniquités ! O Jésus en croix, réparateur de l'injure faite à Dieu ! O Croix de Jésus, témoin éclatant et glorieux du pardon de Dieu le Père ! O Jésus en croix, libérateur du genre humain ! O Croix de Jésus, bouclier contre Satan, le monde et les passions ! O Jésus en croix, félicité dans nos souffrances et nos peines ! O Croix de Jésus, arc-en-ciel de la miséricorde de Dieu ! O Jésus en croix, ce sont mes péchés qui vous ont fait mourir ! O Croix de Jésus, ce sont mes péchés qui vous ont rougie du sang de mon Sauveur ! O Jésus en croix que je sois à jamais près de vous, avec vous, en vous ! O Croix de Jésus, que je vous embrasse à jamais et meure en vous pressant sur mon cœur ! » (Tome III, p. 227.)

Ce serait fatiguer le lecteur que de vouloir le conduire à travers les nombreuses questions développées dans le livre de Marie Lataste. Nous l'avons dit, c'est un vrai traité de Théologie dogmatique, morale, affective et mystique. Les points les plus ardus sont abordés avec la même facilité que les plus obvies, et, à l'exception de quelques passages où l'expression manque de clarté, il y a partout une précision, un bonheur surprenants. Les dogmes de la Trinité, de l'Incarnation, de la Rédemption, de la prédestination et de la grâce, sont parcourus d'un pas facile et exposés avec sûreté. Les mystères douloureux ou glorieux de la sainte Vierge forment un livre entier qui n'est pas le moins remarquable.

J'espère qu'on me pardonnera une seconde citation à ce sujet, à cause de son importance, j'oserai dire, de son actualité. Qu'on n'oublie pas que cette page a été écrite par notre pieuse paysanne en 1842, quatre ans avant le pontificat de Pie IX, douze ans avant la proclamation du dogme de l'Immaculée-Conception.

« Un jour de fête de l'Immaculée-Conception, j'étais venue

prier devant l'autel de Marie, longtemps avant la célébration de la sainte Messe... J'avais eu le bonheur de faire la sainte Communion. Quand Jésus fut dans mon cœur, il me dit: « Ma fille, vos hommages ont été agréés par ma Mère, ils ont été aussi agréés par moi. Je veux vous remercier et récompenser votre piété par une nouvelle qui vous sera agréable. Le jour va venir où le ciel et la terre se concerteront ensemble pour rendre à ma Mère l'honneur qui lui est dû dans la plus belle de ses prérogatives. Le péché n'a jamais été en Marie et sa conception a été pure, sans tache, comme le reste de sa vie. Je veux que sur la terre cette vérité soit proclamée et reconnue par tous les chrétiens. Je me suis choisi un pontife et j'ai soufflé dans son cœur cette résolution. Il sera dominé par cette pensée pendant tout le temps de son pontificat. Il réunira les évêques du monde pour entendre leurs voix proclamer Marie Immaculée dans sa Conception. Toutes les voix des évêques se réuniront dans sa voix, et sa voix, proclamant la croyance des autres voix, retentira dans le monde entier. Alors sur la terre rien ne manquera à l'honneur de ma Mère. Les puissances infernales et leurs suppôts s'élèveront contre cette gloire de Marie, mais Dieu la soutiendra de sa force, et les puissances infernales rentreront dans les abîmes avec leurs suppôts. Ma mère apparaîtra au monde sur un piédestal solide et inébranlable. Ses pieds seront de l'or le plus pur, ses mains comme de la cire blanche fondue, son visage comme un soleil, son cœur comme une fournaise ardente. Une épée sortira de sa bouche et renversera tous ses ennemis, et les ennemis de ceux qui l'aiment et l'ont proclamée sans tache.

«... Or l'affliction viendra sur la terre, l'oppression régnera dans la cité que j'aime et où j'ai laissé mon cœur. Elle sera dans la tristesse et la désolation, elle sera environnée d'ennemis de tous côtés comme un oiseau pris dans les filets. Cette cité paraîtra succomber pendant trois ans. Mais ma Mère descendra dans cette cité ; elle prendra les mains du vieillard

qui siége sur un trône, et lui dira : « Voici l'heure, lève-toi. « Regarde tes ennemis, je les fais disparaître les uns après les « autres, et ils disparaissent pour toujours. Tu m'as rendu « gloire au ciel et sur la terre. Je veux te rendre gloire au ciel « et sur la terre. Vois les hommes : ils sont en vénération de- « vant ton nom, en vénération devant ton courage, en vené- « ration devant ta puissance. Tu vivras, et je vivrai avec toi. « Vieillard, sèche tes larmes, je te bénis. » (Tome II, p. 125.)

Si l'on ne veut pas trouver dans ce morceau une prophétie, on conviendra du moins qu'il présente des coïncidences singulières avec les événements accomplis dans les dernières années. On pourra rapprocher de ces lignes la lettre datée du village de Mimbaste, le 12 décembre 1843, dans laquelle Marie raconte comment le Sauveur lui a annoncé qu'elle mourrait avant d'avoir achevé sa vingt-sixième année, ce qui s'est vérifié : et on se demandera si un fait aussi marquant n'atteste pas des communications réelles avec le Seigneur.

Il y a pourtant, disons-le aussi, des entretiens sur beaucoup de questions qu'une instruction chrétienne ordinaire pouvait parfaitement concevoir. Il y en a d'autres dans lesquels la modestie de l'auteur nous paraît un peu violentée. Ainsi, lorsque Marie entend le Seigneur lui dire que ses écrits jetteront un vif éclat dans le monde, que sa mort mettra en fuite le démon, etc., ne serait-on pas autorisé à supposer qu'ici l'illusion a seule eu sa place, et si l'on admet que les âmes les plus favorisées de visions célestes ont mêlé leurs propres imaginations aux inspirations qu'elles recevaient, ne serait-ce pas le cas d'appliquer ce principe à Marie Lataste ?

Du reste, nous ne cessons de le penser, pour juger complètement du fond de ces écrits, il faut les lire. Autant leurs partisans zélés nous reprocheraient de les amoindrir par une analyse, autant ceux qui voudront en exclure le surnaturel nous blâmeraient de ne pas en montrer assez le côté humain.

Tout ce que nous avons essayé d'en dire, a pour but unique

de signaler l'ouvrage comme très-remarquable, et d'une lecture attrayante pour les âmes solidement pieuses.

Si l'éditeur voulait nous autoriser, en finissant, à lui présenter deux observations sur son travail, nous l'engagerions 1° à refondre son premier volume ou *Vie de Marie Lataste,* qui ne contient guère que des extraits de la correspondance imprimée dans le troisième. Quoiqu'il ait cherché dans sa préface à expliquer ces redites, elles n'en sont pas moins fâcheuses, et elles ôtent à ce premier volume une grande partie de son utilité. Ne valait-il pas mieux commencer par une solide introduction sur la nature et les caractères des révélations privées, pour laquelle il se serait aidé même des notes qu'il a placées en appendice, et ajouter ensuite une vie de Marie Lataste plus abrégée dans ses détails et écrite d'un seul jet, sans cette surcharge de citations textuelles qui coupent le récit, et ont l'inconvénient réel d'enlever l'intérêt ? 2° Ce même volume se terminerait par des notes établissant l'authenticité des écrits de Marie Lataste. Il suffit que l'éditeur avoue avoir retouché le style en quelque point, pour qu'un lecteur soupçonneux se demande si l'on n'a pas fait des corrections plus importantes sur le fond. Un mot changé habilement substitue une vérité de foi à une hérésie formelle : il faut que des attestations de personnes connues fassent disparaître tout doute sur ce point.

Nous ne doutons pas, d'ailleurs, qu'il ne soit facile à M. l'abbé Darbins de mettre à profit des réflexions que d'autres lui auront peut-être déjà suggérées, car le succès mérité de sa publication amènera bientôt une édition nouvelle. Nous sommes prêt à la bien accueillir.

JULES BONHOMME.

MANUALE TOTIUS JURIS CANONICI, *auctore* D. CRAISSON. T. I et II. In-12 de XIV-659-696 pp. Paris, V. Palmé.

Le droit canon est l'ensemble des lois qui régissent l'Église. Cette définition nous montre l'importance des études canoniques. Le bien de toute société demande que les lois qui la gouvernent soient connues et pratiquées. L'observation des lois est le grand hommage dû à l'autorité, et le respect de l'autorité est la seule base de toute société. Entre le droit canonique et les autres branches de la théologie, il y a de très grandes relations. *Non dubito pronunciare indignum theologi nomine qui jus canonicum ignoret. Est enim jus canonicum portio quædam theologiæ*, dit Pignatelli. (I. *consult. can.* 14.)

Il n'est donc pas étonnant que l'étude du droit canonique ait occupé une large place dans l'admirable travail de rénovation catholique qui s'opère de nos jours et sous nos yeux dans notre pays.

Mais, en cette étude, comme du reste en toutes les autres, et peut-être même plus qu'en toutes les autres, il a dû se produire des nuances. Mettez les intelligences en face de la vérité : les unes la saisiront avec bonheur dans sa plénitude, les autres la nieront ou ne l'accepteront que dans une certaine proportion.

Parmi les bons ouvrages qui ont paru en France depuis quelques années, mettons en premier lieu ceux de M. Bouix. L'honneur d'écrire dans cette REVUE ne doit pas nous priver du bonheur de dire que c'est lui qui a donné une impulsion décisive aux études canoniques et qui nous a familiarisés avec les saines doctrines. Le succès de ses livres, qui se sont répandus dans toute l'Europe, qui sont cités sans cesse par les canonistes, même étrangers, en dit plus que tous les éloges. Les *Institutiones juris canonici*, auctore R. de M., 2 vol. in-8 (Lecoffre), sont un résumé assez estimable, au moins pour le fond. Le *Juris*

canonici universi compendium de M. Maupied, édité par M. Migne, qui s'inspire des deux productions précédentes ou s'en rapproche beaucoup, doit être cité avec elles. Qu'il soit bien entendu cependant que nous ne voulons pas approuver ce livre dans tous ses détails. Avec ces cours généraux, il faut indiquer l'*Exposition des principes du droit canonique* de S. E. le cardinal Gousset (Lecoffre), et le *Traité des peines ecclésiastiques et de l'Appel* de M. Stremler (Poussielgue-Rusand), qui, pour n'embrasser qu'une partie du droit canonique, n'en sont pas moins remplis d'une excellente doctrine.

Malheureusement, ces bonnes tendances ne sont pas tout-à-fait générales : le déplorable esprit gallican vit toujours, surtout dans la pratique, et dans les questions de détail. On consent à regarder le Souverain-Pontife comme le chef de l'Église universelle, mais à condition de paralyser par tous les moyens possibles l'exercice de son pouvoir. C'est l'esprit qui animait un livre publié il y a quelques années, livre petit par le format, mais considérable par la portée, où les auteurs, car ils étaient plusieurs, se plaignaient de cette *exagération* qui *est la plaie universelle de notre époque;* c'est là aussi, pour le dire en passant, l'explication de l'emploi si fréquent de ce mot, en France, depuis trente ans. Ces auteurs prétendaient que, sans sortir des bornes du respect et de l'obéissance, les évêques peuvent, en certains cas, résister au Saint-Siége; que l'Église de France a renoué ses coutumes interrompues par la Bulle *Qui Christi Domini* de Pie VII, etc. Tous les théologiens d'une certaine nuance auraient signé des deux mains cet écrit qu'ils acclamaient. Notre Saint-Père le Pape le fit mettre à l'Index, après l'avoir flétri en ces termes dans une Encyclique adressée aux évêques de France : « Hic autem haud possumus, quin vobis exprimamus summum dolorem quo affecti fuimus, ubi inter alia improba scripta istic vulgata nuper ad Nos pervenit libellus gallica lingua exaratus ac Parisiensibus typis editus et inscriptus : *Sur la situation présente*

de l'Église gallicane relativement au droit coutumier, cujus auctor iis plane adversatur, quæ vobis tantopere commendamus atque inculcamus. Quem libellum Nostræ Indicis Congregationi reprobandum et damnandum commisimus. » (Enc. *Inter multiplices,* XXI martii MDCCCLIII.)

Après cet acte mémorable, il n'était plus possible d'enseigner ouvertement des doctrines ainsi réprouvées. Toutefois, nous avons le regret de le dire, certains auteurs, même très-répandus, ne s'en sont point éloignés autant qu'ils l'auraient dû. On trouve trop souvent chez eux une doctrine opposée aux vrais principes du droit.

Nous avons sous les yeux les deux premiers volumes d'un *Manuale totius juris canonici* qui doit en avoir quatre. Les deux derniers volumes seront incessamment publiés. L'auteur de ce livre est M. l'abbé Craisson, ancien vicaire général de Valence Annoncé comme sincèrement romain et comme examiné et loué à Rome par MM. de Angelis et Roncetti, professeurs de droit canonique dans cette ville, l'opinion publique le classait d'avance dans la catégorie des bons ouvrages canoniques. Rien, à la lecture, ne vient faire modifier ce jugement.

Le respectable auteur nous apprend dans sa préface, que, cédant aux conseils d'un ami, il a voulu faire un livre qui pût contribuer à rétablir parmi nous l'exacte observance des règles ecclésiastiques. *In Gallia enim, potius quam in plerisque orbis christiani regionibus, opus hujusmodi desiderari videtur, quippe apud nos, duobus ultimis sæculis, prævaluerant doctrinæ vera omnis juris ecclesiastici fundamenta convellentes* (p. VI). Un trop grand nombre d'esprits, en effet, se persuadaient que les prescriptions du Saint-Siége ne sont obligatoires qu'après leur réception par les évêques, qui ont, disaient-ils, le pouvoir de les examiner, et même de ne pas les admettre. De là vient la formule si souvent et si volontiers employée : *In Gallia non admittitur.* Sans doute, il faut admettre l'autorité de la coutume, mais quand cette coutume est revêtue des conditions légitimes. Entre

autres conditions, il faut que la coutume soit raisonnable et munie du consentement au moins tacite ou légal du supérieur. Or, comme de *droit divin* le Pontife romain a plein pouvoir de régir l'Église, il ne peut s'établir aucune coutume prescrivant contre l'obéissance qui sera toujours due au Chef de l'Église, et ce Chef ne consent jamais, ne peut jamais consentir, à un tel usage qui dérogerait au droit divin, car il ne peut changer la condition que Dieu a faite à l'Église. *Ex his lectori jam clare perspicere licet quod puris Ecclesiæ Romanæ principiis totum hoc manuale sit innixum* (p. VIII). Nous ne concevons pas sur quel autre fondement on pourrait établir le droit canonique. Il n'est que l'ensemble des lois qui régissent l'Église, et l'Église est essentiellement romaine, c'est-à-dire, soumise à l'évêque de Rome qui est l'Évêque des évêques ; hors de son autorité, on n'aurait plus d'unité, plus de droit obligeant tout le monde, mais seulement des lois particulières. *Et hæc est causa cur in Gallia scientia juris canonici tam neglecta ac fere omnino prætermissa fuerit ultimo sæculo* (p. IX).

A tantis aberrationibus feliciter eductus, saltem ex maxima sui parte, clerus Gallicanus veritatem hodie perquirit (p. IX). M. Craisson énumère ensuite les principaux traités de droit canonique. Parmi ces ouvrages, on n'omet pas de parler de M. Bouix, comme l'a fait, par oubli sans doute, le Cours de Saint-Sulpice imprimé pourtant en 1859. Le vénérable auteur termine en disant qu'il a écrit pour les prêtres employés dans le saint ministère et pour les élèves des séminaires. Enfin il donne le texte des pièces émanées de Rome et relatives à son travail (p. XII, et suiv.).

Le premier volume s'ouvre par les prolégomènes ; puis il traite des personnes, depuis le Souverain-Pontife jusqu'au vicaire capitulaire. Dans la dissertation première : *de hierarchia juridictionis in genere*, il se trouve, ce nous semble, des détails qu'on aurait pu indiquer brièvement en cet endroit et placer plus opportunément au chapitre des bénéfices. Nous aurions vu avec

plaisir accentuer un peu plus et prouver plus fortement certaines assertions. Quand on connaît les grands auteurs et qu'on lit M. Craisson, on retrouve bien en général le même enseignement, les mêmes conclusions, mais pas toujours la même vigueur de démonstration. On est trop souvent renvoyé à quelques abrégés modernes dont l'un même a été mis à l'Index ; il est vrai que ce dernier est cité *ad majus robur*, ainsi que l'auteur le fait remarquer. Mais ce résultat, quand même on l'obtiendrait, ne nous paraît pas l'emporter sur l'inconvénient de pareilles citations. Nous trouvons aussi dans ces pages un goût de terroir trop prononcé. L'estimable auteur nous semble tenir trop compte des sentiments erronés qui ont eu cours autrefois parmi nous. Il nous eût paru plus décisif et plus selon la convenance de donner la doctrine, et ensuite d'écarter par voie de conclusion les sentiments opposés en s'y arrêtant moins. Les citations tirées des statuts de Valence auraient pu être supprimées dans un ouvrage de ce genre. Nous en disons autant de celles du concile d'Avignon ; il est vrai que M. Craisson a voulu intéresser davantage à la lecture de son travail le clergé du diocèse et de la province où il écrit.

L'estimable auteur nous permettra de faire quelques remarques particulières sur différents points de détail : c'est la meilleure manière de prouver l'intérêt que nous portons à son livre. T. I, p. 627, M. Craisson, parlant de la coutume de nommer plusieurs vicaires capitulaires, dit qu'il est probable qu'elle n'est pas réprouvée. Pour l'établir, il s'appuie sur les conciles provinciaux dans lesquels la Congrégation du Concile, en les revoyant, a laissé subsister des passages qui maintenaient cette coutume. Comme *confirmatur*, il renvoie au passage où l'auteur des *Prælectiones S. Sulpitii* fait le même faux raisonnement. Nous disons *faux raisonnement*, car il n'est pas un simple bachelier en droit qui ne sache que la *recognitio* des conciles provinciaux ne valide pas ce qui est contre le droit et surtout contre le saint Concile de Trente. (Cfr. Ben. XIV, *de*

Syn. l. XIII, c. V, n. II,—et en outre Fagnan, Suarez, Garcias, Barbosa, Pirhing, Reiffenstuel, le C. Petra, Pignatelli, Gonzalez, Wiestner, etc., etc.) Nous ne savons comment expliquer une telle confusion dans un auteur instruit et bien pensant. Naguère encore nous avons vu cette même erreur prêchée à tous les chapitres de France par un journal sans autorité, qui soutient avec une confiance déplorable les thèses les plus hasardeuses. L'erreur de M. Craisson en cet endroit nous semble d'autant plus inconcevable qu'à la page 49 il distingue très-bien les diverses approbations, la commune et la spécifique, en indiquant les effets qu'elles produisent.

L'interprétation des clauses de la Bulle de Pie VII *Qui christi Domini*, ne nous paraît pas assez fondée. Nous croyons qu'aux termes de cet acte si grave, toutes les coutumes même immémoriales : *non obstantibus... consuetudinibus etiam immemorialibus*, ont été éteintes à perpétuité, et que l'Église de France, c'est-à-dire le clergé et les fidèles, a été par là-même placée sous l'empire du droit commun qui oblige *in actu primo* l'Église universelle, urgeant aussitôt que les exemptions et priviléges qui suspendaient son action en quelque contrée sont enlevés. D'après sa doctrine, M. Craisson pense, par exemple, que la communion à la messe de minuit de la fête de Noël ne serait pas défendue en France; or, en divers diocèses, cette communion a été permise par un indult, comme une grâce spéciale.

Comme on demande beaucoup à qui peut donner beaucoup, nous aurions désiré que le vénérable auteur ajoutât en divers lieux des détails qui auraient complété son œuvre. A propos de la Sacrée Congrégation des Rites, par exemple, il eût été bon de donner l'explication des principaux termes qu'elle emploie dans ses réponses : *Negative et amplius*, *dilata*, *ad mentem, etc.*, *etc.* Avec cette légère addition, le travail sur ce point eût paru complet, car M. Craisson y a inséré plusieurs décrets d'une incontestable utilité.

Toutes les réponses données par la S. Congrégation ont la

même autorité que si elles émanaient *immédiatement* de Sa Sainteté, quoiqu'on ne lui en ait fait aucune relation. L'importance de cette décision, qui a été approuvée par Pie IX, ne peut échapper à personne. — L'ordinaire est *strictement obligé* de pourvoir à ce que les rubriques et les décrets de la S. Congrégation soient *fidèlement* exécutés (S. R. C., 17 sept. 1822). La Sacrée Congrégation est bien éloignée. Chargée de veiller à la pureté des saintes cérémonies, que l'arbitraire et l'esprit particulier voudraient sans cesse altérer, elle associe à sa sollicitude tous les évêques et leur fait un devoir strict de pourvoir à leur fidèle pratique. Le culte de Dieu étant une très-grande chose, rien n'est petit dans ce qui le constitue, et un évêque ne déchoit pas lorsqu'il s'occupe de détails qui ont, dans tous les temps, fixé l'attention des Souverains-Pontifes, des cardinaux, des saints et des savants. Cette charge pourtant ne va pas jusqu'à rendre les ordinaires juges en matière de liturgie : « *An prælati, archiepiscopi et episcopi possint esse judices ad declaranda dubia super sacris ritibus et cæremoniis? — Negative.* (in Visen. 1605.) La sainte Liturgie est, en effet, une cause majeure entièrement réservée au Saint-Siége. Et pour expliquer un décret déjà si clair, la même Congrégation a donné cette autre réponse qui devrait être publiée partout dans nos églises : « *An Pontificalis, Cæremonialis Episcoporum, Martyrologii et Ritualis Romani præceptivas regulas, tolerante nempe ant permittente aut etiam quidpiam aliter statuente RR. Episcopo, canonici aliive sacerdotes possint,* ILLÆSA CONSCIENTIA, *infringere aut omittere, atque Reverendissimi Episcopi voluntas, his in casibus, sit pro ipsis sufficiens dispensatio?* — NEGATIVE ET AMPLIUS. (10 janv. 1852.)

Il y aurait, enfin, d'utiles réflexions à faire sur la question de l'administration des séminaires soit au spirituel, soit au temporel. Ce qui est hors de doute, c'est que cette administration, telle qu'elle se pratique depuis longtemps en France, n'est pas selon le droit canonique. Ce qui est encore plus évident pour

nous, c'est que le retour au droit sur ce point particulier aurait les plus grands avantages. Nous dirons donc avec M. Craisson : *Optandum summopere est, ut apud nos sicut apud alios... accurate observentur*. Il y aura toujours un plus grand bien à régir les séminaires selon l'esprit qui les a conçus. D'ailleurs, nous sommes convaincu qu'on ne prescrit contre le S. Concile de Trente, que pour les cas où la S. Congrégation du Concile dit qu'on l'a fait ou qu'on le peut faire. Que de points encore sur lesquels un retour à la pratique des saints canons serait désirable !

Le tome II du *Manuale* va, en 696 pages, du n. 1287 au n. 3351. Ce fait seul laisse contrevoir que cet ouvrage est hâché en trop de numéros. Dans ce nouveau volume, M. Craisson parle des curés, des chapelains, des confesseurs, des ordres, des irrégularités, des universités, des chapitres, des religieux. Les pouvoirs et les obligations des curés sont bien définis, le catalogue des cas réservés au Souverain-Pontife, catalogue si souvent méconnu, est tracé d'après l'enseignement des bons canonistes. A la page 624 finit le livre premier *de Personis* et commence le livre second *de Rebus ecclesiasticis*. Cette combinaison ne nous semble pas heureuse : il eût été bien préférable de commencer le livre second avec le tome III.

Nous répéterons ce que nous avons déjà dit à propos du premier volume : M. Craisson désire évidemment exposer le droit dans toute sa pureté, mais on voit se trahir chez lui sur quelques points un certain faible pour les anciens sentiments du pays ; il ne donne pas aux assertions exactes la vigueur de preuves dont elles sont susceptibles. Au n. 3226, il suppose que l'étole n'est d'obligation dans l'administration du Sacrement de Pénitence que là où l'exige le temps ou la coutume : ce qui n'est pas le sens du Rituel, ce qui n'est pas la doctrine de la S. C. des Rites. Au n. 3228, après avoir cité une décision de la même Congrégation touchant l'usage de la calotte quand il s'agit de porter le saint Viatique, M. Craisson ajoute: *P. Gury*

tamen absolute dicit, et sur l'autorité du P. Gury, il apporte un sentiment différent. Cette manière de raisonner nous paraît donner prise à bien des difficultés. Ce n'est pas le seul cas où le R. P. Gury, excellent moraliste, fournit occasion de remarquer que les casuistes ne sont pas toujours irréprochables liturgistes.

Quoi qu'il en soit de ces points ou autres semblables, le Manuel dont nous entretenons nos lecteurs est un bon livre. C'est pour cela que nous nous y arrêtons si longuement. Le désir que nous avons de le voir devenir plus parfait et plus utile nous encourage à faire encore quelques observations qui pourront servir lorsqu'une nouvelle édition deviendra nécessaire. Ces remarques portent sur la forme. Ne serait-il pas préférable que tous ces *quæritur* si fréquents ne vinssent pas couper à chaque instant la lecture, et que la doctrine du livre se déroulât d'une manière suivie par une exposition non interrompue? N'y a-t-il pas un peu trop de citations peu importantes et qui, ne se fondant pas assez dans le texte, nuisent à la marche générale ? On pourrait en rejeter un bon nombre dans les notes. Enfin les objections devraient être présentées et résolues en moins de phrases et en traits plus accentués.

Nous regrettons de voir çà et là des locutions peu latines ou même défectueuses (v. g. præf., l. 5 *revereatur* employé dans le sens passif, ces fréquents doctor *in jure* etc., etc.), et des fautes d'impression qui déparent une exécution typographique d'ailleurs excellente. Enfin nous aurions été heureux de voir le style briller généralement par un caractère de meilleure latinité.

Toutes ces petites réserves faites, nous applaudissons à l'apparition de cet ouvrage conçu dans un bon esprit. Nous désirons qu'il serve à amener l'unité dans l'étude, l'amour et l'application du droit canonique, car nous souffrons outre mesure de voir en combien de manières, par combien de procédés divers, par quelles erreurs enfin la loi universelle de l'Église catholique est encore combattue par quelques-uns.—H. Girard.

LA LITTÉRATURE THÉOLOGIQUE EN ALLEMAGNE

Pendant l'année 1862.

CORRESPONDANCE.

Après avoir caractérisé brièvement nos Revues théologiques (1), je vais maintenant tenir la promesse que je vous ai faite depuis longtemps, c'est-à-dire passer en revue, dans un tableau très-condensé, les principales productions de notre littérature théologique. Je me renfermerai, pour cette fois, dans les limites de l'année 1862. Néanmoins, je serai conduit occasionnellement à rappeler quelques publications plus anciennes. Plus tard, selon que la matière et les circonstances le permettront, je reprendrai ces rapports à des intervalles de trois ou de six mois.

Vous me permettrez sans doute de revenir en quelques mots sur les livres mêmes auxquels vous aurez déjà consacré des articles plus étendus, soit pour rendre cet aperçu aussi complet que possible, soit pour indiquer, le cas échéant, en quoi mes appréciations diffèrent de celles de vos honorables collaborateurs. Il est bien entendu que je me borne à la théologie scientifique ; je ferai néanmoins une exception en faveur de la liturgie pratique. Quant à l'ordre à suivre, je ne vois rien de mieux que de parcourir successivement les diverses branches du système des sciences théologiques.

I. Théologie spéculative (dogmatique et apologétique).

Rien n'est plus propre à faire connaître les tendances entre lesquelles se partagent nos théologiens et nos penseurs, qu'un livre récemment publié là-dessus par le Dr Schmid. (*Wissenschaftliche Richtungen auf dem Gebiete des Katholicismus in neuester und gegenwærtiger Zeit.* VII-292 pp. 8°. München, Lentner. 1 thlr., 18 ngr.) L'auteur se propose deux choses : orienter les esprits à travers ces difficiles questions, et aplanir les dissidences. Il veut d'abord « exposer et mettre en lumière, avec clarté et brièveté, les opinions scientifiques qui se sont fait jour au sein du catholicisme dans le cours des trente dernières années; » puis « scruter ces opinions jusque dans leur base fondamentale, et montrer qu'à cette limite, ainsi envisagées dans leur essence intime, elles ne sont point pour la plupart opposées l'une à l'autre. » Dans la première partie, l'auteur fait connaître

(1) V. Revue, t. VI, p. 107 ss., 598 ss.

tour à tour l'*Hermésianisme*, condamné en 1835 ; le *Gunthérianisme*, condamné en 1857 (Günther vient de s'éteindre après une vieillesse entourée du respect de tous, et dans la soumission la plus édifiante au décret qui avait frappé ses doctrines) ; le *traditionalisme* de La Mennais et de l'école française, condamné en 1834 et 1855 ; la doctrine théosophique de François Baader, aussi condamnée en partie ; l'école catholique de Tubingue, représentée principalement par Staudenmaier et par Kuhn ; enfin, l'école néo-scolastique, dont le professeur Clemens, mort en 1862, était naguère le chef en Allemagne. A partir de la page 77, il examine les questions controversées entre ces écoles, sur la nature de la connaissance humaine, la liberté de la science au point de vue théorique et au point de vue pratique, les rapports de la science apologétique avec la foi théologique, la compatibilité de la démonstration rationnelle stricte avec cette même foi, la nécessité de la tradition. Il fait une grande part aux questions qui divisent l'école de Tubingue et l'école néo-scolastique. On s'accorde à reconnaître que l'auteur domine pleinement sa matière, et que partout il s'est efforcé d'atteindre dans son exposition l'objectivité la plus complète. Un seul critique (Mattes, *Tub. Quartalschrift*, 1863, I, p. 171-183) a, d'une manière bien étonnante, présenté le livre du Dr Schmid comme « une brillante apologie des doctrines de Kuhn contre le système néo-scolastique, » et comme une déclaration de guerre contre ce dernier. Il serait plus exact de dire qu'il s'y manifeste une sympathie peu commune pour les doctrines théosophiques de Baader. Ce livre, comme on le voit, ne traite pas uniquement de théologie, ni seulement de l'Allemagne : mais l'une et l'autre, toutefois, y occupent de beaucoup la plus grande place. Aussi, je le recommande à tous ceux qui veulent s'orienter dans le domaine de la théologie spéculative en Allemagne.

L'ouvrage d'Oischinger (prêtre à Munich) sur la Trinité, a une tendance moins irénique, ou plutôt démesurément aggressive. (*Die Einheitslehre der gœttlichen Trinitœt, nach der kirchlichen Tradition bewiesen und gegen die Irrlehren festgestellt.* LII-330 pp. 8°. München, Lentner. 2 thlr. 6 ngr.) Les auteurs des doctrines erronées que veut combattre Oischinger, sont les néo-scolastiques, en y comprenant « les théologiens de la Congrégation de l'Index ; » il les accuse d'avoir substitué au dogme chrétien leurs théories particulières sur les relations divines ; il se laisse aller contre eux à une véhémence de polémique et à des emportements de langage qui atteignent leur apogée dans sa longue préface. Le livre sera sans nul doute bientôt condamné à Rome.

Le Dr Kuhn a, dans le courant de cette année, donné une nouvelle édition entièrement refondue de la 2e partie de sa Dogmatique, ou plutôt de la 2e partie du premier volume. Il y traite de la connaissance, des attributs et de l'unité de Dieu (8°, pp. 533-1116. Tübingen, Laupp. 2 thlr. 10 ngr.). La première partie de ce volume a paru en 1859 en seconde édition (Ib. X-532 pp. 2 thlr.) ; elle comprend l'introduction à la dogmatique catholique, laquelle, comme on le sait, occasionna la polémique avec Clemens. Le second volume, contenant la doctrine de la sainte Trinité, a paru en 1857 (Ib. X-669 pp. 2 thlr. 10 ngr.). C'est tout ce que nous possédons jusqu'à présent de cet important ouvrage. L'âge avancé du célèbre auteur, et le soin avec lequel il travaille toutes les parties de

son œuvre, ne nous laissent guère espérer d'en voir la fin. Il est probable que la Dogmatique de Berlage, professeur à Münster, en voie de publication depuis 1839 et maintenant sur le point d'être achevée, restera longtemps le seul livre détaillé à l'usage des catholiques d'Allemagne. Cette Dogmatique est du reste excellente sous plusieurs rapports, mais assez inégale dans ses diverses parties : les premières s'étendent trop sur les controverses soulevées par le Gunthérianisme. En fait de Manuels, nous avons ceux de Klée (4e éd., Mayence, 1861); de Dieringer (4e éd., Mayence, 1858), et de Friedhoff (2 vol., Münster, 1855). On se sert aussi beaucoup de Perrone et de Liebermann, quelquefois d'une mauvaise traduction du cardinal Gousset (Ratisbonne, 1855); en Autriche, on a Schwetz, dont la première partie, *Theologia fundamentalis seu generalis*, est arrivée l'an dernier à sa quatrième édition (8° XII-699 pp. Vindobonæ, typis Cong. Mechitaristicæ). Je reviendrai sur cet ouvrage quand il aura paru en entier dans cette nouvelle édition.

Le P. Clément Schrader, professeur à Vienne, autrefois collaborateur du malheureux Passaglia, vient de traiter d'une manière étendue un point important de la dogmatique, *de Unitate romana* (seu catholica . Vous avez publié un long article sur cet ouvrage, et avec raison ; car le sujet, la langue, la méthode, les tendances, lui donnent, pour votre pays aussi bien que pour le nôtre, le plus haut intérêt et la plus grande importance. Rien qu'après la lecture du premier livre, seul publié jusqu'à ce jour, on peut affirmer avec certitude que nous aurons bientôt, sur un des points de doctrine les plus importants et les plus difficiles, un travail vraiment scientifique, vraiment complet, un travail qui suffira pendant de longues années à repousser toutes les attaques, et qui devra être utilisé avec le plus grand soin dans tous les manuels de dogmatique et de droit canon.

Vous avez également indiqué une dissertation du jésuite Casinius (m. en 1755). La nouvelle édition (Mayence, 1862) est due à M. le professeur Scheeben, dont le beau travail sur la grâce n'a point été vanté par vous au-delà de ce qu'il mérite (V. Revue v, 464 ss.) Le texte a été revu avec soin et enrichi d'additions qui ont leur prix. C'est en quelque sorte le complément de l'ouvrage déjà cité. Casinius établit, au point de vue de la théologie positive, la doctrine que M. Scheeben a développée avec une grande profondeur de spéculation. Le même auteur a refondu complètement le travail ascétique de Nieremberg sur les merveilles de la grâce divine, et il en a fait un livre délicieux, un livre admirablement propre à découvrir aux fidèles des trésors trop peu connus. (*Die Herrlichkeiten der gœttlichen Gnade.* 8° XII-502 pp. Freiburg, Herder. 1 thlr. 6 ngr.). Ce dernier ouvrage mériterait d'être introduit en France par une bonne traduction.

A ces écrits si remarquables sur la grâce, je dois en ajouter un de votre compatriote Isaac Habert, le premier adversaire du jansénisme, et certainement l'un des hommes les plus distingués qui soient descendus dans l'arène théologique. Ses *Theologiæ græcorum patrum vindicatæ circa universam materiam gratiæ libri tres* ont été réimprimés à Wurzbourg, chez Stahel (8° X-512 pp. 2 thlr. 12 ngr.).

L'histoire du dogme de la grâce pendant les premiers siècles, a été

soumise récemment à un nouvel examen par le professeur Wœrter, de Fribourg. (*Die kirchliche Lehre über das Verhæltniss von Gnade und Freiheit von den apostolischen Vætern bis auf Augustinus.* 1 Bd. Die Lehre des N. T. und der voraugustin. Væter. 724 pp. 8°. Freiburg, Herder, 1856-1860. 2 thlr. 17 ngr.). La doctrine des pères grecs est traitée p. 86-380. Il est bien étonnant que dans tout ce passage, Habert ne soit pas cité même une seule fois, autant du moins que je puis voir.

Un ouvrage qui a une grande valeur pour la science apologétique, c'est celui du Dr Tanner, théologien suisse, sur la tradition. (*Ueber das katholische Traditions- und das protestantische Schrift-Prinzip.* 8°, VIII-614 pp. Luzern, Raber. 2 thlr. 6 ngr.). L'auteur y combat surtout l'ouvrage, écrit à un point de vue tout opposé, du Dr Holzmann, autrefois *privat-docent*, et aujourd'hui professeur à Heidelberg. (*Canon und Tradition.* Ludwigsburg, Riehm, 1859.) Le Dr Tanner réfute partout victorieusement cet adversaire, qui est loin d'être sans mérite.

II. Théologie morale.

Rien d'important n'a paru l'an dernier sur cette vaste branche des sciences théologiques. Je dois signaler seulement des éditions nouvelles de deux ouvrages déjà connus, dont l'un est importé de votre pays : c'est le *Compendium theologiæ moralis* du P. Gury (3e édition allemande, Ratisbonne, Manz), revu avec soin par un professeur, et augmenté de nouvelles notes empruntées pour la plupart à Scavini. L'autre a pris naissance sur le sol allemand : c'est Stapf, *Epitome theologiæ moralis*, revu par le chanoine Hofmann, de Brixen (3e éd.).

Les années 1850 - 1860 nous ont apporté toute une série de manuels de théologie morale. Je citerai seulement ceux de Fuchs, Probst, Werner, Dinkhoff, Martin, Jocham, Friedhoff, Fricker, et enfin celui du cardinal Gousset, dont nous possédons deux traductions, l'une mauvaise, l'autre assez passable. Malgré cela, les Allemands recourent encore de préférence à saint Alphonse, ainsi qu'à son abréviateur, le P. Gury, dont le *Compendium* est grandement estimé et fort répandu.

III. Sciences bibliques.

On peut rapporter à l'introduction le livre intitulé : *L'Église et la Bible*, par le Dr A. Schmid, autrefois professeur au lycée de Dillingen, qu'il ne faut pas confondre avec le Dr Al. Schmid, bavarois comme lui. (*Kirche und Bibel.* 8°, 167 pp. Schrobenhausen, Hueber, 24 ngr.) C'est un livre étrange, mal digéré, extrêmement confus, dont le sujet peut être ainsi indiqué : *Histoire et apologie de la conduite de l'Église par rapport à la Bible.* Au point de vue de la science, cet écrit a moins de mérite encore que le commentaire sur le livre de la Sagesse publié en 1858 par le même auteur.

Le professeur Danko, de Vienne, a commencé une nouvelle histoire biblique, dont la première partie, contenant l'Ancien Testament, a seule vu le jour jusqu'à ce moment. (*Historia revelationis divinæ V. T., sive hist. V. et N. T. pars prior.* Vindobonæ, Braumüller. 8°, c-610 pp.) C'est un magnifique volume édité avec luxe, et malheureusement par cela

même un peu cher (4 thlr. 10 ngr.). Les sentiments de l'auteur sont parfaitement orthodoxes ; son livre est le résultat d'un travail sérieux et de vastes lectures, la forme en est claire et coulante. On y trouve pourtant des choses étranges. M. Danko, par exemple, sait d'une manière précise, que le monde a été créé pendant l'automne et le soir. Malgré cela, son livre est la meilleure exposition scientifique abrégée que nous ayons de l'histoire biblique. On ne saurait trop le recommander aux écoles où le latin est encore la langue de l'enseignement. Haneberg, dont vous avez une traduction française, est riche en aperçus et en rapprochements ingénieux, mais c'est là son plus grand mérite : il laisse beaucoup à désirer pour le fond. L'Allemagne possèdera bientôt un ouvrage exécuté sur un plan plus large : les quatre premiers volumes de Rohrbacher, complétés et en partie refondus par Hülskamp, seront consacrés à l'Ancien Testament. Deux de ces volumes ont paru, et le troisième est sous presse.

Le Dr Schuster, auteur de plusieurs ouvrages d'éducation très-remarquables, édite en ce moment un *Manuel d'histoire biblique*. (*Handbuch zur Biblischen Geschichte des A. und N. T.* Freiburg, Herder, 6 liv. à 18 ngr., dont 3 ont paru.) La forme en est excellente, l'exécution typographique est belle et relevée par une grande quantité de gravures sur bois : c'est en outre un livre solide, pour lequel l'auteur a consulté avec soin et utilisé avec tact les travaux antérieurs, et surtout Rohrbacher-Hülskamp. Le Dr Schuster n'a point écrit pour les savants, mais pour le commun des fidèles et aussi en vue de l'enseignement.

Le beau livre du Dr Reusch, *Bible et Nature*, a un but apologétique. (*Bibel und Natur. Vorlesungen über die mosaische Urgeschichte und ihr Verhœltniss zu den Ergebnissen der Naturforschung.* 8°, 443 pp. Freiburg, Herder. 1 thlr. 20 ngr.) Le Dr Reusch, un des exégètes les plus distingués de notre époque, a recueilli, comparé, examiné, au point de vue de la science actuelle, tous les systèmes relatifs aux questions soulevées par les premiers chapitres de la Genèse : son travail peut être regardé comme complet, jusqu'à ce que des progrès importants accomplis dans les sciences nécessitent un nouvel examen. De même qu'autrefois nous nous sommes approprié les recherches de Marcel de Serres et de Nicolas, en les faisant passer dans notre langue, il me semble que vous pourriez maintenant faire votre profit du livre indiqué ci-dessus, à moins que celui du P. Pianciani (*Cosmogonia naturale comparata col Genesi*, Roma, 1862), ne soit par la forme, la méthode et la langue, plus accessible à vos compatriotes.

Des premiers chapitres de la Genèse, nous devons passer immédiatement aux prophètes, pour rencontrer d'autres travaux exégétiques.

Le vaste commentaire du Dr Reinke sur les prophéties messianiques chez les grands et les petits prophètes, est parvenu à son entier achèvement dans le courant de l'année, par la publication de la 2e partie du 4e volume. (*Die messianischen Weissagungen bei den grossen und kleinen Propheten des A. T.* 4 Bde in 5 Thlen. 8°. Giessen, Ferber, 1859-1862. 10 thlr.). On y trouve, comme dans les autres productions du Dr Reinke, une prolixité fatigante, un caractère trop peu personnel, trop compilatoire, mais au moins tout est traité de la manière la plus

complète ; c'est un véritable arsenal où pendant longtemps le théologien et l'exégète iront puiser. Les matériaux exégétiques y sont rassemblés avec une telle abondance, qu'on est dispensé de recourir à d'autres sources. En un mot, c'est un monument d'érudition. Le respectable auteur a traité précédemment, dans des monographies spéciales, les passages messianiques Gen., 3, 15 (Proto-evangelium) ; Gen., 49, 8-12 (Schilo) ; Is., 7, 14-16 (Emmanuel et la Vierge-mère) ; Is., 2, 2-4 (Conversion des Gentils) ; Is., 52, 13-53, 12 (Passion et mort du Sauveur) ; enfin Mal., 1, 11 (Sacrifice non sanglant). Puis, dans le quatrième volume de ses *Beitræge zur Erklærung des A. T.*, il a donné une introduction générale aux prophéties messianiques, et commente celles des livres historiques et des livres deutéro-canoniques auxquelles il n'avait point encore touché. Enfin, il a commenté en deux volumes les psaumes messianiques. Il a donc réuni, de la manière la plus complète, les matériaux nécessaires pour composer une christologie de l'Ancien Testament qui soit à la hauteur de la science. Nous avons bien, en ce genre, un essai du Dr Bade, professeur à Paderborn, qui remonte à une douzaine d'années (Münster, Aschendorf. 2e éd. [fictive] 1860) ; mais cet essai devait nécessairement laisser beaucoup à désirer, rien que par le manque de travaux préparatoires.

Au moment où les efforts généreux de quelques savants impriment une impulsion salutaire à la science exégétique, un prétendu ermite de Falkenberg vient lui jeter l'anathème : il repousse toute explication savante de la Bible, déclare le grec et l'hébreu superflus, et veut qu'on s'en tienne au sens mystique et ascétique exposé d'après la Vulgate. (*Bruder Bernards, Klausners zu Falkenberg* [pseudonyme], *Aphorismen über kathol. Behandlung der Bibel.* 8o, x-335 pp. Freiburg, Herder. 25 ngr.). Il est déplorable qu'avec de bonnes intentions, on vienne professer de pareils principes qui n'iraient à rien moins qu'à renverser la science au sein du catholicisme, et à en laisser le monopole aux ennemis de notre foi. Croit-on que cela soit bien à désirer ? Heureusement que ces folles maximes, résultat d'un zèle mal entendu, ne réunissent que de bien rares adeptes. Sans doute, nous ne devons pas étudier la Bible comme un livre ordinaire ; il faut tenir compte avant tout de son contenu surnaturel et divin : c'est par là que notre exégèse se distinguera de celle des protestants et des rationalistes. Mais, est-ce que l'exégèse scientifique ne doit point s'appuyer sur une étude exacte du texte, éclairée de tous les moyens que fournissent la philologie, la critique et l'histoire ?

Le commentaire latin du Dr Kaulen sur le livre de Jonas (Mog. Kirchheim, 146 pp. 12 1/2 ngr.), peut paraître plus ou moins dans le sens de l'ermite, et c'est à ce point de vue qu'on s'est placé pour lui décerner des éloges qu'à coup sûr l'auteur n'accepte pas. M. Kaulen est un homme sérieux, qui a travaillé déjà très-utilement pour la science, et qui fera davantage encore. En publiant ce petit travail sur Jonas, il n'a point voulu formuler une méthode et tracer le modèle qu'il se propose de suivre toujours. Il faut conserver à l'exégèse son caractère et sa dignité de science théologique, mais ce n'est pas à dire pour cela qu'il faille lui ôter toute portée scientifique, et la faire servir seulement à

l'édification. M. Kaulen le sait mieux que personne : aussi, ce n'est pas pour lui que nous le rappelons.

La *Théologie de l'Ancien Testament*, du Dr Scholz, privat-docent à Breslau, a été dans votre Revue l'objet d'un article détaillé (Rev. V, 531), et à mon sens un peu trop favorable. Ce livre ne contient presque pas de recherches qui soient propres à l'auteur ; et bien que ce soit le fruit d'un travail assurément considérable et de lectures multipliées, on voudrait trouver un peu plus de tact et de réserve dans le mode de compilation. C'est ainsi que le passage sur les Pharisiens et les Sadducéens (I, 88 ss.) est emprunté presque en entier, sans citation de source, au protestant Winer. Il est plus regrettable encore que les définitions n'aient pas le degré de clarté et de précision voulu. Du reste, c'est un livre utile, qui comble une lacune dans notre littérature théologique et qui n'est pas dépourvu de mérite.

Sur le Nouveau Testament, nous avons à enregistrer le tome premier du commentaire de Maldonat sur les Évangiles (Moguntiæ, Kircheim. 8°, VIII 630 pp. à 2 col. 1 thlr. 20 ngr.), un de ces ouvrages qui ne vieillissent point. C'est la 3e édition publiée en Allemagne dans ces dernières années : elle a été revue avec soin par le Dr Conrad Martin, ancien professeur de théologie à l'université de Bonn, et aujourd'hui évêque de Paderborn. Les deux éditions précédentes se sont écoulées surtout en France : espérons que la troisième, au moins, sera appréciée à sa valeur par les théologiens d'Allemagne.

La remarquable traduction des Évangiles, avec commentaire, par le Dr Schegg, professeur à Freysing, est arrivée au tome IIe de saint Luc, Ve de l'ouvrage (München, Lentner. 644 pp. 2 thlr. 6 ngr.). Nous pourrons y revenir après sa complète publication. Je me contenterai de faire remarquer que ce commentaire jouit d'une haute estime, même chez les protestants encore attachés au christianisme positif, bien que Schegg ait commenté la Vulgate, en recourant néanmoins au texte original.

Les commentaires de Klofutar n'ont ni la même valeur, ni la même étendue, mais toutefois les candidats en théologie peuvent s'en servir utilement. Une première partie, contenant les évangiles synoptiques, a paru en 1859 (Labari, Eger); la seconde, *Commentarius in Evangelium S. Joannis*, vient de paraître en 1862 (Vindob. Mechit. 325 pp. 8°). Les travaux exégétiques du professeur Al. Mesmer, ne peuvent prétendre à une grande valeur scientifique, malgré les aperçus ingénieux qui s'y rencontrent : mais ils intéressent, je crois, beaucoup les nombreux disciples et amis de cet excellent homme, qui leur fut prématurément enlevé. L'explication de l'évangile selon saint Jean, publiée en 1860, a été suivie cette année de la première épître aux Corinthiens et de l'épître aux Galates, commentées d'après la même méthode.

Pour extrait : E. HAUTCŒUR.

(La fin au prochain n°.)

Arras. — Typographie Rousseau-Leroy, rue Saint-Maurice, 26.

LE CÉLÈBRE CONFLIT

ENTRE

SAINT ÉTIENNE ET SAINT CYPRIEN.

Quatrième et dernier article (1).

§ 3.

L'examen des auteurs contemporains, et de ceux qui ont suivi de plus près, doit faire regarder comme apocryphe l'histoire du fameux conflit.

Dans les paragraphes précédents, nous avons considéré en elles-mêmes les pièces sur lesquelles on fonde le récit communément accepté. Nous allons explorer ici les écrits des auteurs contemporains et des premiers qui ont suivi. Voyons ce qu'on a droit de conclure, soit de leur silence, soit des passages où ils ont parlé de la controverse en question. En dehors des pièces précédemment examinées, et sur l'authenticité desquelles roule tout le débat, nous ne trouverons aucun auteur contemporain qui ait relaté le fait du conflit. Il en est deux, néanmoins, qui auraient dû le mentionner, s'il avait été réel, vu la nature des sujets traités dans leurs écrits. C'est le diacre Pontius et Denys d'Alexandrie. Quant aux auteurs venus après, et antérieurs au sixème siècle, plusieurs ont des passages relatifs à cette contestation célèbre. Ce sont : Eusèbe, saint Basile, saint Jérôme, saint Augustin, saint Optat de Milève, et un anonyme. Nous allons examiner séparément ce qu'on peut

(1) Voir les numéros de *mars*, *avril* et *mai* 1863.

logiquement conclure, soit du silence, soit des témoignages de chacun de ces auteurs.

I.

Le silence du diacre Pontius prouve que l'histoire du fameux conflit est une fable.

Saint Jérôme nous parle ainsi du diacre Pontius et de son ouvrage : « Pontius, diaconus Cypriani, usque ad diem passionis ejus cum ipso exilium sustinens, egregium volumen vitæ et passionis Cypriani reliquit. » (*De Scriptoribus ecclesiasticis*, 68.) Ce livre du diacre Pontius se trouve dans la *Patrologie Migne*, au tome III, col. 1482 et suiv. Quoique la vie et le martyre de saint Cyprien y soient racontés assez en détail, il n'y a pas un mot sur la fameuse contestation, ni sur les trois conciles qui auraient eu pour objet la question du baptême des hérétiques, et que saint Cyprien aurait convoqués et présidés. Ce silence, dans un tel livre, prouve, selon nous, que l'histoire du conflit est apocryphe.

Nous le savons, le silence d'un auteur sur un fait n'est qu'un argument négatif. Par lui seul, il ne prouve pas que le fait n'ait pas eu lieu. Mais il devient argument positif et preuve rigoureuse, lorsqu'à l'aide des circonstances on peut démontrer que, dans l'hypothèse de la réalité du fait, l'auteur n'a pas pu le passer sous silence. C'est précisément la condition du diacre Pontius relativement à l'objet de cette discussion. Remarquons avant tout qu'il n'a pas pu ignorer le conflit, s'il a été réel. Il fut le compagnon inséparable de saint Cyprien jusque dans l'exil, et le témoin oculaire de son martyre. Il vit donc les trois conciles où fut agitée la question du baptême des hérétiques ; on ne peut même douter qu'il n'y ait assisté, attendu les termes relatifs au personnel du troisième concile : *Episcopi plurimi. . cum presbyteris et diaconibus, præsente etiam plebis*

maxima parte. Si le conflit a eu lieu, il a dû être parfaitement connu du diacre Pontius. Dire que cet auteur l'a passé sous silence parce qu'il l'aurait ignoré, serait absurde.

D'autre part, si Pontius a connu un fait si important, en écrivant la vie de saint Cyprien, il n'a pas pu le passer entièrement sous silence. On ne peut imaginer pour expliquer ce silence que deux raisons : ou il n'aurait pas regardé cet évènement comme digne de mention, ou il aurait cru devoir le taire comme déshonorant pour la mémoire de son héros. Il est facile de montrer que ni l'une ni l'autre de ces explications ne saurait être admise.

1° Il n'a pas pu regarder cet évènement comme secondaire et de peu d'importance. Il s'agit d'une question qui aurait agité toutes les églises d'Afrique. Saint Cyprien aurait convoqué et présidé trois conciles. Non-seulement le Pape aurait condamné son sentiment qui était celui de tous les évêques africains, mais il aurait, en outre, défendu sous peine d'excommunication de rebaptiser les hérétiques convertis. A cette décision dogmatique et à ce précepte du Saint-Siége, saint Cyprien et ses collègues auraient opposé une résistance opiniâtre, à laquelle se serait uni Firmilien, l'un des plus illustres évêques de l'Orient. Ils seraient allés, dans leur obstination, jusqu'à réfuter publiquement le décret du Pape avec les termes les plus injurieux, et jusqu'à déclarer que le Pontife romain s'était lui-même séparé de l'Église. Certes, s'il y a dans toute la vie de saint Cyprien un évènement important, c'est bien celui-là. Dans tout ce que rapporte le livre de Pontius, il n'est rien qui puisse lui être comparé. Donc, on ne peut pas dire que Pontius l'ait passé sous silence, parce qu'il l'aurait regardé comme peu important.

2° La seconde raison, la crainte qu'en le rapportant il ne nuisît à la mémoire de saint Cyprien, n'est pas plus admissible. Pontius n'aurait eu cette crainte, qu'autant qu'il aurait regardé la résistance de son évêque comme mauvaise et condamnable,

Supposons, pour un moment, que Pontius ait ainsi jugé la conduite de saint Cyprien. De deux choses l'une : ou saint Cyprien se serait rétracté avant son martyre, ou il ne se serait point rétracté. Dans le premier cas, Pontius se serait fait un devoir de raconter cette rétractation, qui aurait effacé une faute grave, au jugement de Pontius lui-même. Dans le second cas, Pontius aurait regardé saint Cyprien comme mort dans une coupable obstination; et c'est sciemmement qu'il aurait voulu le faire passer dans la postérité pour un grand évèque et un grand saint, et que dans ce but il aurait déguisé sa résistance criminelle. Dès lors, la grande admiration de Pontius pour saint Cyprien, admiration qui respire dans toutes les pages de son livre, ne serait qu'une hypocrisie. Or, cet écrit porte au contraire le caractère le plus visible de la sincérité et de l'admiration la plus réelle. Non, l'auteur d'un tel écrit n'a pas jugé saint Cyprien coupable et misérablement obstiné jusque sous la hache du bourreau. Résumons : Si le célèbre conflit a existé, Pontius a dû le connaître; s'il l'a connu, il a dû le regarder comme l'évènement le plus important de la vie de son héros : s'il l'a jugé très-important et en même temps honorable, il a dû en parler. S'il l'a jugé déshonorant, mais rétracté, il a dû encore en faire mention ; enfin, s'il l'avait jugé déshonorant et non retracté, nous n'aurions pas son livre plein de l'admiration la plus vive et la plus sincère pour saint Cyprien. Donc, le silence de Pontius prouve que le célèbre conflit n'est qu'une fable.

II.

Le passage d'Eusèbe sur la contestation de saint Cyprien avec saint Etienne est apocryphe.

Il existe, dans l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe, un passage qui atteste clairement le fait de la célèbre contestation. Il forme le chapitre troisième du livre septième. En voici les

termes, d'après la traduction de Henri de Valois: *Primus omnium Cyprianus, qui tunc temporis Carthaginensem regebat Ecclesiam, non nisi per baptismum ab errore prius emundatos, admittendos esse censuit. Verum Stephanus nihil adversus traditionem quæ jam inde ab ultimis temporibus obtinuerat innovandum ratus, gravissime id tulit.* Ces lignes nous sont objectées comme preuve péremptoire. Eusèbe, dit-on, né environ dix ans après le martyre de saint Cyprien, et déjà évêque de Césarée en 313, n'a pas pu se tromper sur le fait de la controverse; il l'atteste; donc il est réel.

A cette grave difficulté, Missori a cru pouvoir répondre, que les doctrines et la conduite d'Eusèbe ont été trop suspectes pour que son autorité soit décisive; et que rien n'empêche de mettre en doute sa véracité, en cet endroit de son histoire.

La vraie réponse, selon nous, c'est que le passage en question n'est pas d'Eusèbe. L'assertion, au premier coup d'œil, pourra paraître étrange, et peut-être sera-t-on tenté d'y voir un de ces subterfuges auxquels recourent, faute de mieux, les défenseurs d'une cause désespérée. Que le lecteur veuille peser nos raisons, avant de se prononcer. Nous les croyons solides et appuyées sur les règles de la saine critique.

1. *Exposé de tout le contexte.* — Au début du septième livre de son histoire, Eusèbe s'exprime ainsi : « Septimum quoque Ecclesiasticæ Historiæ librum magnus ille Dionysius suis verbis nobiscum una contexet, cuncta quæ ætate sua contigerunt in epistolis quas reliquit singillatim exponens. Hinc porro narrationis nostræ ducemus exordium. »

Suit le chapitre I, qui a pour titre, *De Improbitate Decii et Galli*, et qui est étranger à notre question. Mais, depuis le chapitre second jusqu'au chapitre cinquième inclusivement, il est parlé de la controverse sur le baptême des hérétiques. Il est nécessaire pour notre but, que le lecteur ait ces quatre chapitres sous les yeux. Nous les reproduisons *en entier*, d'après la traduction de Henri de Valois.

« Caput II. — Interea Romæ cum Cornelius tribus circiter annis episcopatum tenuisset, Lucius in ejus locum substituitur. Qui vix octo mensium spatio perfunctus eo munere, moriens episcopale officium Stephano dereliquit. Ad hunc Stephanum Dionysius primam earum quæ de baptismo conscriptæ sunt epistolam exaravit, cum per id tempus non mediocris controversia exorta esset, utrum eos qui ex qualibet hæresi convertuntur, baptismo purgari oporteret. Quippe antiqua consuetudo invaluerat, ut in ejusmodi hominibus sola manuum impositio cum precationibus adhiberetur.

Caput III. — Primus omnium Cyprianus, qui tunc temporis Carthaginensem regebat Ecclesiam, non nisi per baptismum ab errore prius emundatos admittendos esse censuit. Verum Stephanus nihil adversus traditionem quæ jam inde ab ultimis temporibus obtinuerat innovandum ratus, gravissime id tulit.

Caput IV. — Ad hunc igitur, ut dixi, multa de hoc argumento Dionysius per litteras scripsit. In quibus id tandem illi indicat, omnes ubique ecclesias, mollito jam persecutionis furore, Novati turbulentam novitatem detestantes, inter se pacem iniisse. Sic autem scribit.

Caput V. — *Scias autem, frater, cunctas per Orientem et ulterius positas Ecclesias, quæ prius ante discissæ, nunc tandem ad unitatem reversas esse: et omnes ecclesiarum ubicumque antistites unum idemque sentire, et ob redditam insperato pacem incredibili gaudio exultare: Demetrium scilicet Episcopum Antiochiæ, Theotistum Cæsareæ, Æliæ post mortem Alexandri Mazabanem, Marinum Tyri, Laodiceæ vero post Thelymidris obitum Heliodorum, Helenum Tarsi cunctasque Ciliciæ ecclesias, Firmilianum denique cum universa Cappadocia. Solos enim illustriores Episcopos nominavi, ne forte epistola nostra prolixior et oratio molestior redderetur. Syriarum quidem provinciæ omnes cum Arabia, quibus identidem necessaria suppeditatis, et quibus litteras nunc scripsistis; Mesopotamia quoque, Pontus ac Bithynia; ac, ut uno verbo absolvam, omnes ubique terrarum lætitia gestiunt, Deoque*

gratias agunt ob hanc concordiam fraternamque charitatem.

Et hæc quidem Dionysius scribit. Cæterum cum Stephanus Ecclesiam biennio administrasset, Xystus in ejus locum successit. Ad hunc Dionysius secundam *de Baptismo* scripsit epistolam, in qua Stephani simul ac reliquorum episcoporum sententiam ac judicium exponit, de Stephano ita scribens (antea quidem litteras scripserat de Heleno et de Firmiliano, de omnibus denique sacerdotibus per Ciliciam, Cappadociam cunctasque finitimas provincias constitutis, sese ob eam causam ab illorum communione discessurum, quod hæreticos rebaptizarent) : *Ac vide, quæso, gravitatem negotii. Revera enim in maximis, ut audio, episcoporum conciliis decretum est, ut qui ab hæreticis ad catholicam Ecclesiam accedunt, primum cathecumeni fierent, ac deinde veteris et impuri fermenti sordibus per baptismum purgarentur. De his omnibus ego ad illum epistolam misi, rogans atque obtestans.* Et aliquanto post : *Sed et charissimis, inquit, fratribus et compresbyteris nostris Dionysio ac Philemoni, qui prius idem cum Stephano senserant deque iisdem rebus ad me scripserant, antea quidem breviter, nunc vero pluribus verbis scripsi.* Verum de supradicta quæstione hactenus. »

A partir du chapitre septième, Eusèbe mentionne et cite encore quelques autres lettres de saint Denys d'Alexandrie, relatives à la question du baptême des hérétiques. Voici ces passages :

In tertia, autem epistola ad Philemonem, Ecclesiæ Romanæ presbyterum, de baptismo scripta, idem Dionysius hæc refert... *Hanc ego regulam et formam a beatissimo Papa nostro Heracla accepi. Eos enim qui ab hæreticis veniebant, tametsi defecissent, seu potius non defecissent illi quidem, sed in speciem cum fratribus communicantes, clam perversæ doctrinæ magistros adire delati essent, ab Ecclesia ejectos, post multas tandem preces non prius admisit, quam quæcumque ab adversariis audierant palam exposuissent. Ac tum demum ad communionem eos admittebat, nequaquam existimans iterato baptismate opus esse. Quippe jam antea*

Spiritum Sanctum ab ipso acceperant. Rursus hac quæstione abunde ventilata, concludit in hunc modum : *Illud*, inquit, *præterea didici, non ab Afris solis hunc morem nunc primum invectum fuisse, sed et multo antea, superiorum episcoporum temporibus, in ecclesiis populosissimis, et in conciliis fratrum apud Iconium et Synnada, et apud alios plurimos idem sancitum fuisse. Quorum sententias et statuta subvertere, eosque ad jurgia et contentiones excitare equidem nolim. Scriptum est enim : Non commutabis terminos proximi tui quos parentes tui constituerunt.* Quarta ejus de baptismo epistola ad Dionysium scripta est, tunc quidem Romanæ urbis presbyterum, sed qui aliquanto post tempore ejusdem urbis episcopus est constitutus. Ex qua hunc ipsum Romanum Dionysium, eruditissimum planeque admirandum virum fuisse, testimonio Dionysii Alexandrini licet cognoscere. Porro in hac ad illum epistola de Novato ita scribit : *Nam Novatianum, inquit, merito aversamur, quippe qui Ecclesiam discidit, et quosdam ex fratribus ad impietatem blasphemiamque pertraxit ; qui nefariam de Deo doctrinam invexit, et clementissimum Dominum nostrum Jesum Christum quasi implacabilem calumniatur : qui præterea sacrum lavacrum obliterat ; fidemque et confessionem quæ baptismum præcedunt evertit ; et Spiritum Sanctum penitus ab illis fugat, tametsi spes aliqua subsit vel quod in illis adhuc maneat, vel quod ad eos reversurus sit.*

« Extat et quinta ejusdem epistola ad Xystum Romanæ urbis Episcopum scripta. »

Dans cette cinquième lettre, Denys d'Alexandrie consulte le pape saint Sixte, au sujet d'un fidèle de son diocèse qui avait été baptisé par les hérétiques, et qui demandait avec larmes d'être rebaptisé, alléguant que le premier baptême ne lui avait pas été conféré avec la forme légitime. Après avoir cité cette lettre de saint Denys d'Alexandrie, Eusèbe ajoute :

« Præter supradictas est etiam ejusdem epistola *de baptismo*, ipsius et Ecclesiæ quam regebat nomine, ad Xystum et Ecclesiam

urbis Romæ directa, in qua de proposita quæstione prolixam admodum disputationem instituit. Præter has, alia exstat ejusdem epistola *de Luciano*, ad Dionysium Romanum scripta. Sed de his hactenus. »

Le lecteur a maintenant sous les yeux tout ce que dit Eusèbe sur la question qui nous occupe, et tout ce qu'il cite des lettres de saint Denys d'Alexandrie sur le même sujet. Comme il peut le remarquer, il n'est question de saint Cyprien et de sa contestation avec le pape saint Étienne, que dans le chapitre troisième, qui se compose de deux phrases. Partout ailleurs, il n'est question que du désaccord des évêques orientaux. Les passages de saint Denys d'Alexandrie se rapportent uniquement à ces derniers, mais ne disent pas un mot d'un conflit entre saint Cyprien et le pape saint Étienne. Ainsi, le témoignage d'Eusèbe se renferme exclusivement dans ce chapitre troisième du septième livre. Nous disons que le passage en question est apocryphe, et voici nos raisons.

2. *Raisons qui doivent faire regarder comme apocryphe le 3e chapitre du livre 7e de l'Histoire d'Eusèbe.* — 1° Si du chapitre second on passe immédiatement au quatrième, comme si le troisième n'existait pas, la suite du discours n'est nullement interrompue. Le lecteur les a sous les yeux. Qu'il en fasse la vérification en joignant les derniers mots du chapitre second aux premiers du chapitre quatrième. Non-seulement le fil de la narration continue ainsi tout naturellement, mais il s'adapte mieux au contexte, c'est-à-dire, aux lettres de Denys citées par Eusèbe. En effet, Denys, écrivant au pape saint Sixte, et résumant ce qui s'était passé sous le pontificat de saint Étienne, passe en revue les provinces dont les évêques avaient été menacés d'excommunication par ce Pape à cause de leur coutume de rebaptiser. Or, dans cette énumération, nous trouvons *Hélénus, Firmilien, et tous les évêques de la Cilicie, de la Cappadoce et des provinces voisines,* mais ni saint Cyprien, ni la province d'Afrique n'y figurent. Assurément, si la célèbre altercation de

saint Cyprien et de saint Étienne avait eu lieu, Denys l'aurait mentionnée en cet endroit. Il aurait ajouté saint Cyprien et les évêques d'Afrique à l'énumération de ceux à qui saint Étienne avait déclaré *sese ob eam causam ab illorum communione discessurum.* Il y a incohérence avec ce document, si le troisième chapitre reste. Il n'y en a plus, si on le suppose ôté. Ainsi ce chapitre troisième, composé seulement de deux phrases, n'est pas nécessaire pour le fil de la narration, et, d'autre part, il y a incohérence si on le laisse subsister. C'est déjà une forte raison de soupçonner que ce chapitre n'appartient pas au texte, qu'il y a été intercalé, qu'il a été primitivement une note marginale, écrite par quelqu'un qui croyait ou voulait faire croire à la prétendue controverse ; et que de la marge cette note aura passé dans le corps des manuscrits. A ce soupçon bien fondé vient se joindre une preuve proprement dite. En effet :

2° On ne peut pas attribuer à Eusèbe les premiers mots de ce troisième chapitre. Avant de le démontrer, nous avons à constater une variante relative aux mots en question. Le *Codex regius* porte : πρῶτος τότε Κυπριανὸς, *primus tunc Cyprianus etc.* Mais dans quatre autres manuscrits la phrase se trouve ainsi : πρῶτος τῶν τότε Κυπριανὸς; mots que l'annaliste de saint Cyprien traduit ainsi : *primus eorum qui tunc extiterunt Cyprianus etc.* La première leçon ne comporte qu'un sens : elle signifie que saint Cyprien a été *le premier, quant au temps,* à soutenir qu'on devait rebaptiser les hérétiques convertis ; c'est-à-dire, qu'il a soutenu cette opinion *avant tout autre évêque.* La seconde leçon, πρῶτος τῶν τότε Κυπριανὸς, a paru à certains érudits pouvoir être entendue aussi en ce sens, que saint Cyprien a été *le premier quant au mérite,* c'est-à-dire, le plus illustre parmi les évêques qui soutinrent à cette époque la doctrine en question. Sans discuter la légitimité de cette dernière interprétation, nous disons : Ni l'un ni l'autre sens ne saurait être attribué à Eusèbe, et par conséquent le passage est apocryphe.

Premièrement, Eusèbe n'a pas pu écrire que saint Cyprien avait soutenu *le premier,* c'est-à-dire *avant tout autre évêque*, la nécessité de rebaptiser les hérétiques convertis. C'était notoirement faux, et Eusèbe lui-même relate la lettre de Denys d'Alexandrie qui atteste expressément le contraire en ces termes : *Illud præterea didici, non ab Afris solum hunc morem nunc primum invectum fuisse; sed et multo antea, superiorum episcoporum temporibus, in ecclesiis populosissimis, et in conciliis fratrum apud Iconium et Synnada et apud alios plurimos idem sancitum fuisse.* (Lettre à Philémon, déjà citée plus haut.) D'ailleurs nous sommes d'accord ici avec nos adversaires. Ils admettent comme authentique la lettre de saint Cyprien aux évêques de Numidie. Or, dans cette lettre, saint Cyprien atteste lui-même *qu'il n'est pas le premier* à soutenir ce sentiment ; que, longtemps avant lui, Agrippinus et les autres évêques d'Afrique ont décidé ainsi. Ils admettent aussi comme authentique la lettre de Firmilien. Or, il y est dit expressément que le pape Étienne a rompu la paix d'abord avec les Orientaux, puis avec les évêques d'Afrique, *modo cum Orientalibus, quod nec vos latere confidimus, modo vobiscum qui in meridie estis.* Il est donc impossible qu'Eusèbe ait attribué la priorité de la dispute à saint Cyprien, lui qui ne pouvait ignorer le fait antérieur de cette dispute en Orient, puisqu'il l'atteste ; lui qui dit expressément, en s'appropriant les paroles de saint Denys d'Alexandrie, que cette controverse avait eu lieu *multo antea, superiorum Episcoporum temporibus.* Donc les mots, πρῶτος τότε, ou πρῶτος τῶν τότε, dans le sens d'une *priorité de temps*, ne sont pas d'Eusèbe.

Secondement, il n'a pas pu les écrire non plus en les entendant d'une *priorité de mérite* ; en d'autres termes, on ne peut pas supposer qu'Eusèbe ait proclamé saint Cyprien *le plus illustre* parmi les évêques défenseurs de la doctrine en question. Nous venons de le voir, la controverse avait précédemment agité plusieurs provinces de l'Orient. Bon nombre d'évêques, et

entr'autres le célèbre Firmilien, avaient été en opposition à ce sujet avec le pape saint Étienne, qui en était venu jusqu'à les menacer d'excommunication. En supposant que saint Cyprien eût plus tard suivi l'exemple de ces évêques d'Orient, Eusèbe n'aurait pu voir dans son opposition au Pape, qu'une imitation, une extension, venant en seconde ligne. Il n'aurait donc pas attribué à saint Cyprien une primauté d'importance. On ne peut pas supposer qu'aux yeux d'Eusèbe les hommes et les évènements de l'Afrique aient été plus importants que ceux de l'Orient, sa patrie. Ainsi, dans l'hypothèse que les mots πρῶτος τῶν τότε, signifient une priorité *de mérite*, on ne peut pas les attribuer à Eusèbe. On ne peut pas les lui attribuer non plus, s'ils signifient une priorité *de temps;* donc ils sont apocryphes.

3° D'ailleurs, si Eusèbe avait écrit le troisième chapitre en question, il aurait appuyé par quelque passage de saint Denys d'Alexandrie le fait, attesté en cet endroit, de la contestation de saint Cyprien avec le pape saint Étienne. Il avertit lui-même qu'il va écrire le septième livre de son histoire en reproduisant les lettres de saint Denys. Et de fait, pour chacun des autres évènements, c'est moins lui qui raconte, que saint Denys, dont il rapporte les paroles. Seul, le troisième chapitre, composé de deux phrases, et affirmant la contestation de saint Cyprien, se trouve sans l'appui d'aucune citation. Parmi tant d'extraits des lettres de saint Denys relatives à la question du baptême et à la collision entre les évêques d'Orient et le Pape, il n'y a pas un mot qui mentionne saint Cyprien et sa résistance à ce même pape saint Étienne. Pour le lecteur attentif, c'est un nouveau motif de regarder ce troisième chapitre comme étranger au texte d'Eusèbe, comme une note surajoutée plus tard, d'abord en marge peut-être, et ensuite dans le corps de l'ouvrage.

III.

Le silence de saint Denys d'Alexandrie prouve que le prétendu conflit de saint Cyprien avec le pape saint Étienne est une fable.

1° Nous avons recueilli sous le numéro précédent tout ce qu'Eusèbe nous a conservé des lettres de saint Denys sur la question du baptême des hérétiques. Le lecteur a pu voir qu'il n'y a pas un mot sur saint Cyprien, pas un mot sur sa contestation avec le Pape, pas un mot sur les trois conciles de Carthage.

2° Si quelqu'un devait parler de ce célèbre conflit, c'était bien Denys d'Alexandrie. Ses lettres roulent sur le conflit qui s'éleva pour la même question entre le pape saint Étienne et les évêques d'Orient. Il nous fait connaître ces évêques. C'étaient Hélénus, Firmilien, et généralement tous les évêques de la Cilicie, de la Cappadoce, et des provinces voisines. Il nous dit que le pape saint Étienne les menaça d'excommunication, s'ils continuaient à rebaptiser les hérétiques convertis. Il se porta comme médiateur entre eux et les papes saint Étienne et saint Sixte. Si le même conflit avait existé entre le pape saint Étienne et les évêques d'Afrique, ayant à leur tête saint Cyprien, Denys d'Alexandrie ne l'aurait pas ignoré, lui dont le siége était voisin du théâtre où il se serait déployé. Lorsqu'il énumère les provinces dont les évêques furent menacés d'excommunication par le pape saint Étienne, à cause de leur usage de rebaptiser, il n'aurait pas manqué d'ajouter l'Afrique, et de joindre le nom de saint Cyprien, chef de l'opposition dans ce pays, à ceux d'Hélénus et de Firmilien. Sur le fait de cette opposition de saint Cyprien et des évêques d'Afrique, il garde un silence complet. Dans sa lettre à Philémon, il dit que les Africains ont aussi la coutume de rebaptiser les hérétiques

convertis: *Didici non ab Afris solum hunc morem nunc primum invectum fuisse, sed et multo antea superiorum episcoporum temporibus.* Mais que saint Cyprien et les évêques d'Afrique aient résisté au pape saint Étienne, qu'ils aient célébré trois conciles, qu'ils aient été eux aussi menacés d'excommunication, il n'en dit pas un mot. Il fait mention expresse de la coutume africaine, mais non du prétendu conflit.

On dira qu'il en parlait peut-être dans les passages non cités par Eusèbe. Nous répondons : La difficulté est la même ; Eusèbe n'aurait pas supprimé les passages relatifs au conflit de l'Afrique, s'il les avait eus sous les yeux. Il reproduit la phrase où Denys énumère les provinces des évêques menacés d'excommunication. Dans cette phrase même devrait se trouver le nom de l'Afrique et celui de saint Cyprien. S'il y eût été, Eusèbe ne l'aurait pas retranché.

On a prétendu que Denys indique suffisamment le conflit en question par cette phrase : *Didici non ab Afris solum hunc morem nunc primum invectum esse, sed et multo antea, etc.* Il n'en est rien. Cette phrase atteste seulement pour l'Afrique la coutume de rebaptiser, mais elle n'atteste nullement le fait d'une opposition au Saint-Siége de la part de saint Cyprien, et des autres évêques africains. Elle ne dit pas que le pape saint Étienne, ayant voulu faire disparaître cette coutume de l'Afrique, ait rencontré une résistance quelconque de la part de saint Cyprien et de ses collègues. Elle ne dit pas que ce Pape les ait menacés d'excommunication. Or, c'est précisément ce que saint Denys n'aurait pas manqué de dire, si le fait eût été réel. Énumérant les provinces où ce fait avait eu lieu, il n'aurait pas manqué de mentionner aussi l'Afrique. Il habitait ce pays ; il ne se serait pas moins intéressé aux affaires de l'Afrique qu'à celles de l'Orient.

Il importe aussi de remarquer que Denys n'a pas écrit seulement au pape saint Étienne, mais encore à son successeur saint Sixte ; et c'est dans sa lettre à ce dernier qu'il résume ce

qui avait eu lieu sous le précédent pontificat au sujet du baptême des hérétiques. Nos adversaires ne peuvent donc pas expliquer son silence en disant que peut-être le conflit d'Afrique n'avait pas encore eu lieu quand il écrivit ses lettres. C'est entre saint Cyprien et le pape saint Étienne que ce conflit aurait eu lieu, s'il n'était pas une fable ; et Denys écrivait un résumé des faits au successeur de saint Étienne.

3° Concluons : Denys d'Alexandrie n'a pas pu écrire sur un tel sujet, de la manière et dans les circonstances mentionnées, sans parler du célèbre conflit entre le Pape et saint Cyprien, si ce conflit avait eu lieu. Il n'en dit pas un mot : donc l'histoire de ce conflit doit être tenue pour apocryphe.

IV.

La lettre de saint Basile à Amphilochius, au lieu de prouver le célèbre conflit entre saint Cyprien et le pape saint Étienne, prouve plutôt que ce conflit n'a jamais existé.

On cite cette lettre de saint Basile (qui est la 188e, tome XXXII, colonne 663, de la *Patrologie grecque* de Migne) comme une des principales preuves du prétendu conflit. Reproduisons d'abord les passages relatifs à la question : nous ferons voir ensuite combien la conclusion qu'on en tire est peu fondée. Saint Basile répond ainsi aux difficultés proposées par Amphilochius :

« Certe et nunc cum de interrogatis tuis nunquam hactenus sollicite cogitassem, coactus sum diligenter attendere, et si quid a senioribus audieram, recordari, et cognata iis quæ didiceram, per me ipse ratiocinari.

« Quod igitur ad Catharos pertinet, et prius dictum est, et recte admonuisti uniuscujusque regionis morem sequi oportere : quod ii, qui tunc de illis statuerunt, in varias de ipsorum baptismate sententias abierint. Pepuzenorum autem baptisma

nullam mihi habere rationem videtur, et miratus sum quomodo hoc Dionysium, hominem canonum peritum, fugerit. Antiqui enim illud baptisma suscipiendum putavere, quod nihil a fide recedit; unde alias quidem hæreses, alia schismata, alias parasynagogas nominarunt. Hæreses quidem eos qui penitus resecti sunt, et in ipsa fide abalienati; schismata vero, eos qui propter ecclesiasticas quasdam causas et quæstiones inter utramque partem non insanabiles dissident; parasynagogas autem conventus illos qui ab immorigeris presbyteris aut episcopis et a populis disciplinæ expertibus fiunt. Velut si quis in delicto deprehensus a ministerio arceatur, nec se canonibus submittat, sed sibi principatum et ministerium vindicet, ac nonnulli una cum eo, relicta catholica Ecclesia, discedant; hoc dicitur parasynagoga. Schisma autem est, de pœnitentia ab iis qui ex Ecclesia sunt dissentire. Hæreses autem, velut Manichæorum et Valentinianorum et Marcionistarum et horum ipsorum Pepuzenorum; statim enim de ipsa in Deum fide dissensio est. Visum est ergo antiquis, hæreticorum quidem baptisma penitus rejicere; schismaticorum vero, ut adhuc ex Ecclesia existentium, admittere; eos tandem qui sunt in parasynagogis, justa pœnitentia et animadversione emendatos rursus Ecclesiæ conjungere; adeo ut sæpe et ii qui in gradu collocati una cum rebellibus abierant, postquam pœnitentiam egerint, in eumdem ordinem admittantur. Pepuzeni ergo sunt aperte hæretici: nam in Spiritum Sanctum blasphemaverunt, Montano et Priscillæ Paracleti appellationem nefarie impudenterque attribuentes... Qua igitur ratione eorum baptisma admittatur, cum in Patrem et Filium et Montanum aut Priscillam baptizent? non enim baptizati sunt qui in ea, quæ nobis tradita non sunt, baptizati fuere. Quare, etsi hoc Dionysium magnum latuit, servanda nobis non est imitatio erroris. Hoc enim quam absurdum sit, sua sponte perspicuum est ac omnibus evidens, qui vel leviter ratiocinari possunt. Cathari sunt et ipsi ex iis qui sunt abscissi. Cæterum antiquis visum est, Cypriano dico et nostro Firmiliano, hos omnes uni

calculo subjicere, Catharos, et Encratitas, et Hydroparastatas (πλὴν ἀλλ'ἔδοξε τοῖς ἀρχαίοις, τοῖς περὶ Κυπριανὸν λέγω καὶ Φιρμιλιανὸν τὸν ἡμέτερον, τούτους πάντας μιᾷ ψήφῳ ὑποβαλεῖν...) ; propterea quod principium quidem separationis per schisma factum fuerat : qui autem ab Ecclesia se separaverant, non habebant amplius in se gratiam Spiritus Sancti : defecerat enim communicatio, interrupta continuatione. Qui enim primi recesserant, ordinationem a patribus habebant, et per manuum eorum impositionem habebant donum spirituale ; qui autem resecti sunt, laici effecti, nec baptizandi, nec ordinandi habebant potestatem, ut qui non possent amplius Spiritus Sancti gratiam aliis præbere, a qua ipsi exciderant. Quare eos qui ab ipsorum partibus stabant, tanquam a laicis baptizatos, jusserunt vero eeclesiæ baptismate ad Ecclesiam venientes expurgari. Sed quoniam nonnullis Asiaticis omnino visum est eorum baptisma, pluribus consulendi causa, suscipiendum esse, suscipiatur. Encratitarum autem facinus oportet nos intelligere. Nimirum, ut reditum sibi in Ecclesiam intercludant, aggressi sunt deinceps proprio baptismate præoccupare : unde et suam ipsorum consuetudinem violarunt. Existimo itaque, quoniam nihil de illis aperte dictum est, eorum baptisma a nobis rejiciendum esse ; ac si quis ab eis acceperit, accedentem ad Ecclesiam baptizandum. (Quod si hoc generali œconomiæ impedimento erit, rursus consuetudine utendum est, et sequi oportet patres, qui quæ ad nos pertinent, dispensaverunt. Vereor enim ne, dum eos volumus ad baptizandum tardos facere, impedimento propter sententiæ severitatem simus iis qui salvantur.) Quod si illi nostrum baptismum servant, hoc nos non moveat. Neque enim debemus par pari referre, sed accuratæ canonum observationi servire. Omni autem ratione statuatur, ut ii qui ab illorum baptismo veniunt, ungantur coram fidelibus videlicet, et ita demum ad mysteria accedant. Scio autem, fratres, Izoinum et Saturninum, qui erant ex illorum ordine, in Episcoporum cathedram a nobis esse susceptos. Quare eos qui illorum

ordini conjuncti sunt, non possumus amplius ab Ecclesia separare : qui scilicet communionis cum ipsis quasi canonem, Episcopos suscipiendo, ediderimus. »

Le contenu de ce document peut se résumer ainsi : 1° saint Basile avoue qu'il ne s'était jamais occupé sérieusement de la question. 2° Il affirme que *les anciens* ont tenu pour nul le baptême des hérétiques, pour valide celui des schismatiques. 3° Il pense que les pépuziens sont certainement des hérétiques, et que leur baptême doit par conséquent être regardé comme nul. 4° Il s'étonne que Denys d'Alexandrie ait été d'un avis contraire à l'égard de ces Pépuziens, et dit qu'il s'est évidemment trompé. 5° Il parle nommément de saint Cyprien et de Firmilien en usant de cette formule : *les anciens, je veux dire Cyprien et notre Firmilien, ont pensé.* Et tout ce qu'il nous en dit, c'est qu'ils ont regardé comme nul le baptême des cathares, des encratites et des hydroparastes, statuant en conséquence qu'il fallait baptiser ceux qui renonçaient à ces sectes pour rentrer dans le sein de l'Église. 6° Il affirme que néanmoins certains évêques de l'Asie ont cru qu'il fallait accepter comme bon le baptême de ces trois sectes, c'est-à-dire, des cathares, des encratites et des hydroparastes. 7° Il se rallie à ce sentiment et trouve bon qu'on le suive. 8° Cependant, pour ce qui est des encratites, il pense qu'on devrait les rebaptiser ; mais il aime mieux qu'on s'en tienne à la coutume contraire si elle a été établie, et s'il y avait des inconvénients à s'en départir. 9° Il signale le fait de deux évêques encratites reçus par les catholiques dans leur communion ; il en conclut que par là même on a reçu leurs adhérents à la communion catholique, et par conséquent admis leur baptême comme valide. Examinons maintenant ce qu'on peut logiquement conclure de cette lettre de saint Basile.

1° Saint Basile ne mentionne aucun conflit entre le pape saint Étienne et saint Cyprien. Qu'on lise et qu'on relise, on ne trouvera pas un mot sur la prétendue résistance des évêques

d'Afrique à un décret papal. Saint Basile se borne à dire que Cyprien et Firmilien regardèrent comme nul le baptême des cathares, des encratites et des hydroparastes. Par le contexte, il fait entendre qu'ils portaient le même jugement sur le baptême des hérétiques proprement dits, quels qu'ils fussent. Comme aussi, par le contexte, il fait entendre que Cyprien et Firmilien regardèrent comme nul le baptême des schismatiques. Je dis, *par le contexte*, c'est-à-dire en supposant qu'il faille appliquer à Cyprien et à Firmilien l'expression d'*anciens*, dans la phrase : *Visum est ergo antiquis*, etc. Ainsi, l'unique fait que nous apprend, que nous atteste la lettre citée par rapport à saint Cyprien, c'est qu'il regarda comme nul le baptême des hérétiques proprement dits. Ce fait, nous ne le contestons pas ; nous le laissons pour ce qu'il est. Mais, de ce que saint Cyprien aurait été de ce sentiment, s'ensuivrait-il qu'il se soit obstiné contre un décret formel du Pape, qui l'aurait condamné en le menaçant d'excommunication, s'il ne se soumettait ? Évidemment non. Qu'on le remarque bien : toute notre controverse roule sur le fait d'un conflit scandaleux. Que saint Cyprien, comme certains évêques orientaux, ait regardé comme nul le baptême des hérétiques, et qu'il y ait eu dissentiment à cette époque, ce n'est pas étonnant. Nous voyons, par la lettre citée, que saint Basile, évêque en 369, cent dix ans après le martyre de saint Cyprien, était encore bien peu fixé sur cette matière. Ce que nous nions, c'est la prétendue rébellion de saint Cyprien et des évêques d'Afrique contre un décret et un ordre formel du pape saint Étienne. Nous nions ce prétendu décret : nous nions la scandaleuse opposition qu'y aurait faite le troisième concile de Carthage. Nous nions les insolentes lettres attribuées à saint Cyprien et à Firmilien, où l'emportement le dispute à l'inconvenance ; où le pape saint Étienne est traité d'ignorant, d'entêté, de fou, de Judas, d'Antechrist, de faux apôtre, d'excommunié. De tous les faits qui constituent la scandaleuse his-

toire niée par nous, saint Basile n'en affirme pas un seul Admettons que saint Cyprien ait regardé comme nul le baptême des hérétiques : le fait de cette opinion n'est pas le conflit, ne le suppose pas, ne le prouve pas. Saint Cyprien a pu le penser ainsi sans qu'il y ait eu aucun décret papal, aucun conflit. Cent vingt ans après, nous voyons saint Basile pencher encore pour cette opinion, ce qui, assurément, ne prouve aucun conflit de sa part avec le Saint-Siége.

2° Il y a plus. La lettre de saint Basile prouve que le prétendu décret du pape saint Étienne, la lettre de Firmilien à saint Cyprien, en un mot toute l'histoire du conflit, est une fable. En effet, saint Basile était à Césarée en Cappadoce, c'est-à-dire dans cette même ville où, cent vingt ans auparavant, son prédécesseur Firmilien avait été un des plus ardents à soutenir la nullité du baptême des hérétiques. La controverse avait réellement eu lieu, comme nous l'apprennent Eusèbe et Denys d'Alexandrie, entre les évêques d'Asie et le pape saint Étienne. Ce dernier en était même venu jusqu'à les menacer de se retirer de leur communion. Si quelqu'un a dû avoir connaissance du décret qu'on suppose adressé par saint Étienne aux évêques d'Afrique, c'est bien saint Basile. Ce décret aurait fait la plus grande sensation à Césarée ; il tranchait absolument la difficulté : *Si quis a quacumque hæresi venerit ad vos, nihil innovetur*, etc. Il aurait été envoyé par saint Cyprien à Firmilien, et celui-ci l'aurait réfuté en déclarant le Pape séparé de l'Église. On doit supposer qu'une copie du décret, ainsi que de la lettre de Firmilien, étaient conservées dans les archives de l'Église de Césarée. Ces pièces auront été trouvées par saint Basile, qui nous dit avoir interrogé et fait des recherches. En supposant ces pièces perdues, la substance, au moins, s'en serait conservée par la tradition. En un mot, saint Basile, à Césarée, n'a pu ignorer le décret du pape saint Étienne, si ce décret a réellement été porté, non plus que la désobéissance de saint Cyprien, à laquelle se serait joint Firmilien.

Or, la lettre de saint Basile suppose évidemment qu'il n'avait aucune connaissance d'un pareil décret. Il traite la question comme s'il n'était jamais intervenu aucune décision du pape saint Étienne, et comme si le sentiment de saint Cyprien avait été et demeurait encore une opinion libre, qu'on peut suivre ou rejeter. Après avoir rapporté comment saint Cyprien tenait pour nul le baptême des cathares, des encratites et des hydroparastes, il ajoute qu'on peut néanmoins admettre ce baptême comme bon ; et la seule raison qu'il en donne, c'est que tel a été l'avis *de quelques évêques d'Asie :* « Sed quoniam nonnullis Asiaticis omnino visum est eorum baptisma, pluribus consulendi causa, suscipiendum esse, suscipiatur. » S'il avait connu un décret du pape saint Étienne décidant la validité du baptême conféré par n'importe quels hérétiques (*ex quacumque hæresi venientes*), et défendant de le réitérer, il ne se serait pas contenté de dire : *Quoniam nonnullis Asiaticis visum est,* il aurait dit avant tout : *Quoniam a Stephano Romanæ Urbis episcopo decretum est.*

Le sentiment qu'il émet au sujet des encratites prouve aussi qu'il ne connaissait pas le décret du pape saint Étienne. Il pense qu'on doit regarder comme nul le baptême de ces sectaires et le réitérer, à moins qu'à raison d'un plus grand bien il ne vaille mieux suivre la pratique contraire. S'il avait connu la défense formelle du pape saint Étienne de rebaptiser aucun hérétique, il n'aurait pas émis une pareille opinion.

Il n'aurait pas écrit non plus ces lignes : *Pepuzenorum autem baptisma nullam mihi habere rationem videtur, et miratus sum quomodo Dionysium fugerit.* Comment supposer qu'en présence d'un décret du pape saint Étienne, déclarant valide le baptême des hérétiques, saint Basile eût osé décider en sens contraire, sans même daigner faire mention du décret papal ? De plus, sachant qu'il avait contre lui l'opinion de Denys d'Alexandrie et le décret formel du pape saint Étienne, il se serait objecté l'autorité du premier, et n'aurait pas dit mot

de celle du second, c'est-à-dire de la principale, selon toutes les idées de saint Basile lui-même. C'est inadmissible.

Ainsi, loin de pouvoir être alléguée comme preuve du célèbre conflit, la lettre de saint Basile prouve qu'il n'a point existé. En même temps, elle fait entrevoir ce qu'avait été la controverse entre le pape saint Étienne et les évêques d'Orient. Quoiqu'Eusèbe et Denys d'Alexandrie nous représentent le dissentiment comme assez vif, *non mediocris controversia*, et ajoutent que le pape saint Étienne menaça d'excommunication, ce pontife n'en vint pas à prononcer définitivement; Denys d'Alexandrie s'efforçait de l'en dissuader. Tout considéré, le Saint-Siége crut devoir, pour lors, laisser la controverse libre et tolérer la diversité de pratique. De là les divergences d'opinion sur cette matière entre de saints évêques, tels que saint Firmilien et saint Denys d'Alexandrie; le premier tenant pour nul, et le second regardant comme valide le baptême des cataphryges ou des pépuziens. La lettre de saint Basile prouve que la liberté de la controverse durait encore de son temps.

Cet exposé historique une fois admis, on doit conclure : 1° relativement au prétendu conflit entre saint Étienne et saint Cyprien, que c'est une fable; 2° relativement à la controverse du même Pape avec les évêques d'Orient, qu'elle eut lieu en effet, mais sans que le Saint-Siége en vînt à prononcer définitivement, sans que la controverse cessât d'être libre, sans que rien autorise à supposer que Firmilien ou les autres évêques orientaux aient manqué à l'obéissance et aux égards dus au Pontife romain. Ils purent innocemment soutenir leur opinion avant que le Pape se prononçât. Lorsqu'il leur dit qu'il se retirerait de leur communion s'ils ne changeaient leur pratique de rebaptiser, il est probable qu'ils se déclarèrent prêts à se soumettre si le Saint-Siége prononçait dans ce sens; et rien n'atteste le contraire. Comme le Saint-Siége ne crut pas devoir prononcer définitivement, ils purent con-

server leur opinion ; la controverse resta libre, et elle l'était encore du temps de saint Basile, comme la lettre le suppose.

V.

Le traité anonyme sur la réitération du baptême est un document contraire à l'hypothèse du célèbre conflit.

Cet écrit, qu'on trouvera dans Labbe (tome 1, col. 770, éd. de Paris 1671), avec ce titre ; *Non debere denuo baptizari qui semel in nomine Domini Nostri Jesu Christi sint tincti*, ne saurait être attribué à saint Cyprien, quoiqu'on le publie d'ordinaire avec ses œuvres. Les érudits pensent qu'il est d'une époque un peu plus récente. En supposant qu'il ait cette haute antiquité, on doit le ranger parmi les documents contraires à l'hypothèse du conflit. En effet, l'auteur de ce traité dit bien qu'il s'est élevé une controverse sur le baptême des hérétiques ; qu'on a mis en question si l'hérétique converti devait, ou non, être baptisé de nouveau, et qu'il va lui-même essayer d'éclaircir ce point ; mais il ne parle, ni d'aucun décret du pape saint Étienne, ni de saint Cyprien, ni de sa résistance au décret venu de Rome, ni du concile de Carthage décidant contre ce même décret ; en un mot, il n'a pas une ligne sur le célèbre conflit. Si l'auteur est postérieur à saint Cyprien, comme on le suppose, et s'il a écrit en Afrique, comme plusieurs érudits le pensent aussi, ce complet silence prouve que le prétendu conflit est une fable. S'il avait eu lieu, il en serait question dans un écrit de cette nature. Le passage suivant, où l'on a prétendu voir une allusion à ce conflit, n'atteste évidemment que le fait d'une simple controverse, et non celui d'une scandaleuse résistance des évêques d'Afrique à un décret, à une injonction du Pontife romain : « Ideoque nonnulla super hac nova quæstione scripta aut rescripta esse jactabantur, quibus utraque pars ad destruenda aliena summo studio nitebatur. » (Labbe, l. c. col. 770.)

VI.

Le silence de Donat, de Parménien et de saint Optat de Milève, prouve que le célèbre conflit n'a pas eu lieu.

1. Saint Augustin et saint Optat de Milève, en réfutant les erreurs des donatistes, nous ont fait connaître plusieurs points de la doctrine de Donat. Ce schismatique astucieux n'aurait pas manqué d'alléguer surtout la résistance de saint Cyprien et de ses collègues au décret du pape saint Étienne, si elle avait eu lieu. Un pareil exemple eût été très-favorable à sa cause ; nous trouverions dans les écrits de saint Augustin et de saint Optat la réfutation de cette objection de Donat. Or, il n'y en a pas trace.

2. Le donatiste Parménien a été combattu vers l'an 370 par saint Optat de Milève, qui réfute en particulier (livres 5 et 7) la doctrine de ce schismatique sur la réitération du baptême. Si le célèbre conflit avait eu lieu, Parménien n'aurait pas manqué de l'alléguer, afin de se couvrir de l'autorité du grand saint Cyprien, et par suite saint Optat en parlerait aussi dans les deux livres indiqués. Or, il n'en dit pas un seul mot.

VII.

La manière dont saint Augustin parle des documents relatifs au célèbre conflit, ne prouve pas que ce conflit ait eu lieu; elle prouve plutôt le contraire.

Pour connaître la véritable pensée de saint Augustin sur l'authenticité des documents en question, il faut lire attentivement sa lettre *ad Vincentium Rogatistam* (epistola XCIII, tomo II, col. 245, ed. Maurin.). Il l'écrivit vers l'an 408, c'est-à-dire après avoir eu occasion d'étudier mûrement la difficulté,

puisqu'il avait déjà publié à cette époque ses ouvrages contre les donatistes Parménien, Cresconius, et autres. Que le lecteur veuille bien peser les passages suivants, et en particulier les mots que nous soulignons : « Noli ergo, frater, contra divina tam multa, tam clara, tam indubitata testimonia, colligere velle calumnias ex episcoporum scriptis, sive nostrorum, sicut Hilarii ; sive, antequam pars Donati separaretur, ipsius unitatis, sicut Cypriani et Agrippini : primo, quia hoc genus litterarum ab auctoritate canonis distinguendum est. Non enim sic leguntur, tanquam ita ex eis testimonium proferatur, ut contra sentire non liceat. » (C. x, n. 35.)

« Deinde si sancti Cypriani episcopi et gloriosi martyris te delectat auctoritas, quam quidem sicut dixi, a canonica auctoritate distinguimus ; cur in eo te non delectat, quod unitatem orbis terræ atque omnium gentium, et diligendo tenuit, et disputando defendit... ; quod in eo ipso, in quo aliter sapuit, collegas diversa sentientes, nec judicandos, nec a jure communionis amovendos esse decrevit : quod *in ea ipsa epistola ad Jubaianum, quæ in concilio, cujus auctoritatem ad rebaptizandum sequi vos dicitis, primitus recitata est*, cum fateatur in præteritum sic esse admissos in Ecclesiam qui fuerant alibi baptizati, ut denuo non baptizarentur, unde illos sine baptismo fuisse arbitratur ; tantum tamen ponit utilitatis et salubritatis in pace Ecclesiæ, ut propter illam non eos credat ab Ecclesiæ muneribus separari? » (*Ib.*, n. 36.)

« Cyprianus autem sensisse aliter de baptismo, quam forma et consuetudo habebat Ecclesiæ, non in canonicis, sed in suis et in concilii litteris invenitur ; correxisse autem istam sententiam non invenitur. Non incongruenter tamen de tali viro existimandum est quod correxerit, et fortasse suppressum sit ab eis qui hoc errore nimium delectati sunt, et tanto velut patrocinio carere noluerunt. *Quanquam non desint qui hoc Cyprianum prorsus non sensisse contendant, sed sub ejus nomine a præsumptoribus atque mendacibus fuisse confictum.* Neque enim

sic potuit integritas atque notitia litterarum unius quamlibet illustris Episcopi custodiri, quemadmodum scriptura canonica...; contra quam tamen non defuerunt, qui sub nominibus Apostolorum multa confingerent. » (Ib. nº 38.)

« Nos tamen *duas ob res, non negamus illud sensisse Cyprianum:* quod et stylus ejus habet quamdam propriam faciem qua possit agnosci ; et quod ibi magis contra vos nostra causa demonstratur invictior..., cum apparet in litteris Cypriani communicata esse cum peccatoribus sacramenta, cum admissi sunt in Ecclesiam, qui *secundum vestram, et sicut vultis, illius sententiam,* baptismum non habebant, et tamen Ecclesiam non periisse. » (Ib. nº 39.)

« Porro autem Cyprianus, *aut non sensit omnino quod eum sensisse recitatis ;* aut hoc postea correxit in regula veritatis ; aut hunc quasi nævum sui candidissimi pectoris cooperuit ubere charitatis... Accessit huc etiam, quod tanquam sarmentum fructuosissimum, si quid in eo fuerat emendandum, purgavit pater falce passionis. » (Ib. nº 40.)

Saint Augustin a parlé des documents en question dans quelques autres passages. Les voici :

Relativement à la prétendue lettre de saint Cyprien à Jubaianus il s'exprime ainsi (*Cont. Crescon.* lib. II, c. XXXIII) : *Vel sanctus Cyprianus, vel quicumque illam scripsit epistolam.*

Sur le troisième concile de Carthage, il dit (*Contra Crescon.* lib. I, c. XXXII) : *Nam et vos profertis concilium Cypriani, quod aut non est factum, aut cæteris unitatis membris, a quibus ille non divisus est, merito superatum. Neque enim propterea sumus Cypriano meliores (si tamen censuit hæreticos denuo baptizari)...*

En général, sur les pièces attribuées à saint Cyprien : *Quamdiu aliter sapuit Cyprianus, si scripta ejus esse constat, quæ pro vobis proferenda arbitramini* (*Cont. Crescon.* lib. II, c. XXXI)...

Ces textes nous paraissent établir avec certitude les points suivants :

1° Saint Augustin n'a pas admis l'authenticité des docu-

ments en question. Il l'a révoquée en doute de la manière la plus expresse. Rapprochée des autres textes, la phrase, *duas ob res non negamus illud sensisse Cyprianum*, ne veut pas dire, *j'admets que saint Cyprien a pensé ainsi*, mais (ce qui est bien différent) : *je ne veux pas le nier ; non negamus.* Quiconque doute, ne nie pas ; mais il n'affirme pas non plus. Pour saint Augustin, l'authenticité de ces documents resta *douteuse* ; c'est incontestable. Dire qu'il fit semblant de douter sans douter réellement, serait une injure que repousse son caractère.

2° De plus les textes cités attestent qu'à cette époque, c'est-à-dire en 408, il y avait en Afrique diversité de sentiments à ce sujet. Les uns regardaient ces documents comme apocryphes : *Quanquam non desint qui hoc Cyprianum prorsus non sensisse contendant, sed sub ejus nomine a præsumptoribus atque mendacibus fuisse confictum.* Les autres (les donatistes du moins), les alléguaient comme authentiques. Enfin, saint Augustin doutait, sans vouloir prononcer, ni pour, ni contre.

3° Il est évident que saint Augustin ne peut pas être allégué en faveur de l'authenticité de ces documents, puisqu'il la révoque en doute, et qu'il atteste la diversité de sentiments à cet égard. On a dit : Saint Augustin parle de ces documents, donc ils sont authentiques. — Il en parle, il est vrai, mais pour dire qu'il les soupçonne d'être apocryphes, et qu'au sentiment de plusieurs, ils doivent être tenus pour tels.

4° Les passages de saint Augustin prouvent plutôt contre l'authenticité. Si les trois conciles de Carthage avaient été célébrés, si le pape saint Étienne avait porté son décret contre les évêques d'Afrique, en joignant l'excommunication contre les infracteurs, et que saint Cyprien et ses collègues n'en eussent tenu aucun compte ; en un mot, si le scandaleux conflit eût été réel, il y aurait eu 140 ans après, c'est-à-dire du temps de saint Augustin, des moyens de le constater avec certitude. Les preuves seraient restées dans les archives ; et à défaut d'archives, le fait se serait transmis traditionnellement

comme tout-à-fait certain. Un évènement de cette nature ne se serait pas obscurci. Par cela seul que nous rencontrons le doute dans l'esprit de saint Augustin, et la diversité d'opinions parmi ses contemporains, nous devons conclure que le fait est controuvé.

VIII.

Saint Jérôme a cru à la réalité du conflit, mais son témoignage ne le prouve pas. On doit conclure que sur ce point il a été induit en erreur.

Ici, nous l'avouons, nous avons contre nous une autorité grave, disons même une des plus graves. Saint Jérôme, né en 340 et mort en 420, a parlé du conflit entre saint Cyprien et saint Étienne comme d'un fait certain. Il a mentionné le troisième concile de Carthage, ainsi que les lettres de saint Cyprien sur le baptême, et en particulier celles qu'il adressa au pape saint Étienne et à Jubaianus. La manière dont il parle de ces documents fait voir qu'il n'avait point de doute sur leur authenticité. Rapportons avant tout les textes. Ils se trouvent dans deux ouvrages : le *Dialogue contre les Lucifériens*, et le traité *De Viris illustribus*.

« Conatus est beatus Cyprianus contritos lacus fugere, nec bibere de aqua aliena : et idcirco hæreticorum baptisma reprobans, ad Stephanum tunc Romanæ Urbis episcopum, qui a beato Petro vicesimus secundus fuit, super hac re Africanam synodum direxit, sed conatus ejus frustra fuit. Denique illi ipsi episcopi, qui rebaptizandos hæreticos cum eo statuerant, ad antiquam consuetudinem revoluti, novum emisere decretum. » (*Dial. cont. Lucif.*, n. 23, *Patrol. Migne*. T. XXIII, col. 177 s.)

« Verum si voluerint hi qui ab Hilario (1) instituti sunt, et

(1) Cet Hilaire était de la secte des Lucifériens, et soutenait, entre autres erreurs, qu'on devait rebaptiser les hérétiques.

oves sine pastore esse cœperunt, de Scripturis ea proferre quæ beatus Cyprianus ob hæreticos rebaptizandos in epistolis suis reliquit, sciant illum hæc, non cum anathemate eorum qui se sequi noluerant, edidisse. Siquidem in communione eorum permansit qui sententiæ suæ contraierant : sed hortatum potius fuisse, propter Novatum et alias tunc hæreses multas enascentes, ne quisquam ab eo sine damnatione erroris sui reciperetur. Sermonem denique suum, quem super hac re ad Stephanum Romanum pontificem habuit, tali fine complevit : *Hæc ad conscientiam tuam, frater charissime, et pro honore communi et simplici dilectione protulimus, credentes etiam tibi pro religionis tuæ et fidei veritate placere, quæ et religiosa pariter et vera sunt. Cæterum scimus quosdam, quod semel imbiberunt, nolle deponere, nec propositum suum facile mutare ; sed salvo inter collegas pacis et concordiæ vinculo, quædam propria, quæ apud se semel sint usurpata, retinere. Qua in re non vim cuiquam facimus, aut legem damus, quin habeat in Ecclesiæ administratione voluntatis suæ arbitrium liberum : unusquisque sit præpositus, rationem actus sui Domino redditurus.* Ad Jubaianum quoque de hæreticis rebaptizandis scribens, in fine libelli sic locutus est : *Hæc tibi breviter pro nostra mediocritate scripsimus, frater charissime, nemini præscribentes aut præjudicantes, quominus unusquisque episcoporum quod putat, faciat, habens arbitrii sui liberam potestatem.* » (Ib. n. 25, col. 179 s.).

« Quod si negandum quispiam putaverit hæreticos a majoribus nostris semper fuisse susceptos, legat beati Cypriani epistolas, in quibus Stephanum Romanæ Urbis episcopum et inveteratæ consuetudinis lacerat errorem.» (Ib. n. 27, c. 180 s.)

« Dionysius, Alexandrinæ urbis episcopus, sub Heracla scholam κατηχήσεων presbyter tenuit, et Origenis valde insignis auditor fuit. Hic in Cypriani et Africanæ synodi dogma consentiens, de hæreticis rebaptizandis, ad diversos plurimas misit epistolas, quæ usque hodie exstant. » (*De Viris illustribus*, c. 69, *Patrologie* Migne, tome XXIII, col. 677 s.)

Que conclure de ces passages de saint Jérôme ? Il a connu les documents tant de fois cités, il les a crus authentiques. Nous admettons ces deux points. Nous admettons de plus que saint Jérôme se trouvait dans des circonstances très-favorables pour ne pas se laisser prendre à des documents apocryphes. Secrétaire du pape Damase, il a dû avoir à sa disposition les archives de l'Église romaine ; il a pu y recourir et vérifier l'authenticité des documents en question. Néanmoins, nous disons qu'il a pu être induit en erreur, et qu'en effet il s'est trompé. Voici nos motifs.

1° Il est certain qu'alors ces pièces étaient déjà répandues dans le public, comme faisant partie des écrits de saint Cyprien. Les passages de saint Augustin rapportés sous le numéro précédent, le prouvent suffisamment. En Afrique, leur authenticité était contestée : saint Augustin soupçonnait, et d'autres soutenaient que c'était l'œuvre de la fraude et du mensonge, *a præsumptoribus et mendacibus fuisse confictum.* Hors de l'Afrique, les exemplaires où se trouvaient ces documents ont pu venir aux mains d'hommes savants et très-versés dans les matières ecclésiastiques, sans qu'il leur soit venu en pensée de suspecter aucune fraude, sans qu'ils aient eu connaissance de la diversité d'opinion qui existait en Afrique sur ce point. Il n'est nullement impossible que saint Jérôme ait été du nombre. S'en rapportant aux exemplaires répandus, n'ayant aucun motif de défiance, il aura supposé authentiques les documents qu'il y trouvait, il n'aura pas eu la pensée de consulter les archives de l'Église romaine pour confronter ; en un mot, il aura été trompé.

2° Il ne faut pas s'imaginer que saint Jérôme ait fait des recherches critiques sur tous les documents pour s'assurer de leur authenticité. On doit supposer au contraire que bien des fois il en parlait d'après l'opinion reçue, et cette supposition ne fait point de tort à sa grande autorité, à son immense érudition.

3° Saint Jérôme s'est trompé sur d'autres points. Signalons en particulier ce qu'il dit de saint Denys d'Alexandrie. Il affirme qu'il a soutenu, de concert avec saint Cyprien, la nécessité de rebaptiser les hérétiques : *Hic in Cypriani et Africanæ synodi dogma consentiens de hæreticis rebaptizandis*, etc. Or, les érudits conviennent que, sur ce point, saint Jérôme s'est trompé. Ils le prouvent par saint Basile, qui atteste le contraire dans la lettre citée plus haut. Ils le concluent aussi des passages de saint Denys cités par Eusèbe, et surtout de la lettre où il consulte le pape saint Sixte, pour savoir s'il peut rebaptiser un homme de son diocèse baptisé par les hérétiques et qui assurait que le baptême ne lui avait pas été conféré avec la forme légitime. Saint Jérôme n'avait donc pas lu attentivement les lettres de saint Denys, quoiqu'il en parle ; et il y suppose une doctrine qui n'y est pas.

Saint Jérôme s'est trompé aussi au sujet du pape Libère. Il suppose que ce Pape a souscrit à l'hérésie d'Arius : *et ad subscriptionem hæreseos compulit* (*de Scriptoribus eccles.*). Aujourd'hui, la critique a constaté que la chute de saint Libère est une histoire apocryphe : saint Jérôme fut trompé par les pièces falsifiées que les hérétiques répandirent sur ce sujet. Nous pourrions multiplier les observations de ce genre.

4° Saint Jérôme n'est pas un témoin oculaire ; relativement au fait qui nous occupe, son témoignage n'est pas non plus celui d'un contemporain. Il doit donc être rangé dans la catégorie des historiens qui racontent d'après ce qui leur a ét transmis par leurs devanciers, et d'après les documents qu'ils rencontrent. Or, un auteur dans ces conditions est sujet à errer. Son témoignage n'a d'autre valeur que celle des documents sur lesquels il s'appuie. Si la critique démontre que ces documents sont apocryphes, le témoignage de l'historien qui les a suivis perd toute autorité. On conclut qu'il a été trompé. C'est ...re conclusion à l'égard de saint Jérôme.

IX.

Résumé de la dissertation.

1° L'histoire du prétendu conflit repose sur quelques lettres attribuées à saint Cyprien, sur les actes d'un concile de Carthage et sur une lettre de Firmilien.

2° En examinant ces documents en eux-mêmes, on est conduit a reconnaître qu'ils sont apocryphes.

3° Parmi les auteurs qui ont écrit depuis saint Cyprien jusqu'à saint Augustin, Pontius et Denys d'Alexandrie, qui étaient contemporains, auraient dû rapporter le fait, s'il eût été réel, et ils n'en parlent point : l'auteur anonyme et saint Optat de Milève, qui auraient dû en parler aussi, gardent pareillement le silence. Eusèbe en parle dans un chapitre composé de deux phrases ; mais il est facile de s'apercevoir que ce chapitre est apocryphe, et qu'il provient probablement d'une note marginale insérée dans le texte d'Eusèbe. La lettre de saint Basile à Amphilochius prouve plutôt que le conflit en question n'a jamais eu lieu. Saint Augustin révoque en doute toute cette histoire, et constate que, de son temps, elle était regardée par quelques uns comme l'œuvre de la fraude et du mensonge. Enfin, saint Jérôme parle, il est vrai, des documents relatifs au conflit et les croit authentiques ; mais on peut dire qu'il a été induit en erreur.

4° A partir de saint Augustin, l'histoire du conflit a été généralement admise comme vraie, et les auteurs l'ont reproduite de siècle en siècle, en mentionnant comme authentiques les documents sur lesquels elle est fondée. L'accord de ces écrivains postérieurs au cinquième siècle n'est pas le résultat de recherches critiques, mais la simple continuation de l'erreur primitive, la simple annotation historique de ce qu'ils trouvaient généralement reçu. Les historiens du sixième siècle

ceux qui les ont suivis, ne doivent donc pas être allégués comme autorité dans cette controverse. Quand une erreur historique a prévalu à une époque, elle dure et se perpétue ainsi jusqu'à ce que la critique des érudits soit venue y mettre le point d'arrêt.

5° Reste l'autorité des savants qui ont examiné la question *ex professo*. Nous l'avouons, elle s'est jusqu'ici prononcée presque unanimement pour l'authenticité des documents en question et pour la réalité du conflit : la thèse contraire de Missori et de Molkenbuhr avait à peine excité l'attention. Le livre de Mgr Tizzani, dont nous venons de résumer à notre manière les principaux arguments, soutient que sur ce point le sentiment généralement suivi par les érudits est une erreur. Ses preuves sont-elles péremptoires ? J'avoue pour mon compte qu'elles me paraissent de nature à mériter de la part des savants une révision sérieuse du procès. Après le livre de Mgr Tizzani, je crois qu'on est au moins en droit de dire que *la cause n'est pas encore définitivement jugée*. Il en résulte pour la polémique religieuse une situation nouvelle. A l'objection si souvent reproduite du célèbre conflit, on a droit d'opposer le simple *Nego donec probetur*. En d'autres termes, lorsque dans les controverses sur l'infaillibilité du Pape et autres questions relatives à l'autorité du Saint-Siége, les adversaires de cette autorité iront chercher leurs armes dans cet arsenal habituel et favori, c'est-à-dire, dans les prétendues lettres de saint Cyprien, dans celle de Firmilien et dans les actes du 3e concile de Carthage, on pourra commencer par cette réponse : Prouvez avant tout que ces documents ne sont pas apocryphes, et que les arguments de Mgr Tizzani n'ont point de valeur.

D. Bouix.

DE LA

VISION ONTOLOGIQUE.

Deuxième article.

Les partisans de la vision ontologique, par une étude plus approfondie de la tradition catholique, ont fini par entrevoir le côté périlleux de leur système ; ils ont reconnu que la foi ne permet pas d'affirmer simplement et sans restriction que l'homme peut naturellement voir la divine essence en elle-même, c'est-à-dire sans aucun intermédiaire. Aussi, dans leur amour sincère pour l'orthodoxie et leur respect filial pour l'Église, se sont-ils efforcés d'éloigner toute possibilité d'opposition avec les enseignements de la foi. C'est pourquoi les uns, à la vue de la récente décision du Saint-Office, ont totalement abandonné une doctrine qui a un côté séduisant pour l'imagination : les autres ont eu recours à une distinction, qui, dans leur pensée, fait disparaître toute confusion entre la vision naturelle de Dieu et la vision béatifique. C'est cette distinction qui va être l'objet de notre examen dans cette seconde partie de notre travail.

« La *vue naturelle* de Dieu, admise par l'ontologisme, n'implique nullement la vue *de l'essence intime* de Dieu, » disent les savants écrivains dont nous examinons ici l'opinion. « Ce que la foi ne permet pas d'affirmer, ajoutent-ils, c'est que l'homme ici-bas peut naturellement et sans miracle contempler l'essence intime de Dieu ; mais jamais une saine théologie n'a

pu enseigner que la vue naturelle de Dieu est contraire à la Révélation et à la doctrine de l'Église. »

Il faut avouer d'abord que cette distinction fondamentale, de même que tout l'ensemble du système qu'elle vient étayer, est loin de pécher par excès de clarté et de précision ; on pourrait même dire que, pour devenir quelque peu intelligible ou avoir un sens déterminé, elle exige impérieusement un commentaire. Voici donc, d'après les explications des écrivains plus haut mentionnés, comment doit être entendue cette distinction.

1° La vue de l'essence intime serait une vision de Dieu *par la divine essence* elle-même, et non par les attributs : elle impliquerait « une perception claire des trois personnes dans l'essence divine. » La vue naturelle de Dieu n'est au contraire que la vision par les attributs et nullement par l'essence.

2° La vue de Dieu par les attributs n'implique en aucune sorte la vision par la divine essence, car, « comme il y a une *vraie* distinction de raison, *distinctio rationis cum fundamento in re*, entre l'essence et les perfections divines, et entre ces perfections elles-mêmes, il résulte que nous connaissons souvent les unes sans connaître explicitement les autres. » Cette raison, donnée comme décisive, deviendrait encore, selon les auteurs cités, beaucoup plus inattaquable, si on lui donnait pour fondement la distinction formelle de l'école scotiste, *distinctio formalis ex natura rei*. Cette distinction, en effet, constitue une sorte de moyen terme entre les distinctions réelles et les distinctions de raison. Mais, quelle que soit la valeur réelle de cette doctrine scotiste, qui n'a que trop d'affinité avec l'hérésie de Gilbert de la Porrée, l'ontologisme, ainsi qu'on le verra, ne peut retirer de là aucun avantage.

Sans m'arrêter ici à montrer l'abus que l'on fait des termes d'*essence intime* et d'*essence*, comme s'il s'agissait de choses différentes, j'arrive immédiatement à l'examen de la question proposée. Est-il possible de voir Dieu par ses attributs sans le voir par son essence ?

Tout catholique doit d'abord tenir comme incontestable que les attributs de Dieu ne sont point *autre chose* que la divine essence elle-même ; or, cela étant, si l'on se plaçait au point de vue du simple bon sens vulgaire, ne semblerait-il pas que voir immédiatement les attributs, sans voir immédiatement l'essence, revient à voir une chose sans cependant la voir?

Mais, sans insister davantage ici sur cette considération trop générale, nous allons essayer de montrer, d'une manière rigoureuse, qu'une distinction de raison ne suffit pas pour que les perfections divines puissent être *en Dieu* l'objet immédiat de notre connaissance, sans qu'il en soit de même de la divine essence ; toute intuition immédiate des attributs, dans l'hypothèse ontologiste, est nécessairement, comme nous le montrerons, une intuition de l'essence. Je dirai même plus : s'il y avait ici possibilité d'introduire une priorité quelconque, le premier connu serait évidemment le sujet des attributs, et non les attributs eux-mêmes.

Mais, afin de procéder avec le plus d'ordre et de clarté qu'il nous sera possible dans l'examen d'une question si grave et si subtile, nous commencerons par rappeler brièvement ce que la foi nous enseigne sur la vision de Dieu. Nous essaierons ensuite de montrer, par le simple exposé de la nature des distinctions en Dieu, l'inanité de la nouvelle théorie ontologiste ; enfin, en dernier lieu, nous établirons d'une manière directe l'impossibilité de voir l'essence divine en elle-même, sans voir par là même les trois personnes de l'adorable Trinité.

I. Les enseignements de la foi exigent impérieusement que la distinction entre la vision ontologique et la vision béatifique soit nettement déterminée. L'Église, plus d'une fois, a condamné les doctrines qui revendiquaient pour l'homme ici-bas la possibilité de voir Dieu en lui-même : *Qui lucem inhabitat inaccessibilem, quem nullus hominum vidit, sed nec videre potest.* (I Tim. VI, 16.)

Bien que Dieu soit l'intelligibilité absolue, il arrive cependant, selon l'expression de Petau, qu'il est d'autant moins accessible à notre esprit, qu'il est plus intelligible en lui-même : *Fit admirabili quadam ratione ut quo magis intelligibilis est eo minus intelligatur.* (*De Deo,* lib. VII, c. I.) C'est ainsi que le soleil, par cela même qu'il est plus lumineux que les objets qu'il éclaire, ne peut être contemplé directement par notre œil, qui n'en pourrait soutenir l'éclat. Voilà pourquoi saint Thomas et les scolastiques répètent si fréquemment que notre intelligence *se habet ad Deum sicut oculus vespertilionis ad solem.*

Mais si, d'après la doctrine commune, il nous est impossible ici-bas de contempler Dieu en lui-même, nous pouvons, néanmoins, le voir dans ses œuvres, qui, selon l'expression d'Origène, sont comme des rayons qui émanent de lui et le manifestent.

Il y a pour nous en cette vie deux manières de connaître Dieu : la vision naturelle, quel que soit d'ailleurs le mode selon lequel elle s'exerce, et la vision surnaturelle par la foi et la révélation. Or, soit par l'un ou par l'autre de ces moyens, *Deum nemo vidit unquam*, selon que le déclare l'apôtre saint Jean (I, 18), ou comme il est dit encore dans l'Exode (XXXIII, 20) : *Deum nemo videbit et vivet.* Nous nous abstenons de rappeler ici les autres textes, si nombreux et si formels, qui établissent l'impossibilité pour l'homme, pendant cette vie, de jouir naturellement et sans miracle de la vue de Dieu.

Mais étudions, d'une manière plus spéciale, ce que la foi nous enseigne sur ce point.

La doctrine catholique sur la vision de Dieu fut déjà formulée très-explicitement à l'occasion de l'erreur des Anoméens. Ces hérétiques prétendaient que nous pouvons ici-bas, non-seulement voir Dieu en lui-même, mais encore le connaître autant qu'il est cognoscible. *Tam Deum novi*, disait Aétius, *quam me ipsum ; imo non tam novi me ipsum quam Deum.* Lors-

que les Pères s'élèvent contre cette doctrine, ils rappellent sans cesse les textes que nous venons de citer, et déclarent que, non-seulement notre connaissance de la nature divine n'est point *compréhensive*, mais encore qu'il nous est impossible en cette vie de voir Dieu en lui-même (1). Tel est le langage de saint Épiphane, de saint Basile, de saint Chrysostôme, etc. Saint Grégoire déclare aussi : *Quamdiu hic mortaliter vivitur, videri per quasdem imagines potest Deus, sed per ipsam naturæ speciem non potest.* Le vénérable Bède dit également : *Nemo corruptibili adhuc et mortali carne circumdatus, incircumscriptam divinitatis potest lucem intueri. Unde manifestius dicit Apostolus : Quem nullus vidit hominum, sed nec videre potest.*

Cette doctrine de l'impossibilité, durant cette vie mortelle, de voir Dieu en lui-même, fut plus rigoureusement définie encore dans la condamnation prononcée au Concile de Vienne par Clément V (1312) contre l'erreur des Béguards et des Béguines. Ces fanatiques affirmaient entre autres choses : *Animam non indigere lumine gloriæ, ipsam elevante, ad Deum videndum* (5e erreur). Et cette hérésie fut condamnée expressément avec d'autres erreurs abominables (*Clem.*, lib. v, tit. III, *de Hæreticis*, c. III). Et la glose, par rapport à cette cinquième erreur, ajoute : *Quasi hoc possit sua naturali virtute. Hoc expresse est hæreticum et reprobatum..., videre autem Deum per essentiam soli Deo est proprium...*

Benoît XII, dans sa Constitution *Benedictus Deus* (1336), détermine ainsi en quoi consiste la vision béatifique ou l'état des bienheureux : *Vident divinam essentiam visione intuitiva et etiam faciali*, nulla mediante creatura in ratione objecti visi se habente, *sed divina essentia immediate se nude, clare et aperte eis ostendente, quodque sic videntes eadem divina essentia perfruuntur...; quodque postquam inchoata fuerit vel erit talis intuitiva*

(1) Voir Suarez, *de Deo*, lib. II, c. V, n. 4.

ac facialis visio et fruitio... continuabitur usque... in sempiternum.

Enfin, à toutes ces déclarations de l'Église, on pourrait ajouter le décret de la Sacrée Congrégation du Saint-Office, déjà mentionné plus haut. Ce décret étant une interprétation d'un tribunal suprême, investi de l'autorité pontificale, ne peut être passé sous silence ; mais il doit être accepté selon le sens obvie et naturel des termes. Il serait donc au moins inconvenant et irrespectueux d'incidenter sur l'extension et la valeur des mots, en s'efforçant d'amoindrir la portée de cette décision ; une interprétation qui prendrait pour règle le principe : *Odia sunt restringenda,* serait donc par là-même très-suspecte. Quand il s'agit, en effet, de déclarations qui ont rapport à la doctrine, ce principe ne peut être en aucune sorte applicable, car il ne s'agirait alors que de revendiquer, au détriment de la vérité, une certaine latitude pour l'erreur.

Il n'est donc permis à aucun catholique d'affirmer simplement et sans restriction, que l'homme peut, par ses seules forces naturelles, jouir de la vision directe et immédiate de Dieu : l'Église s'est formellement prononcée sur ce point. De plus, il importe de remarquer que, dans tous les textes que nous avons rapportés et dans tous ceux que l'on pourrait citer, on ne trouve pas les plus légers vestiges de la distinction des ontologistes. Ces décisions de l'Église constituent donc manifestement une présomption très-grave contre la doctrine que nous combattons.

II. Examinons maintenant de plus près si la distinction entre la vue naturelle de Dieu et la vue de l'essence intime de Dieu, suffit pour placer réellement l'ontologisme au nombre des opinions libres, et si cette théorie peut, à l'aide de cette distinction, invoquer l'adage formulé par saint Augustin : *In dubiis libertas.*

En étudiant avec soin la nature et la cause des distinctions en Dieu, et en dégageant la question du vague dont on a voulu

l'envelopper, on voit clairement l'inanité du nouveau subterfuge de l'école ontologiste.

Mais, pour déterminer rigoureusement la nature des distinctions entre les attributs de Dieu et l'essence divine, il importe de rappeler d'abord le caractère de deux hérésies opposées qui se sont élevées sur ce point de notre croyance. La première de ces erreurs, qui fut enseignée par Aétius et Eunomius, consiste à affirmer que les attributs, soit absolus, soit même relatifs, ne se distinguent nullement de l'essence elle-même, de sorte que toute distinction, même rationnelle, *in divinis*, doit être absolument bannie; aussi pour ces hérétiques, les noms par lesquels les propriétés divines sont exprimées ne peuvent avoir des significations différentes; ils expriment d'une seule et même manière, une seule et même chose. Ces hérétiques rejetaient donc toute distinction rationnelle ou κατ' ἐπινοίαν, soit entre l'essence et les attributs, soit entre les attributs entre eux.

L'hérésie opposée à l'erreur des Eunomiens, est celle qui fut enseignée par Gilbert de la Porrée, évêque de Poitiers, et condamnée au Concile de Reims (1148) par le pape Eugène III. Gilbert de la Porrée introduisait des distinctions réelles entre l'essence et les trois personnes, entre la divinité et Dieu : *Forma Dei et divinitas*, disait-il, *qua Deus est*, *non est Deus* (1). Selon le sentiment le plus probable, il admettait aussi des distinctions réelles entre les attributs absolus et l'essence divine; ces attributs, selon lui, n'étaient pas seulement des modes divers de concevoir la divine essence, mais des réalités différentes de cette essence elle-même. Cette erreur fut aussi plus tard professée par Socin.

La foi catholique exige donc impérieusement : 1° qu'on admette certaines distinctions entre l'essence et les attributs soit relatifs, soit absolus, et ensuite 2° qu'on repousse toute distinction réelle entre ces mêmes attributs et l'essence. Les perfec-

(1) Gaufredus, in *Vita S. Bern.*

tions de Dieu ne sont donc point autre chose que la divine essence elle-même, et par suite il ne peut exister ici aucune distinction objective, *quoad rem significatam.*

Toutefois, bien que Dieu soit absolument simple, et que cette simplicité exclue toute composition, soit physique, soit logique ou métaphysique, il renferme néanmoins toutes les perfections possibles. Dieu peut produire une multitude incommensurable d'effets divers, qui auront chacun leur perfection propre. Or, comme dit saint Thomas, *quod est causa alicujus, habet illud excellentius et nobilius. Unde oportet quod omnes nobilitates omnium creaturarum inveniantur in Deo nobilissimo modo, et sine aliqua imperfectione ; et ideo quod in creaturis sunt diversa, in Deo propter summam simplicitatem sunt unum* (1).

Mais il est bien évident que nous ne pouvons, par une simple intuition de notre intelligence, ou par un seul acte de contemplation, percevoir cette unité et cette variété sans limites ; l'objet est infini, et dépasse par conséquent sans mesure la capacité du sujet connaissant. Il faut donc que notre esprit, après la première connaissance, *qua totum Deum,* comme dit Petau, *semel universeque complexus est*, considère de nouveau et par des actes distincts chacune des perfections qui sont en Dieu, et les discerne les unes des autres. Ces actes divers de notre esprit, ou cette connaissance *per partes,* selon l'expression du même auteur, produisent des notions différentes : telle est la source de nos distinctions.

Cette connaissance itérative et multiple, beaucoup plus nette et plus précise que la première, est appelée par les Pères grecs ἐπίνοια, ἐπιλογισμός, etc.; elle nous est absolument nécessaire si nous voulons savoir d'une manière quelque peu distincte ce qu'est Dieu. Au surplus, nous ne pouvons avoir aucune connaissance distincte, même lorsqu'il s'agit des créatures, sinon par des perceptions multiples, dont les unes ont pour objet telle qualité, les autres, telle propriété différente.

(1) *In 1um lib. Sent*, dist. II, q. 1, art. 1.

Ainsi donc, l'infinie perfection de l'objet connu, sa fécondité sans bornes et l'exiguité de notre intelligence constituent le double fondement de nos distinctions en Dieu, et démontrent l'impérieuse nécessité pour nous de celles-ci (1). Il faut ou rester dans l'ignorance de ce qu'est Dieu en lui-même, ou nous attacher à cette connaissance *per partes*. La multiplicité que nous introduisons dans l'essence divine, résulte donc nécessairement de la nature de notre esprit, et n'est en Dieu qu'un rapport *extrinsèque* aux qualités diverses des êtres créés.

Mais tous les Pères et tous les théologiens qui se sont occupés de cette question, apportent encore une autre raison de cette nécessité des distinctions ; cette raison qui est tirée non de la nature de l'objet, mais du mode selon lequel nous le connaissons, implique la négation directe et absolue de l'ontologisme. Comme notre connaissance de Dieu, disent-ils, n'est point intuitive, mais discursive et obtenue au moyen des perfections créées, *quasi per scalam mediam*, comme dit saint Bonaventure (2), la notion de Dieu ne peut être formée par nous qu'au moyen de concepts multiples. Par des jugements distincts, nous affirmons qu'en Dieu se trouvent, d'une manière suréminente, toutes les perfections des créatures ; or, ces perfections, qui dans les créatures sont réellement différentes, sont perçues et affirmées successivement, et par des actes divers. Ainsi, l'élément objectif qui constitue notre point de départ consiste dans les perfections des créatures, perfections multiples formellement distinctes, et dont chacune est l'objet exclusif d'une de nos perceptions. Le procédé par lequel nous reconnaissons en Dieu des perfections analogues, consiste dans des jugements dont chacun affirme quelque attribut. De là, pour le dire encore une fois, nos distinctions, que nous ne pourrions négliger sans tomber dans les plus étranges absur-

(1) Tournely, *de Deo*, q. 3, art. 2.
(2) Lib. I *Sent.*, dist. III, p. 1, art. 1, q. III.

dités. Il faudrait alors affirmer, par exemple, que la justice est formellement la miséricorde, que l'intelligence est la volonté, etc.

Il est donc certain et hors de toute controverse, que la raison humaine doit nécessairement distinguer en Dieu des perfections multiples et une certaine différence entre celles-ci. Mais il n'est pas moins certain que ces attributs *a parte rei* sont l'essence elle-même, bien que dans notre intelligence il y ait la distinction d'un concept à un concept différent. Connaître une perfection ou un attribut absolu *in re ipsa*, c'est donc connaître l'essence divine sous un point de vue déterminé, ou par un concept restreint, *per conceptum præcisivum et incompletum*, selon l'expression théologique. C'est de cette manière que nous distinguons en Dieu l'immensité, l'éternité, la justice, la bonté, etc., bien que ces attributs ne soient pas autre chose que Dieu lui-même. De plus, *divina attributa nec ab essentia nec a se invicem ita perfecte præscindi possunt, quin sese mutuo implicite saltem ac confuse includere intelligantur* (1).

Lorsque, par une opération réflexe, nous étudions les rapports de ces divers attributs entre eux et avec la divine essence, nous voyons alors que la notion de l'un ne peut être confondue avec la notion de l'autre.

Mais ces distinctions nécessaires, bien que résultant de l'exiguité de notre esprit, sont néanmoins rigoureusement vraies, car les perfections affirmées de Dieu sont réellement en Dieu ; or, par ces concepts, nous affirmons simplement que Dieu possède en réalité toutes les perfections que nous concevons; mais nous n'affirmons pas qu'il les possède selon le mode restreint d'après lequel nous les concevons. Nous ne disons donc point que ces perfections sont en Dieu des réalités différentes, mais que ce sont des modes particuliers de concevoir l'essence une et simple en elle-même. Aussi, non-seule-

(1) Tournely, *loc. cit.*

ment les termes qui expriment ces notions sont différents, mais encore les notions elles-mêmes; et c'est pourquoi Roscelin et les nominalistes, qui ne voulaient voir dans ces distinctions que la seule différence matérielle des mots, renouvelaient réellement l'erreur des Eunomiens.

Il y a donc une diversité qui n'est ni réelle, ni simplement nominale, mais κατ' ἐπινοίαν, ou dans l'ordre des conceptions, entre l'essence et les attributs. Cette distinction est appelée dans l'école *distinctio rationis ratiocinatæ*, ou, *distinctio rationis cum fundamento in re.*

Ces principes, qui sont en dehors de toute controverse, nous fournissent encore immédiatement une nouvelle conclusion contre l'ontologisme.

La vision ontologique, dans l'hypothèse des adversaires, consiste à contempler Dieu en lui-même, mais dans ses attributs, et non dans son essence. Or, d'après ce qui vient d'être dit, il est manifeste que voir les attributs de Dieu sans voir l'essence divine revient nécessairement à contempler ces attributs, non en Dieu ou dans leur réalité objective, mais dans des images *ad extra*, ou dans les créatures. Il est impossible, en effet, d'affirmer la vision immédiate des attributs en Dieu lui-même, sans affirmer par là même la vision immédiate de l'essence, sinon en se plaçant dans l'hypothèse de Gilbert de la Porrée. Tant que la distinction entre l'essence et les attributs ne sera pas réelle, aussi longtemps qu'elle restera *rei unius multiplicitas prout præcisivis et incompletis subest mentis conceptibus,* il sera absurde de dire que l'un des extrêmes de la distinction peut être, dans sa réalité objective, terme immédiat de la connaissance, sans qu'il en soit de même de la réalité qui constitue l'autre. L'opposition ou la diversité entre l'essence et les attributs n'est que dans notre intelligence, ou n'existe qu'entre nos concepts objectifs. Le fondement de cette diversité n'est point intrinsèque à Dieu, mais *extrinsèque;* il est donc impossible de passer d'un terme de la distinction

à l'autre, là où il n'y a plus deux termes, mais quelque chose d'un et d'indivisible *in se;* il est impossible de voir des perfections distinctes là où il n'y a pas de distinctions. Nous pouvons il est vrai passer successivement, par des opérations réflexes, du concept d'un attribut à un concept d'un autre attribut ou de l'essence ; mais alors nous ne voyons plus en Dieu, mais en nous, ou dans le fondement véritable de la diversité et de la multiplicité.

Il s'agit donc ici, pour tout résumer en un mot, de savoir s'il est possible de voir *en Dieu* les perfections sans voir l'essence. Les attributs divins, ainsi qu'il a été dit, peuvent être envisagés : 1° *en Dieu ou dans leur sujet,* et alors ses perfections ne sont point autre chose que la divine essence; 2° dans les *créatures* qui les représentent à des degrés divers, et avec des distinctions réelles ; 3° *en nous*, ou dans la connaissance que nous en avons, et alors ces attributs sont des concepts ou plutôt des jugements, en un mot, des actes de notre intelligence, qui expriment *per partes* ce qu'est Dieu en lui-même. Si donc nous les contemplons en Dieu, le terme objectif immédiat est l'essence elle-même; si nous les voyons dans les créatures, il n'y a plus d'ontologisme; si enfin nous les voyons en nous, le terme objectif immédiat est une *opération* de notre esprit, jugement ou simple appréhension. Les perfections analogues des créatures fournissent la matière de ces jugements par lesquels nous exprimons les attributs divins.

En dehors de cette triple hypothèse, la vision ontologique ne peut plus se soutenir qu'en empruntant au panthéisme ses théories. A moins donc que nos affirmations n'aient, comme celles de Fichte, la force de produire l'infini, ou si l'on veut de rendre le *moi pensant* infini, le terme objectif immédiat d'une opération réflexe ne pourra jamais être Dieu lui-même. Si encore, avec Schelling, on voulait se placer résolument dans l'absolu, en identifiant l'objectif et le subjectif, l'être et la connaissance, il serait également possible de trouver une ex-

plication. Mais assurément, malgré les analogies frappantes qui existent entre l'ontologisme et le panthéisme de Schelling et de Hégel, aucun partisan du premier système ne voudra avouer explicitement cette conformité trop réelle.

Avant d'arriver à la troisième conclusion que nous voulons démontrer, il ne sera peut-être pas inutile d'écarter, en quelques mots, un subterfuge du semi-ontologisme. C'est dans l'idée de l'être, dira-t-on, que nous voyons Dieu, idée qui est innée en nous, et qui cependant est quelque chose d'aussi distinct à notre esprit, « que la lumière physique est réellement distincte à notre œil. »

On pourrait demander d'abord en quoi consiste cette idée hybride de l'être, idée à la fois objective et subjective, principe, moyen et objet de connaissance? Est-ce l'essence divine elle-même, que l'on veut gratuitement désigner sous cette appellation insolite? S'il en est ainsi, il n'y a rien à ajouter à tout ce qui vient d'être dit. Serait-ce au contraire quelque chose de distinct de Dieu, un effet créé ou une opération *ad extra*, une lumière en nous, une similitude *impresse, expresse* ou *objective* (1)? Si c'est quelque chose de distinct de Dieu, un effet créé ou une similitude quelconque, alors nous voyons Dieu, non immédiatement et en lui-même, mais dans cette idée ou cet effet créé. S'il s'agissait d'une lumière qui fût en même temps quelque chose d'inné en nous et quelque chose d'identique avec Dieu, ceci ne modifierait en rien l'état de la question : il y aurait simplement une confusion et un non-sens de plus. Cette lumière, qui est quelque chose d'identique avec Dieu, ne peut être que l'essence divine elle-même, à moins qu'il ne s'agisse d'une nouvelle lumière éternelle analogue à celle des Palamites. On sait que cette lumière des Hésychastes consistait non dans l'essence elle-même, mais dans l'opération, ἐνέργεια, δύναμις, distincte réellement de la nature divine. Cette

(1) Voir Suarez, *de Deo*, lib. II, c. VIII.

nature, selon ces hérétiques, est absolument incommunicable; mais il n'en est pas de même de cette lumière éternelle dont les créatures peuvent être rendues participantes.

Et ce rapprochement que nous établissons ici, n'est point arbitraire et gratuit. Si, en effet, on s'attache à examiner, non le fanatisme souverainement ridicule des ὀμφαλοψύχοι, mais les dernières théories de Grégoire Palamas, si l'on étudie le sens et la portée des décrets rendus par les synodes hésychastes de Constantinople (1341-1351), tenus sous la garantie doctrinale des empereurs Andronic III et Cantacuzène, on constatera une singulière analogie entre certaines théories ontologistes et l'erreur des Palamites (1).

Mais il serait au moins superflu de nous étendre davantage sur ce point; les contrastes les plus frappants, les rapprochements les plus rigoureux ont peu d'influence sur les esprits à une époque où le caprice est devenu la seule règle dans ce genre. Nous nous hâtons donc d'arriver à une dernière considération.

III. Est-il possible de voir immédiatement la divine essence, sans jouir en même temps de la vue des trois personnes de l'adorable Trinité? telle est la dernière question que nous voulons parcourir rapidement.

Nous ne dissimulerons pas qu'il existe sur ce point une controverse d'école. Duns Scot (2) prétend qu'il est possible de voir la divine essence sans jouir pour cela de la vision des trois personnes : De potentia Dei absoluta *non video contradictionem, quin possibile sit ex parte intellectus quod ejus actum terminet essentia et non persona;* mais il est à peu près seul de cet avis. Il combat, dans cette question, le sentiment commun, qui avait été exposé par Henri Goethals (Gandavensis), et de plus les raisons sur lesquelles il s'appuie ont peu ou point de va-

(1) Voir Noël Alexandre, *Hist. eccles.*, sæc. XIV, a. 14; Petau, *de Deo*, lib. 1, cap. XII et XIII.

(2) In lib. 1 *Sent.*, dist. I, q. 2.

leur (1). Ensuite il est à remarquer qu'il se place simplement au point de vue de la puissance absolue de Dieu, en examinant si celle-ci pourrait empêcher la vision des trois personnes en accordant la vision intuitive de l'essence. De plus il enseigne *intellectum sibi relictum, non posse videre essentiam non visis personis* (même quest., ch. suivant).

Mais, en examinant le langage constant et uniforme des saintes Écritures et des Pères, témoins de la tradition, en considérant les termes des décisions de l'Église, il semble que le sentiment que nous embrassons ici doive être considéré comme une doctrine, sinon appartenant à la foi, du moins très-commune. Les saintes Écritures, la tradition et les décisions de l'Église déclarent toujours, soit que l'homme ici-bas ne peut voir la Trinité des personnes, et cela parce qu'il ne peut contempler Dieu en lui-même, soit que la vision intuitive de l'essence divine et des trois Personnes constitue le privilége des bienheureux. Nulle part on ne rencontre les moindres vestiges d'une distinction entre l'essence et l'essence intime, entre la vue immédiate de Dieu et la vue de Dieu par son essence, etc.; nulle part il n'est question d'une double vision immédiate de Dieu; mais toujours les mêmes expressions, *visio intuitiva*, *visio facialis*, *visio immediata*, indiquent la vue de Dieu et des trois personnes divines. La constitution *Benedictus Deus*, de Benoît XII, précise même en quoi consiste la différence propre de la vision béatifique : *Nulla mediante creatura in ratione objecti visi se habente*. Ce langage uniforme des saintes Écritures et de la tradition constitue, sur ce point encore, contre l'ontologisme une très-grande présomption, pour ne rien dire de plus.

Enfin, tous les théologiens sont unanimes à repousser une double vision directe et immédiate de Dieu. Nous ne pouvons assurément rapporter ici les témoignages qui viendraient confirmer notre assertion, ce qui d'ailleurs serait inutile et fasti-

(1) Voir Suarez, *de Deo*, lib. 1, cap. XXIII.

dieux; au surplus, les ontologistes eux-mêmes avouent que la doctrine commune des écoles ne leur est point favorable. Qu'il nous suffise donc de dire avec Bergier : « Les théologiens « distinguent trois manières de voir ou de connaître Dieu; la « première, qu'ils appellent *vision abstractive*, est de connaître « la nature et les perfections de Dieu par la considération de « ses ouvrages..... La seconde manière est de voir Dieu immé- « diatement et en lui-même : on la nomme *vision intuitive* ou « *béatifique* ; c'est celle dont les bienheureux jouissent dans le « ciel... La troisième, que l'on appelle *vision compréhensive*, ne « convient qu'à Dieu ; infini dans sa nature et dans tous ses « attributs, lui seul peut se voir ou se connaître tel qu'il est. »

Si maintenant on demande pourquoi la Trinité des personnes reste invisible lorsqu'on jouit de la vision immédiate de Dieu, et quelle est la raison de cette perspicuité d'une part, et de cette obscurité de l'autre, il sera difficile assurément de donner une réponse satisfaisante. Comment en effet peut-on contempler Dieu en lui-même sans le voir dans sa propre subsistance et dans son mode d'être? Comment jouir de la vision immédiate sans connaître, dans une certaine mesure, ce qu'il est, et le mode selon lequel il est? A la vérité, les ontologistes répondent ici que l'objet de notre intuition a un côté clair et un côté obscur, et qu'il est par là même en partie intelligible et en partie sur-intelligible; en Dieu l'*être* serait intelligible et l'*essence intime* sur-intelligible. « L'idée, dit Gioberti, est bila- « térale ; l'une de ses faces est l'intelligible, c'est-à-dire l'être « réel et absolu ; l'autre est le sur-intelligible, c'est-à-dire « l'essence intime de cet être (1). » On sait que pour Gioberti, l'idée est le vrai absolu et éternel ou Dieu lui-même, qui est le *premier philosophique*, dans lequel s'identifient la première idée (le *premier psychologique*) et la première chose (le *premier ontologique*).

(1) *Introd. allo studio della filosofia*, cap. IV.

On pourrait demander d'abord qu'est-ce que l'idée bilatérale? Mais laissant de côté cette terminologie ridicule, nous nous contenterons de rappeller encore une fois que Dieu est acte pur et n'admet aucune sorte de composition : il n'y a pas de distinction réelle entre l'essence et les attributs absolus, entre l'essence et les personnes : où se trouve donc le double côté de l'idée ? Il est manifeste que dans toute cette explication de Gioberti il n'y a réellement que des mots vides de sens.

Si toutefois, par ces formules emphatiques, on veut dire que notre vision est à la vérité intuitive, immédiate et directe, mais inadéquate, et qu'ainsi on voit en Dieu la nature, l'existence, mais non les personnes, il y aura encore en cela une confusion grossière. Notre connaissance, en tant que finie, est et sera toujours inadéquate *intensive*, car il nous est absolument impossible de connaître l'infini selon toute la perfection avec laquelle il est cognoscible en lui-même : mais on ne peut pas dire, du moins d'une manière rigoureuse, qu'elle est inadéquate *extensive* (1), de telle sorte qu'en Dieu lui-même il y ait une partie visible et une partie invisible, c'est-à-dire, pour traduire rigoureusement, *aliud et aliud*. On ne peut voir Dieu en lui-même sans le voir *totum*, puisqu'il est absolument simple ; mais jamais nous ne le verrons *totaliter*, parce qu'il est infini.

Après avoir examiné, au point de vue des enseignements de la foi, un système auquel un engouement prématuré et indiscret avait donné en France une certaine popularité, nous ne tenterons point une réfutation au point de vue purement rationnel. Notre examen avait un criterium plus élevé et plus sûr que tous les raisonnements philosophiques : il doit donc suffire, si les témoignages apportés sont authentiques, si les autorités citées sont graves, et si nos déductions sont rigoureuses. Or, il résulte clairement de tout ce qui a été dit que l'ontologisme est un système vraiment périlleux pour la foi.

(1) Liberatore, *della Conosc. intell.*, c. II, n. 7.

Et cette manière de caractériser cette théorie ne nous est point exclusivement propre : *Ontologismi theoria periculosa est,* dit le R. P. Tongiorgi (1), avec beaucoup d'autres écrivains très-graves.

Il serait facile assurément de prouver que l'ontologisme est une hypothèse non-seulement gratuite, mais encore contraire au témoignage de la conscience et du sens commun ; que ses preuves fondamentales ne sont que des pétitions de principe, qu'il ne procède que par voie de confusion entre le réel et l'idéal, qu'il a une affinité parfaite avec le panthéisme, dont il tire son origine, etc. Mais, outre que cela a été parfaitement démontré par le R. P. Liberatore dans son savant traité de la connaissance intellectuelle, et par le R. P. Tongiorgi dans ses Institutions philosophiques, ces preuves ne pourraient exercer une grande influence sur le vulgaire des esprits prévenus. On sait que cette théorie s'adresse surtout à l'imagination. Gioberti, au moyen de formules pompeuses et d'un néologisme emphatique, s'est efforcé de donner à des conceptions vagues et indéterminées, une certaine apparence d'élévation et de sublimité. « Et cette espèce d'obscurité dont s'enveloppe l'ontologisme, dit le R. P. Liberatore (2), sert à lui communiquer je ne sais quoi de mystérieux et de divin, » qui saisit les esprits ardents chez lesquels la rectitude fait plus ou moins défaut. Aussi ce système a-t-il été justement appelé une philosophie poétique ; il ne peut donc être pris au sérieux que par ceux qui ne veulent voir la doctrine qu'au point de vue de l'esthétique, et qui sont capables de faire, non de la prose, mais de la poésie sans le savoir.

E. Grandclaude.

(1) *Inst. phil., psych.*, lib. III, c. VII.
(2) *Op. cit.*, c. II, n. 63.

UN MOT ENCORE

SUR

QUELQUES PROBLÈMES IMPORTANTS DE PHILOSOPHIE [1].

VI.

Après les préliminaires que nous avons vus, M. Cros entre en matière et établit de nouveau que « *la motion vivifiante de Dieu rend l'âme intelligente et lumineuse en acte.* » Ou M. Cros entend par là que l'âme humaine tient sa nature intelligente de Dieu dans l'acte de la création, ou il suppose que l'âme, créée d'abord par Dieu, est ensuite rendue intelligente par une autre action (vivifiante) divine. Dans le premier sens, nous sommes d'accord avec lui, car nous admettons volontiers que tout être créé est précisément ce qu'il est parce que Dieu l'a ainsi fait en le créant. Mais dans la seconde hypothèse, nous croyons sincèrement que M. Cros se trompe, car il nous semble que l'âme humaine n'est intelligente qu'en vertu d'un principe intrinsèque, essentiellement inhérent et quasi-personnel, tandis que l'action divine, quelque intime qu'on la suppose, est toujours nécessairement extrinsèque à l'acte vital de comprendre, et qu'il n'est point permis de tendre la main aux panthéistes, en confondant, comme ils le font, l'action de Dieu avec l'essence de l'âme humaine.

(1) Voir janvier 1863, p. 59. Nous étions d'abord résolu à ne point donner suite à ce travail; mais M. Cros insiste et n'est point satisfait. Nous serions heureux de le contenter aujourd'hui sans le blesser.

M. Cros ajoute que « *toute impression reproduisant les caractères de l'objet qui la cause, devient idée, se manifeste comme une modification de l'âme, et se présente comme infinie, absolue, nécessaire, éternelle, immuable.* » Contrairement à M. Cros, nous admettons qu'une impression quelconque, lorsqu'elle agit sur un sujet capable de sentir, ne produit jamais que le sentiment d'elle-même ; que si le sujet est intelligent, il pourra bien conclure en général à l'existence d'une cause qui l'impressionne ; mais cette impression ne lui dira rien des caractères de l'objet par lequel elle a été produite. Si M. Cros transforme ensuite cette impression en idée, et la représente comme une modification de l'âme, comme infinie, absolue, etc., cela nous semble hardi et légèrement contradictoire. Comment la modification d'une âme finie, relative, contingente, peut-elle être autre chose qu'une modification finie, contingente, relative? Pourquoi M. Cros vient-il ajouter surtout: « *Nous sentons, nous goûtons, nous touchons spirituellement Dieu par les impressions qu'il produit en nous ; car nous sommes doués d'un sens divin, d'un goût et d'un tact spirituels par lesquels nous sommes en rapport avec notre Auteur.* » Nous concevons que ce système ait ses charmes, et puisse prendre faveur auprès des âmes pieuses qui aiment « *la voie de la grande piété.* » (*Études*, IX.) Mais nous devons le dire, ce système n'est pas vrai, et ce rêve d'or ne peut durer longtemps. Dès que nous rentrons en nous-mêmes, j'en appelle à toutes les âmes, la conscience proteste et nous crie de toutes parts que ce n'est pas ainsi que nous atteignons ici-bas « *l'immuable vérité,* » que l'heure n'est pas encore venue de chanter les immortels cantiques de la patrie.

M. Cros poursuit en disant que « *l'universel, l'absolu, l'infini, le nécessaire, ne peuvent jaillir du fond de l'âme, et s'ils y apparaissent, ce ne peut être que par suite des modifications qu'elle subit sous l'action vivifiante de Dieu.* » Nous l'avons déjà dit, les modifications que l'âme peut subir sous l'action vivi-

fiante de Dieu, ne seront jamais que des modifications finies, particulières, contingentes, tout comme le sujet lui-même qui les reçoit n'est que fini, particulier, contingent. Nous admirons M. Cros ; pourquoi donc notre âme ne pourrait-elle pas tirer la notion de l'universel des objets extérieurs et matériels? Il suffit qu'elle considère dans ces objets l'être, l'existence, l'unité, la durée, etc., qui se trouvent réellement en eux à l'état particulier, limité, fini. Si, par un acte de notre esprit, nous séparons ensuite toutes ces choses des conditions matérielles qui les enchaînent et les individualisent, nous nous trouvons en face de l'universel, nous possédons l'universel. M. Cros ne refusera point d'admettre tout cela, et ne dira point que notre entendement est particulier, et ne peut dès lors nous élever à l'universel. Non, cela n'est point vrai pour l'acte de connaître, vu que l'objet propre de l'entendement est, au jugement de tous les philosophes, l'universel. Si l'entendement est particulier, c'est en ce sens seulement qu'il est telle nature déterminée et non point telle autre ; mais cette nature déterminée qui est notre entendement, a la capacité de s'étendre à toutes les perfections des choses qu'elle peut connaître, dont elle peut se faire une idée, et dont elle est comme le miroir et la vivante image. Nous n'avons point de conseils à donner à M. Cros ; mais, nous engageons vivement ceux de nos lecteurs que ces grandes questions intéressent, à méditer là-dessus la profonde pensée de saint Thomas (*Somme théologique*, p. 1, q. 14, a. 1), et nous pouvons leur promettre des théories incomparablement plus belles et plus solides que toutes les productions éphémères de nos modernes idéologues.

VII.

Nous passons vite sur quelques autres points dignes d'être relevés pour en venir au troisième article de M. Cros, avec promesse de nous borner au seul argument de saint Anselme.

M. Cros commence par émettre, involontairement sans doute, quelques inexactitudes assez regrettables. Il dit avec Tournely que « *si l'on ne peut conclure de l'idéal au réel dans les choses* « *accidentelles, il en est autrement dans les choses essentielles.* « *Lorsque l'existence est nécessairement renfermée dans le concept* « *d'une chose, on doit admettre cette existence dès que le concept* « *est admis* (p. 8). » M. Cros confond ici deux choses bien distinctes. De quelle existence veut-il parler? Est-ce de l'existence qui demeure renfermée dans le concept que nous nous formons des choses, ou de l'existence qui sort du concept et se reproduit au dehors dans la nature? Il faut remarquer, en effet, que l'existence peut être considérée comme incluse dans le concept de notre esprit, ou comme étant en acte, en dehors de notre concept. Supposez que nous ayons à résoudre cette question: peut-il exister un monde infini? notre esprit ne peut-il pas, à l'instant même, se former le concept d'un monde infini, tout en faisant abstraction de la question de savoir si ce monde infini existe réellement dans la nature, ou s'il n'est que purement idéal? Si nous répondons ensuite qu'un monde infini n'est pas possible, qu'affirmons-nous autre chose sinon qu'un monde infini est *objet* de notre entendement; mais qu'il n'existe point et ne peut exister en dehors de notre concept, *in natura rerum.* Voilà ce que Tournely semble n'avoir pas saisi, ni M. Cros non plus. M. Cros se rattache ensuite à Fénelon disant que « *pour Dieu, l'existence actuelle lui est essentielle.* » Nous le comprenons sans peine. M. Cros et Fénélon veulent ici parler de l'existence *actuelle* en tant qu'elle est réalisée dans la nature des choses en dehors de notre concept; mais l'athée et tant d'autres qui s'en rapprochent pourraient bien ne pas comprendre: ils diront, avec quelque raison, que cela n'est vrai que pour l'existence *actuelle* en tant qu'elle est *objet* de notre entendement et qu'elle est renfermée dans notre concept. Et quand M. Cros nous dit ensuite de sa propre autorité : « *Pour que l'argument de saint*

Anselme fût démonstratif, il faudrait d'après saint Thomas, si nous avons bien saisi sa pensée, que l'on eût prouvé que l'idée de l'essence divine représente un être réel, » — nous nous demandons encore de quelle réalité M. Cros veut parler. Est-ce d'un *être réel*, objet réel du concept, ou d'un *être réel* existant en dehors du concept, *in rerum natura*? Si c'est en ce dernier sens, c'est donc comme si l'on disait : « *Pour que l'argument de saint Anselme fût démonstratif, il faudrait, d'après saint Thomas, si nous avons bien saisi sa pensée, que l'on eût prouvé que l'idée de l'essence divine représente un être réel qui existe en dehors de notre concept.* Cela reviendrait à dire que, selon saint Thomas, l'argument de saint Anselme ne prouve rien, et est de nulle valeur. Si M. Cros n'entend au contraire parler que d'une simple réalité de concept, d'un *être réel* qui n'existe que dans notre esprit, de quel droit, et surtout en vertu de quelle logique change-t-il dans sa conclusion la réalité de pur concept en une réalité qui existe dans la nature, en dehors de notre esprit? M. Cros traitera peut-être encore notre distinction de subtile et de minutieuse et, il répond à l'avance : « Si nous ne pouvons conclure de l'idéal au réel, la perception extérieure est impossible, l'existence de toute substance étrangère à la nôtre ne peut se constater; nous sommes en plein *subjectivisme*, et nous n'avons devant nous que le scepticisme et le panthéisme.» En vérité nous n'augurons pas si mal de la raison humaine! Ce qui cause des frayeurs à M. Cros, au contraire, nous rassure, et il nous semble que cela devait plutôt nous convaincre une bonne fois que la perception extérieure des corps est immédiate, comme nous l'avons dit, qu'elle ne peut être légitimement déduite de nos idées, et qu'en voulant à toute force tirer l'existence des corps de nos idées, nous tombons nécessairement dans le subjectivisme. Au reste, l'expérience est faite, et depuis longtemps! L'école écossaise (1) fait observer avec grande

(1) Reid, *des Vraies et des Fausses idées*, ch. IV.

raison que Locke, sa théorie des images une fois admise, n'a jamais pu réussir à prouver solidement l'existence réelle des corps, et que Berkeley n'a douté de l'existence des corps et n'est devenu sceptique que pour avoir suivi Locke, et principalement pour avoir été logique et conséquent avec ses principes. Reid aurait pu ajouter que les Pyrrhoniens anciens et modernes (1) ont été amenés à douter de l'existence des corps pour avoir suivi des principes semblables à ceux de Locke et de Berkeley.

M. Cros rappelle enfin avec complaisance qu'il a « *montré avec M. Bautain que l'idée de l'infini ne peut nous venir des sens, ni par abstraction, ni par généralisation, ni de nous-mêmes, et que dès lors l'Être infini seul peut en être la cause.* » M. Cros nous fait clairement voir par là qu'il renonce à l'argument de saint Anselme. Nous avions déjà remarqué qu'il connaissait beaucoup Descartes; mais nous ne savons nous expliquer aujourd'hui pourquoi il abandonne la *Méditation V* de Descartes, qui répond à l'argument de saint Anselme, pour embrasser la doctrine de la *Méditation III*, où Descartes développe tout autre chose. Il nous semble que ce choix n'a pas été très-heureux, car il n'est pas bien établi que l'idée de Dieu telle qu'elle existe en nous ne puisse venir que de l'Être infini et de l'impression divine. L'idée de Dieu en nous, ce semble, est une idée imparfaite, une idée finie à tous les points de vue. Si nous la considérons en elle-même, elle est une modification de notre esprit fini, mais, envisagée dans son objet, elle n'en est que la représentation imparfaite, inadéquate et en quelque sorte négative, nous faisant plutôt voir ce que l'objet n'est pas que ce qu'il est. Voilà peut-être pourquoi l'idée de l'infini en nous peut de jour en jour devenir plus parfaite. C'est parce qu'elle ne tire point sa perfection de l'objet qu'elle

(1) V. Sextus Empir., *Hypot. Pyrrh.*, l. II, c. 7, p. 75.— Foucher, chan. de Dijon, *Lettres à un académicien*, p. 44. Paris, 1675.

réprésente, mais du mode de représentation plus élevé qu'elle possède. Toute autre perfection que l'idée peut avoir se rapporte à l'objet qu'elle représente, et n'est pas tant une perfection de l'idée que de l'objet qu'elle représente. Que M. Cros veuille bien y réfléchir, et il verra sans peine que rien ne s'oppose à ce qu'une telle idée de l'infini, imparfaite, inadéquate et pour ainsi dire purement négative, soit obtenue par voie d'abstraction d'après les enseignements de saint Paul, *Rom. I,* et du *Livre de la Sagesse, XIII* : « *A magnitudine speciei et creaturæ, cognoscibiliter poterit Creator horum videri.* »

P. P. Armand.

LITURGIE.

RÉPONSES A QUELQUES QUESTIONS.

§ 1. Sur la matière des linges sacrés et du luminaire.

I. *L'aube doit-elle être en fil dans toute sa longueur, et quelle règle peut-on formuler à ce sujet? La dentelle que l'on y ajoute, doit-elle être en fil? Peut-elle monter jusqu'à la ceinture?* — II. *Que penser des cierges dont la cire est mélangée d'une autre matière?*

Ces deux questions, qui nous ont été adressées par deux personnes différentes, demandent à être traitées simultanément. La solution de chacune d'elles repose sur le même principe. L'aube doit être en fil, les cierges en cire. Il serait bien sévère d'interdire l'usage du coton pour ajouter quelques ornements à une aube, ou de regarder comme illicite l'usage de la cire qui aurait été mélangée d'une autre matière. D'un autre côté, si la matière prescrite, soit pour les linges sacrés, soit pour les cierges, ne dominait pas assez pour être la matière principale, l'usage en serait certainement illicite. Il ne paraît donc pas prohibé d'ajouter aux aubes une garniture en dentelle de coton, ni de mélanger dans la confection des cierges une matière différente de la cire; mais cette garniture des aubes doit toujours être une partie accessoire, et le mélange d'une matière différente dela cire doit être fait en assez petite quantité.

§ 2. Sur le changement du troisième vers de l'hymne *Iste confessor*, et sur les leçons du premier nocturne à l'office de saint Pierre Damien.

I. *Saint Pierre Damien étant mort le* 22 *février, comme l'indique la légende, et cette fête n'ayant qu'une commémoraison aux premières vêpres, ne doit-on pas dire à matines* meruit supremos? II. *Pour la fête de ce saint Docteur, quelles doivent être les leçons du premier nocturne?*

I. La question relative au changement du troisième vers de l'hymne *Iste confessor,* paraît avoir occupé déjà plusieurs liturgistes modernes, comme semble le témoigner l'introduction d'un changement dans plusieurs bréviaires récemment édités, à des jours où les bréviaires imprimés à Rome ne contiennent aucune indication.

Examinons donc les règles à suivre sur ce changement. Au commun des confesseurs pontifes et non-pontifes, après la première strophe de l'hymne *Iste confessor,* qui se termine par ces paroles : *Hac die lætus meruit beatas Scandere sedes;* on lit cette rubrique : *Si non est dies obitus, dicatur : Hac die lætus meruit supremos Laudis honores.* Toutes les fois donc que la fête d'un saint se célèbre au jour anniversaire de sa mort, on dira *meruit beatas scandere sedes*, et si elle se trouve reportée à un autre jour, soit par translation fixe, soit par translation accidentelle, on dira *meruit supremos laudis honores.* Cette règle, qui ressort de la rubrique même du bréviaire, est confirmée par le décret suivant :

Question : « An in officio, et hymno *Iste confessor* pro sanctis con-
« fessoribus quoties eisdem fixa dies est assignata, quæ non est dies
« obitus, recitari debeat *meruit beatas scandere sedes,* eo quod revera
« officium fiat de die obitus? Et quatenus affirmative, an eadem regula
« servanda sit in officiis confessorum translatis, dummodo officium sit
« de die obitus? » *Réponse :* « Negative. » (Décret du 11 juin 1701, n. 3586, q. 5.)

Telle est la règle générale, mais pour son application, il y a plusieurs observations à faire.

1° Si la fête d'un saint confesseur pontife ou non-pontife est transférée au lendemain du jour de sa mort, et si l'on en dit les premières vêpres, même seulement depuis le capitule, on dit : *Hac die meruit beatas Scandere sedes*. Les premières vêpres, en effet, se célèbrent au jour même de l'anniversaire de la mort, et l'office ayant été commencé de cette manière, le changement ne se fait plus dans le cours du même office, suivant cette décision :

Question : « An quando contingit transferri festum alicujus sancti « confessoris a die sui obitus in diem proxime sequentem, debeat tunc « in primis suis vesperis dici in hymnis *meruit beatas*, et in matutino « et secundis vesperis *meruit supremos?* » *Réponse :* « In casu pro- « posito tum in vesperis, tum in reliquo officio continuandum versum « *meruit beatas*. » (Décret du 13 juin 1682, n. 2988, q. 6.)

2° Il est encore certaines fêtes que l'on célèbre le lendemain du jour anniversaire de la mort du saint qui en est l'objet, et pour lesquelles le changement n'est pas indiqué. Plutôt que d'introduire le changement de sa propre autorité, surtout dans une édition de bréviaire qui doit être certifiée conforme à celles de Rome, il vaut mieux suivre simplement les éditions authentiques, et croire qu'il y a eu un motif de ne pas l'indiquer, quand même on ne pourrait pas l'apercevoir. Avant de prétendre que le bréviaire de Rome est fautif, il faut chercher les moyens d'expliquer cette omission. Pour en trouver l'explication, il suffit de lire le passage suivant de l'*Expositio Rubricarum* de M. Bouvry, t. I, p. 377.

« Exinde solum quod celebratur festum die mortem sequente, non « potest deduci dictum verbum esse mutandum ; quia ex dictis de ra- « tione computandi diem natalem, fieri potest ut dies sequens habeatur « pro die natali. Sic v. g. mutatio illius versus non assignatur in « festo S. Alphonsi de Ligorio, quamvis obierit kalendis Augusti. »

L'auteur renvoie ensuite à un autre endroit de son ouvrage,

où il cite en note un passage de Cavalieri relatif à la manière d'entendre le mot *natalis*.

« *Q.* Unde decerni debeat dies sancti cujusque natalis? *R.* Tripli-
« cem a Guyeto, l. II, c. II, q. 2, rationem adduci computandi diem
« natalitium sanctorum, videlicet a vespera ad vesperam, adeo ut qui
« sanctus, v. g., obiit prima die octobris ab ea hora, quæ decantandis
« vesperis indicitur, hujus dies natalis non ipsa prima die octobris, sed
« sequenti, secunda videlicet consignetur : sic enim suadere videtur
« officiorum ratio, quæ cum ad sancti cujusque felicissimum ex hac
« vita transitum instar se habeat triumphi ad victoriam, illum certe
« hanc non præcedere, sed sequi aut ad summum comitari æquum est.
« Præcederet autem, si totum officium, vel plenior illius pars absoluta
« fuerit ante horam qua sanctus ex hac vita migravit; quod in simplici
« maxime festo contingit, cujus totum officium completur ad nonam.
« — Secunda computandi ratio, ab usu communi magis adhibita, est,
« ut dies ille cuique sancto natalis assignetur, in cujus aliqua hora a
« media nocte ad mediam noctem contigit ipsum ex hac vita transire.
« — Tertiam adducit, nec improbat, et est, quod sanctorum, quos post
« horam completorii inchoata jam nocte decedere contigerit, natalis
« computetur dies, non qui noctem illam præcedit, sed qui sequitur,
« eo quod illorum transitum eo potissimum die celebrari deceat, quo
« is hominibus primum vulgatus, atque cognitus fuit. » (*Caval.*, t. I, dec. 98, n. 13, 14, 15 et 16.)

Cavalieri applique, dans un autre endroit de ses ouvrages, les principes ci-dessus énoncés à la question présente. Il ne sera pas hors de propos, ni sans intérêt, de citer ici le texte du savant auteur.

« Triplicem esse vidimus rationem computandi diem natalem san-
« ctorum, nempe a primis ad secundas vesperas, a solis occasu ad solis
« occasum, et a media nocte ad mediam noctem, ita ut qui eorumdem
« respective obiit v. g. die prima Aprilis post horam vesperarum, vel
« post solis occasum, aut post mediam noctem, ejus natalis consignandus
« non sit diei primæ Aprilis, sed secundæ sequenti. Verum cum nostrum
« non sit natalem diem Sanctis præscribere, sed Sedis Apostolicæ, id-
« circo quamcumque ex dictis rationibus hæc secuta fuerit, dies illa,
« quæ pro natali ab eadem Apostolica Sede determinata fuerit, cen-
« seri debebit natalis dies, in eaque dicendus erit versus *meruit*

« *beatas*, et non in sequenti, nisi ad tramites præsentis decreti (1), si « ad sequentem transferatur diem, cui juxta alteram computandi ratio- « nem consignari poterat natalis Sancti qui transfertur. Sic, licet « S. Franciscus de Paula obierit die secunda Aprilis hora circiter vi- « gesima prima, et consequenter, juxta primam computandi rationem, « natalis ejusdem tradi potuisset die tertia Aprilis, adhuc quia juxta « rationes alias consignatus fuit diei secundæ, in hac dici debebit « *meruit beatas*, non autem si transferatur ad diem tertiam, nisi pri- « mas integras vel dimidias habeat vesperas. S. Philippus Benitius die « vigesima secunda Augusti ad vitam evolavit æternam hora vigesima « quarta ad pulsationem salutationis Angelicæ, et juxta secundam « computandi rationem natalis ejusdem statutus fuit die vigesima tertia « sequenti, et ideo in hac dicitur *meruit beatas*, qui versus et dicere- « tur die vigesima secunda, si juxta tertiam computandi rationem na- « talis ejusdem prædictæ diei vigesimæ secundæ non impeditæ consi- « gnatus extitisset. » (*Ibid.*, t. II, dec. 334, n. 4.)

Ces principes posés, on comprend facilement l'omission du changement au troisième vers de l'hymne à la fête de saint Pierre Damien. Les exemples tirés des fêtes de saint Alphonse de Liguori, de saint François de Paule et de saint Philippe Béniti, s'appliquent à la fête du saint docteur.

3° Pour compléter la question, ajoutons que si la fête d'un saint confesseur se célèbre avec octave le jour même de l'anniversaire de sa mort, ou si elle est transférée pendant l'octave, on dit pendant tout le cours de l'octave, *meruit beatas scandere sedes*. La raison en est que l'octave est une continuation de la fête.

« Quoad mutationem faciendam in hymno *Iste confessor*... nec præ- « dicta mutatio fiet, quando officium festivum sancti habentis octavam « non ultra octavam transfertur, quia tota octava nihil aliud est quam « extensio ipsius festi, et ideo versus idem per reliquas octavæ dies, « qui forte supererunt, retinebitur. » (Décret du 2 Septembre 1741, n. 4119, q. 8.)

II. Pour ce qui concerne les leçons du premier nocturne à la fête du même saint, l'*ordo* de Rome et les bréviaires indiquent

(1) L'auteur parle ici du décret du 13 janv. 1682, cité ci-dessus.

Fidelis sermo. La question n'est cependant pas exempte de toute difficulté, comme nous allons le voir. Mais, pour donner une réponse mieux adaptée à la question qui nous est adressée, nous envisageons la chose sous un point de vue plus général.

La difficulté nous est posée en ces termes : Doit-on, à l'office de saint Pierre Damien, dire au premier nocturne les leçons *Fidelis sermo*, ou *Sapientiam omnium antiquorum ?* Nous devons tout d'abord faire une observation. Les leçons *Sapientiam omnium antiquorum*, qui se trouvent au commun des saints pour les docteurs, ne leur sont pas tellement propres qu'elles se disent, en règle générale, aux fêtes de tous les saints qui sont honorés du titre de docteurs de l'Église, comme l'antienne *O Doctor optime* aux premières et aux secondes vêpres. Ces leçons sont indiquées seulement aux offices de saint Thomas d'Aquin, de saint Grégoire-le-Grand, de saint Isidore, de saint Anselme, de saint Bonaventure, de saint Augustin et de saint Jérôme. Les leçons *Fidelis sermo*, outre le jour de la fête de saint Pierre Damien, dont il s'agit ici spécialement, sont indiquées pour l'office de saint Pierre Chrysologue et de saint Ambroise. Aux autres fêtes des saints docteurs, on dit les leçons de l'Écriture occurrente. Celles-ci sont indiquées, en effet, aux fêtes de saint Hilaire, de saint Jean Chrysostôme, de saint Athanase, de saint Grégoire de Nazianze, de saint Basile et de saint Bernard. Dans un article de la *Correspondance de Rome*, n° du 21 juin 1851, nous trouvons cette dernière énumération en réponse à une question posée sur ce point, relativement à la fête de saint Hilaire, alors récemment mis au nombre des saints docteurs. On voit par là qu'il n'y a aucune raison pour soulever la question de savoir si les leçons du premier nocturne de la fête de saint Pierre Damien ne seraient pas *Sapientiam omnium antiquorum*, plutôt que *Fidelis sermo*.

Mais, il n'est pas également certain que les leçons du premier nocturne de cette fête ne soient pas celles de l'Écriture

occurrente. La réponse donnée par la *Correspondance de Rome*, citée ci-dessus, place la fête de saint Pierre Damien au nombre de celles auxquelles on dit les leçons de l'Écriture. De plus, dans le décret de la Sacrée Congrégation des Rites, approuvé par Léon XIII, décret par lequel saint Pierre Damien est déclaré docteur de l'Église et son office étendu à l'Église universelle, nous lisons ces paroles :

« Sanctitas Sua... S. Petrum Damianum doctorum albo recensuit, « ejusque officium sub ritu dup. min. cum lectionibus primi nocturni « de Scriptura... ad universam extendit Ecclesiam, ac insuper generale « decretum Urbi et Orbi expediri præcepit. » (Décret du 27 sept. 1828, nº 4638.)

Nous ne trouvons aucun document qui justifie la pratique contraire à cette décision, et qui consacre l'indication des leçons *Fidelis sermo* dans les bréviaires et dans l'*ordo* de Rome. Cette indication est le résultat d'une erreur, ou d'une concession plus récente. Nous serions heureux si quelqu'un de nos abonnés pouvait nous fournir quelques éclaircissements à cet égard.

§ 3. Sur certaines formules de bénédictions qui ne se trouvent pas dans le Rituel romain.

I. *Que doit-on penser de l'authenticité de certaines formules de bénédictions insérées dans le Rituel romain édité chez Périsse* (Paris et Lyon, 1830), *formules qui ne se trouvent pas dans les éditions plus récentes du Rituel romain?* — II. *Que doit-on penser de l'authenticité des formules insérées dans l'ouvrage intitulé :* Le Chrétien éclairé sur la nature et l'usage des indulgences, *qui diffèrent parfois assez notablement de celles du Rituel cité?*

Pour répondre à ces questions, il suffit d'établir les points suivants : 1° Aucune formule de bénédiction ne peut être regardée comme licite, si elle ne se trouve dans le Rituel ro-

main ou si elle n'est spécialement approuvée ; 2° une formule de bénédiction approuvée pour un diocèse ne peut être employée dans un autre diocèse sans une concession spéciale ; 3° tant que l'indult de concession n'est pas connu d'une manière positive, la présomption sera toujours contraire à l'authenticité de la formule.

Le premier point est clairement démontré par un article du 20 mai dernier, t. VII, p. 263 ; le deuxième résulte de ce principe, que l'on ne peut étendre une concession au-delà des termes dans lesquelles elle est faite ; enfin, les principes suivis en France depuis longtemps ne peuvent évidemment nous fournir une garantie complète sur l'authenticité de ces formules.

Nous ne croyons donc pas pouvoir admettre cette authenticité, si elle n'est clairement prouvée. Or, le Rituel cité contenant, sous le titre de *Rituale romanum*, beaucoup de choses qui ne font pas partie de ce livre, et l'ouvrage dont il est question n'indiquant pas la source des formules qu'il donne, les garanties ne nous paraissent pas suffisantes.

§ 4. Sur les indulgences attachées aux expositions du très-saint Sacrement dans les jours qui précèdent le Carême, et le pouvoir du confesseur relativement à la commutation des œuvres prescrites.

I. *Pour gagner l'indulgence plénière pendant l'exposition du très-saint Sacrement qui se fait dans les jours qui précèdent le Carême, est-il nécessaire de visiter, chacun des trois jours, l'église où le Saint-Sacrement est exposé ?* — II. *Le confesseur peut-il commuer cette œuvre pour les personnes qui ne peuvent la remplir ? Quel est, en général, le pouvoir du confesseur pour la commutation des œuvres prescrites pour gagner les indulgences ?*

I. Benoît XIV, en accordant une indulgence spéciale pour

les expositions du très-saint Sacrement, qui ont coutume de se faire dans les jours qui précèdent le Carême, avait mis pour condition la visite de l'église chacun des trois jours. Mais Clément XIII, en étendant à tout l'univers une faveur accordée jusqu'alors aux États pontificaux seulement, réduisit la condition à une seule visite. Le texte de chacun des deux décrets est rapporté tom. I de cette Revue (1860) p. 433.

II. Quant à la commutation des œuvres prescrites pour gagner les indulgences, il ne peut appartenir qu'à l'autorité du Saint-Siége de statuer à cet égard. Des faveurs spéciales sont accordées, en ce qui concerne l'indulgence du Jubilé, et, par une disposition particulière, relativement à quelques autres. Mais cette concession ne se trouve point dans le décret cité ci-dessous pour l'indulgence dont il s'agit.

Un décret général du 18 septembre 1862, que nous avons rapporté dans notre N° de janvier de cette année, p. 78, donne aux confesseurs des pouvoirs très-étendus en faveur des personnes atteintes de maladies ou d'infirmités chroniques.

P. R.

QUESTION DES VICAIRES CAPITULAIRES.

NOUVELLES OBSERVATIONS ET NOUVEAUX DOCUMENTS.

Notre dernier article sur cette matière (mars 1863, p. 277) a été l'objet de critiques diamétralement opposées. On ne trouve pas exacte notre interprétation des mots *posse tolerari*, adressés aux chanoines de Cahors, et depuis, à ceux de Périgueux, par Mgr Gianelli, archevêque de Sardes et pro-secrétaire de la S. Congrégation du Concile. D'une part, on nous dit : Vous n'accordez pas assez à la coutume française de la pluralité. D'autre part, on nous reproche d'avoir trop accordé. Je déclare avant tout que je ne tiens pas à mon sentiment. Durant cette polémique, je crois l'avoir toujours émis avec réserve, et en le soumettant à qui de droit. Les observations qui le combattent ne peuvent être qu'utiles : je remercie les hommes distingués qui ont bien voulu me les transmettre, et concourir ainsi à l'éclaircissement d'une question qui n'est pas sans intérêt.

I. *Reproche de n'avoir pas assez accordé.* — Nous citerons de préférence la lettre suivante d'un vicaire-général, soit parce que l'autorité qu'elle nous oppose nous semble réellement très-grave et la plus forte qu'on puisse objecter, soit à cause du mérite personnel de l'auteur : « Je regrette que M. l'abbé Bouix « s'obstine à maintenir que l'usage de la pluralité des vicaires « capitulaires était quand même illégitime en France. Le car-

« dinal Pacca, secrétaire d'État de Pie VII, écrivait de Rome « le 27 août 1814, par *ordre de Sa Sainteté*, à deux vicaires ca- « pitulaires d'un diocèse voisin de celui de..., les paroles significatives que je joins ici :

« *Le Chapitre ayant légitimement élu, selon l'usage de France,* « *plusieurs vicaires, ceux-ci doivent s'intituler vicaires capitu-* « *laires et continuer l'administration du diocèse.*

« Ainsi, il y a bientôt cinquante ans que Rome a reconnu « notre usage. A quoi bon y revenir ? Personne n'ignore la « règle générale posée par le saint concile de Trente : mais il « n'y a pas non plus à omettre l'exception qu'il avait consacrée « lui-même. »

La lettre du cardinal Pacca aux vicaires capitulaires de Nantes est une autorité grave, nous ne le contestons pas. Mais est-elle péremptoire, ne comporte-t-elle pas une explication qui fasse évanouir la difficulté ? C'est le point en litige.

1° Avant d'exposer le sens que nous croyons pouvoir donner au rescrit du cardinal Pacca, examinons celui qu'y rattachent nos contradicteurs, et montrons qu'il n'est pas admissible. D'après eux, les paroles du secrétaire d'état de Pie VII signifieraient, qu'en 1814 les diocèses de France étaient en possession de la *coutume légitimement prescrite* de nommer plusieurs vicaires capitulaires. Nous disons que ce ne peut pas être là le vrai sens, et nous en donnons pour preuve qu'aujourd'hui, à la question, si l'on peut en nommer plusieurs, Rome ne répond pas *affirmative,* mais seulement *posse tolerari.* En effet, on ne peut pas supposer que la S. Congrégation du Concile ignore la réponse de 1814. Elle n'ignore pas non plus que jusqu'à ces derniers temps Rome a traité, comme s'ils étaient légitimes, les vicaires capitulaires de chaque diocèse, quoiqu'élus au nombre de deux ou trois, et même de cinq ou six. Néanmoins, elle ne pense pas qu'il y ait eu *coutume légitimement prescrite.* Qu'on le remarque bien : s'il y avait coutume légitimement prescrite, la pluralité serait légitime en France *en vertu du droit*

commun, c'est-à-dire, aux termes mêmes du décret du concile de Trente, interprété par l'autorité du Saint-Siége. Car c'est un Souverain-Pontife qui a expressément déclaré, *non esse eo decreto sublatam consuetudinem duos aut plures eligendi, præsertim immemorabilem.* Si la Congrégation pensait qu'il y eût aujourd'hui en France, et qu'il y eût eu déjà en 1814, une coutume légitimement prescrite pour la pluralité, elle n'aurait pas répondu aux chanoines de Cahors et de Périgueux *posse tolerari*. Ce qui est légitime de plein droit, on ne dit pas, on ne peut pas dire qu'*on le tolère*. La S. Congrégation n'admet donc pas que la coutume de la pluralité soit légitimement prescrite dans nos diocèses. Et comme on ne doit pas supposer qu'elle ait voulu contredire la réponse du cardinal Pacca, tout porte à croire qu'elle n'a pas vu dans cette réponse le sens que nos contradicteurs lui donnent. Si l'on objecte que, de 1814 à 1863, on a eu le temps d'oublier à Rome la réponse du cardinal Pacca, nous répondrons que, dès 1821, la question fut adressée en ces termes par un chanoine de Poitiers : *Peut-on nommer plusieurs vicaires capitulaires ?* et qu'elle fut résolue par un *tolerari*. Nous rapportons plus loin cette pièce importante, que nous connaissons seulement depuis quelques jours. De 1814 à 1821, la distance ne paraîtra pas sans doute de nature à dérouter la mémoire des canonistes employés dans les congrégations romaines.

2° Écartons du débat un nuage auquel notre polémique a donné lieu. On nous dit : Pourquoi n'avez-vous pas mentionné la lettre du cardinal Pacca ? c'était la pièce capitale, et on vous l'objectait.—Le document ne nous était pas suffisamment connu. Avant d'en parler, nous voulions faire des recherches : c'est toute la raison de notre silence. Cette réserve n'était pas sans motifs. On citait la réponse aux vicaires capitulaires de Nantes, mais non la question proposée. On citait en français, sans avertir que c'était une traduction. A Nantes, Mgr Duvoisin avait succédé à l'un des évêques *non démissionnaires*. De là un

parti qui, regardant Mgr Duvoisin comme intrus, aura prétendu que le siége n'était pas devenu vacant par sa mort, qu'on n'avait pas pu légitimement élire des vicaires capitulaires. La difficulté proposée par les vicaires capitulaires ne roulait-elle pas uniquement sur la prétendue illégitimité *par défaut de vacance du siége*? Comme on voit, il importait de vérifier ces circonstances. Voici le résultat de nos recherches.

3° La lettre du cardinal Pacca est en italien, et se trouve aux archives de l'évêché de Nantes. Nous transcrivons le passage relatif à l'élection des vicaires capitulaires :

« Quanto alla nomina de' vicarj, fatta dal capitolo nella loro « persona, è indubitato, che Monsignore Duvoisin fu canoni- « camente instituito in virtù di bolle apostoliche; ed essendo « rimasta vacante codesta sede per la di lui morte, il capitolo « si è giustamente servito del diritto che gli accordano, e ha « soddisfatto al dovere che gl' impogono i sagri canoni, pre- « scrivendo il Tridentino (sess. XXIV, c. VI) *officialem seu vica- « rium infra octo dies post mortem episcopi constituere vel « existentem confirmare omnino teneantur*. Ed in conseguenza « avendo legitimamente eletto secondo l'uso delle chiese di « Francia più vicarj, debbono intitolarsi vicarj capitolari, e « continuare l'amministrazione della diocesi, fino a tanto che il « nuovo vescovo, doppo avere ottenute dalla Santa Sede le « bolle di sua canonica instituzione, entri al possesso di co- « desta chiesa vacante (1). »

(1) TRADUCTION : « Quant à la nomination des vicaires, faite en votre personne, par le chapitre, il est hors de doute que Mgr Duvoisin fut institué canoniquement en vertu de bulles apostoliques; et le siége étant resté vacant par sa mort, le chapitre a usé justement du droit que lui accordent les saints canons et rempli le devoir qu'ils lui imposent, le Concile de Trente prescrivant (sess. XXIV, c. 6) : *Officialem seu vicarium infra octo dies post mortem Episcopi constituere, vel existentem confirmare omnino teneantur*. En conséquence, le chapitre ayant légitimement élu, selon l'usage des églises de France, plusieurs vicaires capitulaires, ceux-ci doivent prendre le titre de

C'est au nom du Pape que le cardinal Pacca répond, non-seulement à cette difficulté, mais encore à plusieurs autres, dont les deux vicaires capitulaires nommés par le chapitre de Nantes avaient demandé la décision. Nous ne pouvons donner le texte de la question à laquelle répond le cardinal Pacca dans le passage cité. La lettre des vicaires capitulaires a été vainement cherchée dans les archives de l'évêché et du chapitre de Nantes ; on n'en a point trouvé de trace. Espérons que ce précieux document sera quelque jour retrouvé. En attendant, discutons le véritable sens du passage objecté.

4° Pour avoir l'intelligence de ces paroles du cardinal Pacca : *Quant à la nomination des vicaires..., il est hors de doute que Mgr Duvoisin fut institué canoniquement,* il faut se reporter à la situation du diocèse de Nantes à cette époque. L'*Ami de la Religion* (n° 32, année 1814, tome 2, p. 102), dit qu'il y eut, en 1801, trente-six évêques qui refusèrent de donner leur démission, demandée par Pie VII. Il ajoute qu'en 1814, plus de la moitié étaient morts. Enumérant ensuite les survivants, au nombre de 16, il mentionne *M. de la Laurencie, évêque de Nantes;* et il le nomme aussi parmi les *huit* qui étaient alors de retour, les autres se trouvant encore en pays étranger. Le même journal (n° 36, tome 2, p. 161, année 1814) revient sur la liste exacte des évêques *non-démissionnaires,* et s'exprime ainsi :

« Nous ne ferons plus qu'une observation. La *Quotidienne* termine son article en disant que *plusieurs d'entre les prélats qui, ayant donné leur démission, n'avaient jusqu'ici fait aucun acte qui lui fût contraire, paraissent vouloir se rapprocher des principes de ceux qui l'ont refusée.* Nous croyons cette assertion hasardée. »

vicaires capitulaires et continuer l'administration du diocèse, jusqu'à ce que le nouvel évêque, ayant obtenu du Saint-Siége les bulles de son institution canonique, ait pris possession. »

Ainsi, Mgr de la Laurencie, évêque de Nantes, était du nombre des prélats qui ne voulurent jamais donner leur démission. Pie VII les déposa, créa les nouveaux diocèses, et y mit des évêques. Mgr Duvoisin fut canoniquement institué à Nantes en 1802, et y mourut le 13 juillet 1813. Mgr de la Laurencie, qui avait refusé de donner sa démission, lui survécut. Il ne l'avait point reconnu comme légitime. Si cette prétention schismatique des *anti-concordataires* (comme on les nomma) avait été fondée, le siége de Nantes n'aurait pas réellement vaqué par la mort de Mgr Duvoisin, et par suite la nomination des vicaires capitulaires aurait été nulle. Le retour des Bourbons avait donné des espérances à ces petites fractions du clergé qui, dans certains diocèses, maintenaient encore alors le parti anti-concordataire. Les ecclésiastiques de ce parti, ayant probablement à leur tête l'ancien évêque, Mgr de la Laurencie, auront réclamé à Nantes contre la nomination des vicaires capitulaires, s'appuyant sur cette raison, que le siége n'avait point vaqué. Les vicaires capitulaires avaient intérêt a obtenir de Rome une décision sur ce point. Ils auront consulté, non point pour savoir si l'on avait pu élire *plus d'un* vicaire capitulaire (question qu'on ne songeait pas à soulever alors), mais si l'élection était nulle pour la raison assignée, la prétendue non-vacance du siége. Que la question proposée par les vicaires capitulaires ait eu ce sens, nous le concluons de cette phrase de la réponse : « Quant à la nomination des vicaires, faite en votre personne, il est hors de doute *que Mgr Duvoisin fut institué canoniquement en vertu de bulles apostoliques* etc. » On le voit, la raison alléguée par le cardinal Pacca pour prouver la légitime élection des vicaires capitulaires, c'est que Mgr Duvoisin a été institué canoniquement, et que, par conséquent, le siége a vaqué par sa mort. Ces paroles supposent évidemment que la question, quant au sens, était celle-ci : *Le chapitre a-t-il pu nommer légitimement des vicaires capitulaires, nonobstant la prétendue intrusion de Mgr Du-*

voisin et la prétendue non-vacance du siége? Nous regrettons de ne pouvoir citer le texte même de la lettre des vicaires capitulaires; mais nous espérons que le clergé si distingué du diocèse de Nantes voudra bien nous aider à compléter nos reches sur les faits mentionnés.

5° Venons maintenant au point culminant de la difficulté, c'est-à-dire, à cette ligne : *Le chapitre ayant légitimement élu, selon l'usage des églises de France, plusieurs vicaires capitulaires*, etc. Ces paroles prouvent-elles que Rome reconnaissait alors l'usage de la pluralité comme *légitime de plein droit* en France? Nos contradicteurs l'affirment : nous pensons qu'ils se méprennent, et que ce texte prouve seulement que le Saint-Siége *tolérait* alors, comme il *tolère* encore aujourd'hui, la pratique en question. Voici nos raisons. D'une part, la *possibilité* d'une simple tolérance ne saurait être contestée : *Ab actu ad posse valet consecutio*, dit l'adage des logiciens. On a répondu par le *tolerari* non-seulement en 1863, mais encore dès 1821, comme on le verra bientôt. Donc, le parti de la simple *tolérance* a pu être adopté par le Saint-Siége en 1814. Loin qu'il y ait impossibilité, les circonstances de cette époque viennent à l'appui de l'hypothèse. Le clergé de France supposait alors de bonne foi qu'on pouvait agir à cet égard comme autrefois avant le concordat. Bien des motifs, qu'il est facile d'entrevoir si l'on songe aux graves difficultés alors pendantes, ont pu engager le Saint-Siége à tolérer la pratique en question et à la rendre ainsi provisoirement légitime. Dans l'affaire de Nantes, par exemple, où l'on n'allait à rien moins qu'à faire triompher le principe schismatique de la nullité du concordat, était-ce le moment d'annuler la nomination parce qu'on y avait suivi l'ancien usage de la pluralité? Evidemment, il valait mieux *tolérer*.

Voyons d'un autre côté si, en supposant de la part du Saint-Siége la *tolérance*, la *simple tolérance*, et rien que la *tolérance*, nous nous trouvons en contradiction avec les paroles du cardinal Pacca. C'est toute la question.

Qu'affirme le cardinal Pacca? que *le chapitre a légitimement élu plusieurs vicaires, selon l'usage des églises de France.* Pour que l'assertion soit vraie, il suffit que cette élection ait été réellement *légitime.* Or, pour la rendre telle, il suffisait que le Saint-Siége *tolérât* l'usage de la pluralité. Quand le Saint-Siége tolère un usage qui serait de soi nul et illicite, il le rend par cela même légitime *provisoirement,* c'est-à-dire, tant qu'il jugera opportun de continuer à le tolérer. C'est donc à tort qu'on a vu dans la lettre du cardinal Pacca le renversement de la thèse que nous avons constamment soutenue, savoir *que, depuis le concordat de* 1801, *la pratique de la pluralité a cessé d'être légitime en France en vertu du droit commun.*

Nous disons *en vertu du droit commun* : ce qui n'empêche pas qu'elle n'ait pu redevenir légitime *provisoirement* par la tolérance du Saint-Siége. Mais cette tolérance n'est qu'une sorte d'indult, de dispense *ad tempus, ad beneplacitum,* qui ne détruit pas le droit commun. A plus forte raison a-t-on pris le change en s'appuyant sur la lettre du cardinal Pacca, pour prouver, en général, que l'ancien *droit particulier* n'avait pas été périmé par les bulles du concordat.

6° Il nous reste à faire connaître le document précieux annoncé plus haut. Il confirme merveilleusement que la pensée du Saint-Siége, relativement à la pratique de la pluralité depuis le concordat, n'a été que la simple *tolérance.* C'est en 1821 qu'un chanoine de Poitiers envoya la consultation et obtint la réponse suivantes :

« Sanctissimo Domino Patri Pio VII. — Beatissime Pater,
« M... canonicus, Vestræ Sanctitatis pedibus provolutus, Ves-
« træque Apostolicæ et Romanæ cathedræ, cujus jura strenue
« propugnat, toto corde consociatus, quædam dubia, tanquam
« canonicus, humillime exponit suppliciterque expostulat :

« I. Utrum nempe supradictus canonicus sub gravi teneatur
« choro interesse, et posito quod divinis psallens non adesset
« officiis, possit tuta conscientia omne sibi retinere stipendium

« a gubernio solutum ; anve teneatur, ut olim, ex justitia
« distribuere pauperibus, aut in alios pios usus impendere ?

« II. Utrum oratori liceat a choro abesse per tres menses a
« sacris canonibus concessos, cum tam pauci sint hodie apud
« nos canonici, ac insuper ipsemet, quolibet anno ex mandato
« quidem Reverendissimi Episcopi, libenti tamen animo,
« per quatuor vel quinque menses diœcesanis vacet missioni-
« bus ?

« III. Utrum præmemoratus canonicus cantando conventua-
« lem missam, habere tuto possit intentionem particularem,
« sive pro ea eleemosynam accipiat, necne ? An teneatur hanc
« missam canere, sicut olim, pro benefactoribus, aut saltem,
« ut quidam mussitant, pro universis Ecclesiæ Dei necessita-
« tibus, cum sit pars præcipua officii publici ?

« IV. An idem orator canonicus modeste suadere debeat ut
« quotidie in choro, post completorium, alta voce matutinas
« preces secum recitent, cum per nova capituli statuta ad illas
« in choro decantandas non teneantur, nisi in quibusdam
« festivitatibus ?

« V. An sede episcopali vacante, soli octo canonici titulares
« quibus omne nunc nostrum constat capitulum emittere va-
« leant votum de vicario capitulari eligendo ; utrumve alii
« canonici mere honorarii multoque plures numero, apti sint
« et idonei ad illud votum emittendum, saltem quando epi-
« scopus per nova capituli statuta hanc ipsismet facultatem
« largiri voluit ? Datur dubio locus quia prædicta statuta usque
« adhuc confirmata minime fuerunt.

« VI. An vicarii capitularis eligendi jure polleant et ecclesiæ
« parochus et superior seminarii diœcesani, cum in nova
« capitulorum erectione canonicis uterque assideant titula-
« ribus ?

« VII. An vicarii generales defuncti episcopi, aut canonice
« demissi, ad ejusdem vicarii capitularis electionem jus habeant
« concurrendi, cum hodie per omnes fere Galliarum ecclesias

« capitulum cogant ipsique præsint? Ratio dubitandi est, quia « vivente etiam episcopo non sunt reipsa canonici titulares. « Unde jam evenit ut, sede episcopali vacante, alicubi votum « dare non potuerint, titularibus canonicis obtantibus; alicubi « vero illud dederunt, tacente, reverentiæ causa, ut dictum « fuit, venerabili capitulo.

« VIII. Denique, an canonici titulares eligere possint pro « vicario capitulari hunc sacerdotem qui jam a rege christia- « nissimo sedis vacantis Episcopus nominatus est?—*An etiam « capitulum sede vacante possit plures eligere vicarios capitulares, « ex pristino apud nos recepto usu,* qui tamen sanctissimo Tri- « dentino adversatur concilio apostolicisque Sanctitatis Vestræ « Brevibus, a quibus ne uno quidem puncto, testis mihi est « Deus, deflectere vellem.

« Pictaviis in Galliæ regno, die 10 mensis martii anno in- « carnationis Dominicæ 1821, Sanctissime Pater, Sanctitatis « Vestræ humillimus servus et filius, M... »

Voici la réponse expédiée au chanoine de Poitiers. Ce document inédit est précieux pour le clergé français, a raison du nombre et de l'importance des questions qui s'y trouvent décidées.

« Sacra Pœnitentiaria dilecto in Christo presbytero oratori, « dubiis per ipsum positis respondet :

« Ad I quidem rescribit oratorem teneri sub gravi interesse « choro ; et quatenus citra legitimum impedimentum non « intersit teneri ut antea ad restitutionem.

« Ad II. Licere oratori abesse per hos tres menses a sacris « canonibus constitutos. Quod vero ad menses numero plures « quos in sacris missionibus impendit, sacra Pœnitentiaria « quatenus opus sit ei facultatem largitur ad id necessariam, « cum jure percipiendi consuetum stipendium, sanatque etiam « præteritum defectum.

« Ad III. Ex constitutione *Cum semper* Benedicti XIV (tom. 1, « Bullarii, n. 103), missam conventualem ab oratore applican- « dam esse, ut antea, benefactoribus.

« Ad IV. Posse quidem oratorem suadere, ad hoc tamen non « teneri.

« Ad V. Ex concilio Tridentino (sess. 24, c. 16), solos cano- « nicos qui capitulum constituunt, id est, solos titulares, jus « habere eligendi vicarium capitularem; neque Episcopum « per nova capituli statuta jus hoc honorariis etiam canonicis « attribuere posse, nisi statuta ipsa approbationem sint conse- « cuta Apostolicæ Sedis.

« Ad VI. Negative.

« Ad VII. Quoad vicarios canonice demissos, negative. « Quoad cæteros, si a canonicis sponte admittantur, sacra « Pœnitentiaria indulget ut interesse possint et suffragium « ferre.

« Ad VIII. Ex capite *Avaritiæ* (concilii Lugdunensis II), et « ex pluribus litteris in forma Brevis sanctissimi Domini nos- « tri Pii Papæ VII, minime eligi posse in vicarium capitularem « sacerdotem illum qui a rege nominatus est episcopus sedis « vacantis. — *Vicarium autem capitularem unum tantummodo « eligendum esse juxta Tridentinæ synodi sanctionem; in Gallia « tamen contrariam consuetudinem a Sede Apostolica* TOLERARI.

« Datum Romæ in sacra Pœnitentiaria, die 7 junii 1821. — « J.-B. Bussi, sacræ Pœnitentiariæ Regens. — J. Pio, sacræ « Pœnitentiariæ secretarius (1). »

On voit par la réponse au dernier doute, que le pape Pie VII, en 1821, *tolérait* seulement la pratique de la pluralité, et qu'interrogé expressément sur la question, il faisait répondre dans ce sens. Il serait absurde de supposer que le même Pape, en 1814, ait été d'un avis contraire; en d'autres termes, qu'il ait reconnu cette pratique comme légitime en France *de plein droit*. Comme la Sacrée Pénitencerie en 1821, le cardinal Pacca, en 1814, aura connu la pensée de Pie VII, de tolérer cette pratique de la France. Il a pu dire, en conséquence, avec

(1) Cette pièce se trouve dans les registres du chapitre d'Orléans, auquel elle avait été communiquée, en 1823, par Mgr de Beauregard.

vérité, que la nomination des deux vicaires capitulaires de Nantes était légitime. Elle l'était, en effet, en vertu de cette tolérance de Pie VII. A la vérité, le cardinal Pacca ne dit pas expressément que la nomination de Nantes ait été légitime *en vertu de la tolérance* du Saint-Siége. Mais il ne dit pas non plus qu'elle l'ait été *de plein droit*. Il se contente de dire l'essentiel, c'est-à-dire, qu'elle était légitime, décision qui suffisait pour réprimer la tentative des anti-concordataires, et assurer la paix de ce diocèse. D'autant plus que probablement, ainsi qu'il a été dit, la question de la pluralité n'avait pas été proposée par les vicaires capitulaires.

Le document cité prouve en outre que les réponses récentes aux chanoines de Cahors et de Périgueux, ne sont pas une innovation du côté de Rome, mais plutôt la continuation de cette *tolérance* accordée par Pie VII, après le concordat de 1801. Toutefois, par la persistance à se renfermer dans cette formule du *tolerari*, on entrevoit le désir et la pensée du Saint-Siége, de ramener tôt ou tard les églises de France au droit commun sur ce point, comme il l'a déjà fait pour certains autres.

Voilà notre réponse à ceux qui nous reprochent de n'avoir pas accordé assez.

II. *Reproche d'avoir trop accordé.* — On nous dit : « Je regrette que vous ayez écrit que la réponse faite aux deux « chanoines de Cahors, fixe la tolérance au profit de *tous* les « chapitres de notre pays. Si je ne me trompe, on enseigne « généralement que des réponses ayant un caractère spécial, « individuel, ne profitent qu'à ceux qui les ont obtenues, et « pour le cas *spécial et présent* dans lequel ils se trouvent. « Ainsi à Cahors, *pour cette fois*, on a pu élire deux vicaires « capitulaires. J'estime qu'il serait facile de justifier cette in- « terprétation stricte...

« Il est évident que, depuis quelques années, le Saint-Siége « tend à remonter le torrent et à ramener nos Églises au droit « commun sur ce point comme sur tant d'autres. Ce qui l'in-

« dique, entr'autres, c'est le décret du concile provincial de « Lyon, ainsi conçu : *Episcopali sede vacante, intra dies octo post « obitum Episcopi*, VICARIUM *eligunt, qui*... (XIII, de Capit.) Il « est à présumer que les Pères du Concile de Lyon avaient mis « et écrit *vicarios*. La substitution du singulier au pluriel se- « rait par conséquent l'œuvre de la Sacrée Congrégation, ce « qui est très-significatif.

« Vous avez en outre les dispositions des statuts de Moulins, « le rescrit à Son Éminence le Cardinal Gousset, et la réponse « faite à M. Buquet. Comment dire, après cela, que tous les « chapitres de France, même Moulins, même les chapitres de « la province de Lyon, peuvent retourner à l'ancien usage, en « vertu de la réponse faite à Cahors ? »

Il n'est pas étonnant que ces raisons nous soient objectées. Elles sont graves. Ne pas les discuter, serait laisser une lacune dans la polémique. La réponse, par rapport aux quelques chapitres mentionnés pour lesquels il est intervenu des dispositions spéciales, ne nous semble pas devoir être tout à fait la même que pour les autres. Les deux conclusions suivantes expriment à cet égard notre pensée et nos motifs :

1° *Relativement aux chapitres pour lesquels il n'est point survenu de dispositions spéciales, l'intention du Saint-Siége de tolérerer la pratique de la pluralité paraît aujourd'hui* (1) *suffisamment constatée pour qu'on puisse la suivre, sans recourir à Rome*

(1) *Aujourd'hui*, disons-nous. Jusqu'ici la polémique n'avait produit aucun document péremptoire. Ceux qu'on alléguait ne prouvaient pas rigoureusement, de la part du Saint-Siége, le fait de la *tolérance* qui équivaut à l'*indult*, c'est-à-dire qui rend licite et valable l'acte prohibé par le droit commun. Aujourd'hui, la pièce de 1821, que nous venons de découvrir, et les récentes réponses aux chanoines de Cahors et de Périgueux l'attestent suffisamment. On avait tort auparavant de regarder comme légitime la pratique de la pluralité. La loi qui la prohibait était certaine, et l'on ne connaissait encore aucune preuve certaine de la dispense par rapport à nos chapitres.

à chaque vacance de siége. — En effet, nous voyons cette volonté du Souverain-Pontife officiellement constatée en 1821, non point pour un cas, ni pour un chapitre en particulier, mais indéfiniment et pour tous les chapitres de France : *in Gallia tamen contrariam consuetudinem a sede Apostolica tolerari.* Cette réponse au chanoine de Poitiers explique clairement le fait d'une tolérance générale quant aux chapitres et quant aux diverses vacances de siége. Ce n'est, il est vrai, qu'une *tolérance*, c'est-à-dire un indult provisoire. Mais une fois ainsi accordée sans restriction, on a le droit de la regarder comme maintenue et continuée, jusqu'à ce que le Saint-Siége témoigne sa pensée d'y mettre un terme et d'en clore la durée. Or cette cessation n'a été encore attestée par aucun acte du Saint-Siége qui atteigne la généralité de nos diocèses. A la vérité, le Souverain-Pontife est libre de retirer cette autorisation à quelques diocèses d'abord, sans la retirer à tous à la fois ; et l'on conçoit qu'il puisse avoir des motifs de procéder ainsi. Nous allons rechercher tout à l'heure si quelques diocèses ne se trouvent pas en effet déjà ramenés de la sorte au droit commun. Mais quant aux autres chapitres, qui n'ont été l'objet d'aucune mesure à cet égard, ils demeurent en possession de la *tolérance* en question, et je ne vois aucun motif de la leur contester.

2° *Relativement aux quelques diocèses mentionnés, objet de mesures spéciales, il semblerait prudent de recourir à Rome, si l'on veut y continuer l'usage de la pluralité.* — Le rescrit à Son Éminence le cardinal Gousset n'a-t-il pas clos pour le chapitre de Reims la tolérance de la pluralité? La pièce, il est vrai, ne le dit pas en termes exprès. Mais ne le dit-elle pas équivalemment, en avertissant les chanoines de n'élire qu'un seul vicaire capitulaire? Tout dépend ici de la volonté du Souverain-Pontife. Il a pu vouloir retirer la tolérance à ce chapitre, en la laissant continuer pour les autres. S'il l'a voulu, et si le rescrit manifeste suffisamment cette volonté, les chanoines de Reims sont rentrés dans le droit commun. N'y eût-il qu'un doute sur

cette volonté du Souverain-Pontife, le parti le plus sûr serait de l'éclaircir. Plus la démarche est facile, plus on serait, ce semble, inexcusable d'avoir compromis la validité d'un acte aussi important.

Les mêmes réflexions paraissent s'appliquer au chapitre de Paris. Le rescrit adressé à l'un des trois vicaires capitulaires nommés lors de la dernière vacance du siége, l'autorisant *à donner les pouvoirs aux deux autres*, déclarait équivalemment que la nomination de plusieurs n'était pas acceptée comme légitime par le Saint-Siége ; en d'autres termes, que le Souverain-Pontife cessait de tolérer l'usage de la pluralité dans ce diocèse.

Quant au décret du Concile de Lyon, prescrivant d'élire un vicaire capitulaire, *vicarium eligunt,* et au dispositif analogue des statuts de Moulins, on peut dire, ce semble, qu'ils ont ramené le droit commun, en vertu de l'autorité même de laquelle ces actes sont émanés. Laissant à d'autres de discuter à cet égard les conclusions rigoureuses du droit, il nous semble que le chapitre de Moulins et ceux de la province de Lyon agiraient prudemment, en ne revenant à la pratique de la pluralité qu'après avoir consulté le Saint-Siége.

D. Bouix.

DES FUNÉRAILLES.

Droits et obligations des ecclésiastiques convoqués pour y assister.

Nous avons précédemment établi les droits des curés relativement aux funérailles.

On nous demande aujourd'hui : *Quels sont les droits des autres ecclésiastiques invités à assister aux inhumations? Sont-ils tenus de prendre part au chant, ou bien peuvent-ils satisfaire à leur obligation par une simple assistance, en récitant, par exemple, leur office, ou en se livrant à d'autres dévotions particulières?* La réponse à ces questions complètera l'article de novembre dernier, et mettra les principes dans un nouveau jour.

1° Il y a des droits qui sont déterminés par les règlements épiscopaux, rédigés en conformité d'une décision ministérielle du 16 novembre 1807, dans le but spécial d'établir les proportions d'après lesquelles les oblations sont partagées entre le curé et ses vicaires, ou autres fonctionnaires ecclésiastiques.

Ces règlements, en disposant d'une partie des oblations qui autrefois appartenaient intégralement aux curés, modifient le droit commun. Néanmoins, ils doivent recevoir leur exécution. En fait, le clergé de France accepte aujourd'hui les lois et décrets relatifs au temporel des églises, alors même qu'ils émanent exclusivement de la puissance séculière ; il y aurait les plus graves inconvénients à agir autrement. Du reste il est juste de faire observer que les dispositions des lois civiles concernant les fabriques et les établissements religieux, sont souvent la reproduction de la loi canonique ; ainsi, pour ne citer qu'un exemple, le décret impérial du 26 décembre 1813, sur le partage de la cire, en décidant que, « dans toute les paroisses de l'empire, les cierges qui, aux enterrement et services funèbres, seront portés par les membres du clergé, leur appartiendront, » renouvelle une presciption de Benoît XI (2).

(1) Revue, novembre 1862.

(2) V. Bouix, *Tractat. de Parocho*, p. iv, q. 4, p. 501.

2° Il existe des droits qui se rapportent à des actes parfaitement déterminés, à des fonction spéciales. Tels sont les droits de présence à la levée du corps, à la grand'messe, les rétributions attachées aux offices de diacre, de sous-diacre, de chantre. Ces droits ont toujours été regardés comme purement personnels. Les honoraires qui en résultent sont incontestablement la propriété de chacun des ecclésiastiques invités à participer aux cérémonies funèbres. On ne peut, à aucun titre, faire une retenue quelconque sur ces honoraires.

Le droit commun ne s'occupe pas, ou s'occupe fort peu des objets que nous venons d'indiquer. Ce sont là des choses de détail qui varient selon les localités, et qui par suite tombent dans le domaine de la puissance législative des évêques. Cette observation est ici d'une grande importance. Les honoraires des ecclésiastiquee appelés aux inhumations sont réglés ou par la coutume, ou par les règlements spéciaux. La coutume, si elle est légitime, conserve sa force, quand il n'y a pas de tarif régulier. Mais comme, au point de vue canonique, tout est ici du ressort de l'autorité diocésaine, l'évêque peut, sans difficulté, abroger la coutume et lui substituer un règlement écrit. Il n'y a là aucune modification du droit commun dont on soit autorisé à se prévaloir pour infirmer les règlements épiscopaux. La sanction du pouvoir civil, quelle qu'en soit la forme, n'est pas de nature à enlever à ces règlements la valeur canonique qu'ils empruntent à la source d'où ils émanent.

Ainsi que nous le disions, on ne trouve guère dans le droit commun de dispositions qui se rapportent à la question présente; toutefois les prescriptions canoniques supposent manifestement l'existence de droits purement personnels, et mentionnent la pratique d'attribuer aux membres du clergé séculier et du clergé régulier des honoraires spéciaux pour leur assistance aux funérailles. Or, on n'a jamais pensé que les fabriques ou les curés eussent un droit quelconque sur ces honoraires. La loi canonique qui, pour fixer la part, *quarta funeralis,* due au curé lorsque l'inhumation a lieu dans une

paroisse étrangère, énumère les objets compris dans les droits curiaux, ne fait pas la moindre allusion aux honoraires destinés à remunérer la présence des prêtres et des religieux (1).

Mais voici une observation majeure. S'il est vrai qu'en principe toutes les *oblations* appartiennent au curé, il y a pourtant des exceptions à la règle générale. En dehors des objets déterminés par la coutume ou par la loi, et que les curés sont ou étaient toujours autorisés à s'attribuer, il y a de la part des donateurs des intentions spéciales qui doivent être respectées ; il sont libres d'offrir des dons et de les affecter à des chapelles, à des œuvres particulières. Mais n'est-il pas évident que les familles ont des intentions bien déterminées en faveur des prêtres qu'elles invitent aux funérailles ? Dans un diocèse qui nous est bien connu, on appelle les ecclésiastiques du voisinage et on charge le curé *du défunt* de remettre à chacun des ecclésiastiques présents un honoraire assez élevé, ce qui se fait toujours très-exactement.

Dans les villes, pour éviter les embarras et les difficultés, pour ménager l'amour propre des familles, on a rédigé des tarifs gradués, où tous les détails sont prévus. Ces tarifs sont communiqués aux parents ou à leurs représentants, qui arrêtent leurs intentions d'après le dispositif qu'ils ont sous les yeux. En appelant le nombre de prêtres porté à la classe choisie, ils ont réellement la volonté d'offrir à chacun de ces prêtres l'honoraire indiqué pour leur assistance.

Il nous semble que la solution de la première question proposée ne peut être douteuse.

Les règlements épiscopaux, légalement approuvés, sont obligatoires, notamment en ce qui concerne les droits établis en faveur des ecclésiastiques appelés aux funérailles ; les honoraires perçus en vertu de ces droits sont leur propriété, et ne peuvent être sujets à aucune retenue.

Nous n'hésitons pas à penser que les tribunaux civils, s'ils

(1) *Tract. de Parocho*, p. 501.

étaient saisis, prononceraient dans ce sens ; nous ajoutons que leur jugement serait conforme à l'esprit, sinon à la lettre, de la loi canonique.

Tout le clergé connaît la décision d'Urbain VIII sur un objet qui a beaucoup d'affinité avec le point que nous discutons. Ce pape défend à un prêtre qui a reçu un honoraire élevé pour une messe, de faire dire cette messe pour l'honoraire tarifé, et de retenir le surplus. L'aumône donnée appartient intégralement au prêtre qui célèbre. Alexandre VII a condamné la proposition suivante : « *Post decretum Urbani VIII, potest sacerdos cui* « *missæ celebrandæ traduntur, per alium satisfacere,* COLLATO « illi minore stipendio, alia parte stipendii sibi retenta. » (*Prop.* 9 *inter* 69 *ab Alex. VII damnatas,* 24 *sept.* 1665.)

La seconde question fut agitée au synode de Périgueux, en 1856, où l'on decida qu'elle serait proposée à la S. C. des Rites. Voici la réponse obtenue :

PETROCORICEN. — « Quum Reverendissimus Dominus Joannes « Baptista Amedæus George Massonnais, episcopus Petrocoricen., ab « hac Sancta Sede Apostolica supplicibus votis postulaverit ut sequens « dubium declarare dignaretur :

« Utrum parochus aliique sacerdotes exequiis mortuorum officiisque « quotidianis pro iisdem assistentes, ac pro ea functione stipendium « accipientes, teneantur per se officium defunctorum persolvere, ita ut « solummodo assistentes, et non cantantes vel psallentes, fructus non « faciant suos ; — an vero sufficiat ut assistant, et schola officium « persolvat, ipsis interea pro suo libitu alias preces fundentibus, v. g., « Breviarium recitantibus pro sua quotidiana obligatione ?

« Sacra Rituum Congregatio in ordinariis comitiis hodierna die ad « Quirinale coadunata, referente subscripto secretario, post accuratum « examen propositi dubii, respondendum censuit : *Affirmative,* quoad « primam partem; *Negative,* quoad secundam. — Die 9 maii 1857.

« C. Episc. Albanen. Card. PATRIZI,
« S. R. C. Præfectus.
« H. CAPALTI, S. R. C. Secretarius. »

Cette décision peut se passer de tout commentaire.

N., *chanoine.*

CORRESPONDANCE.

I. — *Le* MANUALE TOTIUS JURIS CANONICI *de M. Craisson.*

A Monsieur l'Abbé GIRARD.

MONSIEUR L'ABBÉ,

Je viens de lire l'article sur mon *Manuale totius juris canonici* que vous avez inséré dans le nº 41, p. 497, de la *Revue des Sciences ecclésiastiques*. Je vous suis très-reconnaissant du bien que vous en dites, puisque, malgré quelques reproches que vous croyez devoir lui adresser, vous avouez que c'est *un bon livre* et que *vous applaudissez à son apparition* comme à celle *d'un ouvrage conçu dans un bon esprit*. Je vous remercie également de vos critiques qui procèdent de *votre désir de voir cet ouvrage devenir plus parfait et plus utile*, et je tâcherai d'y avoir tout l'égard possible dans une autre édition ou même dans celle-ci.

Permettez-moi cependant quelques observations sur certains points de cette critique.— « Vous me blâmez (p. 501) d'avoir dit *qu'il est probable que la coutume de nommer plusieurs vicaires capitulaires n'est pas réprouvée*, et vous trouvez étrange que je m'appuie sur les conciles provinciaux dont les actes envoyés à Rome ont été renvoyés sans amendement sur les passages qui maintenaient cette coutume. — Mais quoiqu'il soit vrai (et vous convenez que je n'ignorais pas ce point de jurisprudence) que le silence de la S. Congrég. du Concile ne soit pas toujours une approbation, je ne dois pas supposer non plus que vous ayez oublié que le silence du S. Siége est, dans plusieurs cas, une approbation des coutumes qui ont les conditions requises d'ailleurs : cela a lieu surtout quand la coutume est raisonnable, et que le S. Pontife peut commodément réclamer. (V. mes *Prolégom.*, nº 126.) Or c'est ce qui semble s'être rencontré dans le cas en question, et les réponses récentes du S. Siége au doute proposé par les chapitres de Cahors et de Périgueux semblent le démontrer. Aussi, non-seulement l'auteur des *Prælectiones S. Sulpitii* appuie cette thèse du même raisonnement que moi, mais encore M. Bouix lui-même, dans la première édition de son traité *de Capitulis* (pp. 554, 555). Il est vrai que dans la *Revue des Sciences ecclésiastiques* (tom. II, p. 299) et on dit aussi dans une nouvelle édition du même traité *de Capitulis* (p. 497) que je n'ai pas entre les mains, il rétracte ce qu'il avait dit d'une manière trop générale dans sa première édition : mais il ne le retracte formellement que par rapport aux chapitres des diocèses qui comme Reims ont été érigés en 1822 ; et, quoiqu'il adopte le même sentiment pour les autres diocèses, il ne veut pourtant pas

trancher cette question qui lui paraît grave, comme elle l'est en effet (*Revue, ibid.*, p. 297), et par là ne paraît pas condamner ceux qui regarderaient comme probable que la coutume en question n'est pas réprouvée dans ces diocèses. Si plus tard (nº 39, p. 277 de la *Revue*) il ne fait pas de distinction entre les divers diocèses, il ne condamne pas non plus la distinction qu'il avait faite auparavant et il ne donne pas son commentaire des récentes décisions comme devant absolument être admis sous peine d'errer en matière de jurisprudence canonique. Je crois donc pouvoir maintenir mon sentiment comme probable et croire que M. Bouix lui-même ne va pas jusqu'à condamner ceux qui le regarderaient comme tel (1).

Je soutiens dans mes Prolégomènes (nº 153) que le droit ancien n'a été aboli en France par la bulle *Qui Christi Domini,* que par rapport aux coutumes (*même immémoriales*), aux droits et priviléges contraires à l'ancienne organisation de cette partie de l'Église, et non quant aux coutumes, droits et priviléges qui ne concernaient pas cette organisation et qui étaient d'ailleurs légitimes. Vous trouvez que mon interprétation des clauses de cette bulle n'est pas fondée, sans dire pourquoi, bien que les termes qui y sont employés ne supposent pas d'autre sens. Le public jugera de la solidité des raisonnements dont j'ai cherché à établir mon opinion qui est partagée, je le sais, par bien des personnes très-compétentes, même à Rome. Seulement, ce me semble, vous n'auriez pas dû affirmer que, *d'après ma doctrine, je pensais, par exemple, que la communion à la messe de minuit de la fête de Noël ne serait pas défendue en France ;* quoique *en divers diocèses cette communion ait été permise par un Indult comme une grâce spéciale.* Si vous relisez mon texte, vous remarquerez que je ne dis pas que cette coutume ne soit pas défendue même en France, mais seulement qu'elle *et plures aliæ, si revera legitimæ fuissent tempore Concordati, quod hic non expendimus,* ne concernant pas l'ancienne organisation de l'Église de France, ont pu être regardées comme légitimes après le concordat comme auparavant. Si donc il a fallu un Indult à certains diocèses pour rendre licite cette coutume, il suit seulement qu'elle n'avait pas les conditions requises, ce qui peut bien venir non pas de ce qu'elle a été abolie par le concordat, puisque depuis elle aurait bien pu revivre, mais de ce que peut-être appartenant à la liturgie, il faut pour légitimer de pareilles coutumes une approbation spéciale.

De ma façon de penser sur ces articles et sur quelques autres peut-être, vous concluez qu'il y a chez moi, sur quelques points, *un certain faible pour les anciens sentiments du pays.* Il semble qu'il y aurait une autre explication à donner à cet égard, savoir que j'ai dû me tenir dans le vrai, et que désirant réconcilier le clergé français avec les maximes romaines, j'ai dû éviter d'effaroucher des esprits encore prévenus peut-

(1) C'est une question qui nous semble maintenant assez éclaircie par les dernières réponses du Saint-Siége et notamment par celle que nous publions dans ce numéro même. (V. les commentaires de M. Bouix, numéro de mars, p. 277, et ci-dessus p. 580 ss.) (*N. de la Rédaction.*)

être, en condamnant ce qui n'était pas condamnable, ou ce qui, d'après les principes communément reçus même à Rome, pouvait être toléré; ne pas leur fournir surtout de légitimes motifs de m'accuser d'exagération, comme on l'a fait, bien à tort sans doute, à l'égard de plusieurs autres. Je crois, du reste, pouvoir dire en mon âme et conscience que je ne me sens ni d'attache *ni de faible* pour aucune de nos anciennes maximes, et que je ne tiens qu'à la vérité toute seule.

Vous auriez désiré que j'eusse expliqué les principaux termes employés par la Congrégation des Rites : je le fais cependant, au moins en partie (1), comme on pourra le voir en divers endroits, et notamment au nº 786.

Vous auriez voulu que j'eusse commencé le livre second avec le 3e volume. Quand vous aurez reçu le 3e volume et le suivant, vous comprendrez que je ne pouvais distribuer mes matières autrement que je ne l'ai fait sans rendre énorme le 3e volume qui finit avec le livre second.

Je n'ai rien à objecter sur ce que vous dites de mon style et de ma latinité : je n'ai pas cherché à être élégant, mais clair ; j'ai dû et j'ai voulu éviter d'être incorrect ; s'il m'est échappé des fautes, je les corrigerai quand je les connaîtrai. Quant à celle que vous signalez pour le mot *revereatur* employé dans le sens passif, j'ai cru pouvoir me servir de ce mot dans ce sens, d'après plusieurs dictionnaires qui le donnent, non-seulement comme verbe déponent, mais encore comme actif, *revereo*, et citent des auteurs anciens, et par conséquent autorisent à l'employer dans le sens passif. Voyez en particulier Quicherat (2).

Vous avez cru qu'en citant le P. Gury à la suite d'une décision qui lui est contraire, au sujet de la calotte (nº 3228), j'ai voulu faire prévaloir son autorité sur celle de la Congrégation des Rites. Mais vous auriez pu conclure, ce me semble, que j'ai plutôt voulu signaler cette assertion du Père Gury comme étant contraire à une décision des Congrégations romaines et par conséquent comme n'étant pas admissible (3).

J'avoue que je n'ai pas été exact en affirmant (nº 3226) que l'étole n'est d'obligation dans l'administration du sacrement de Pénitence que là où l'exige le temps ou la coutume. J'aurais dû dire qu'elle est d'obligation dans l'administration de ce sacrement, excepté dans les cas où le temps et la coutume permettent d'en user autrement, et encore, conformément à la décision de la Sacrée Congrégation des Rites du 7 décembre 1844 (nº 4854, ad 3), aurais-je dû ajouter que nulle part il n'est permis d'interdire son usage dans la susdite administration. Je ne manquerai pas de faire cette remarque dans mon *errata* et de corriger le texte le plus tôt possible.

(1) *En partie*, soit. Au reste, c'est ici une question d'opportunité, sur laquelle il n'y a pas à discuter beaucoup. (*N. de la Rédaction.*)

(2) M. Craisson a mal lu la ligne consacrée à la forme *revereo* dans le dict. de Quicherat. Inutile d'insister. (*N. de la R.*)

(3) A moins d'avoir le commentaire, il est difficile de donner ce sens à la phrase telle qu'elle est rédigée. Il sera nécessaire, à notre avis, d'en modifier les termes. (*N. de la R.*)

Voilà tout ce que j'ai cru devoir faire observer sur votre article. J'oserais vous prier maintenant de rendre publique cette lettre dans le prochain numéro de la *Revue :* puisque vous reconnaissez que mon ouvrage *est bon et écrit dans un bon esprit*, vous avez trop de zèle à répandre les bonnes doctrines pour me refuser le moyen de dissiper les quelques nuages que votre article a pu répandre sur mon livre, et qui pourraient empêcher peut-être bien de vos lecteurs de se le procurer. Je vous prie de ne pas me refuser cette faveur que, d'après les explications sus-énoncées, je pourrais appeler même une justice.

J'ai l'honneur d'être, etc.

CRAISSON.

Poitiers, 28 mai 1863.

II. — *Sur quelques questions de liturgie.*

Un de nos abonnés nous écrit la lettre suivante, relativement à certaines questions de liturgie, savoir: 1° la Messe de *Requiem* célébrée pour le repos de l'âme d'une personne à la réception de la nouvelle de sa mort ; 2° les Vêpres votives d'une fête dont la solennité est transférée au dimanche.

« Permettez-moi de revenir sur mon observation relative à la Messe de *Requiem* (1) à célébrer lorsqu'on apprend la nouvelle de la mort de quelqu'un qui est décédé dans un pays éloigné. Je persiste à soutenir que la permission de célébrer ladite messe un jour double-majeur ou mineur ne regarde que les religieux. Les raisons que vous m'opposez dans votre réponse ne sont nullement concluantes et péremptoires. Vous me dites que c'est le sentiment des auteurs. Mais le sentiment des auteurs est moins que rien devant une décision si nette et si formelle de la Sacrée-Congrégation des Rites. Vous me dites ensuite qu'il vous paraît qu'il n'y a que le 3e, 7e et 30e jour après la mort qui soient exclus par ledit décret. Mais jamais aucun auteur n'a enseigné qu'il fût permis de célébrer la messe de *Requiem* le 3e, 7e et 30e jour après l'arrivée de la nouvelle du décès. Il ne s'agit donc ici que de la première nouvelle du jour de la mort. On a voulu faire condamner à la Sacrée-Congrégation des Rites la doctrine de Cavalieri à ce sujet, dans la 2e question, comme on l'a condamnée dans la question suivante par rapport au nombre des oraisons dans la messe quotidienne. Aussi je ne puis admettre votre explication ; elle a beaucoup étonné dans notre archidiocèse où ce décret est publié depuis bien des années.

« Vous voudrez bien, pour confirmer mon sentiment, me permettre de vous citer le sentiment de la *Revue théologique*, série IV, page 179, n° 18. « La nouvelle Collection renferme aussi plusieurs décrets relatifs « à la messe. Commençons par la messe des morts. Cavalieri enseignait « que le privilége accordé aux religieux de chanter la messe en une

(1) V. le numéro de janvier, p. 50, n. VII.

« fête double, à la nouvelle de la mort d'un religieux, ne devait pas être « pris dans un sens étroit, mais qu'il fallait l'étendre à toutes les per- « sonnes et à toutes les églises. De la sorte, il serait permis à la mort « d'un laïque, de chanter la messe en noir un jour double, dans toutes « les églises d'une ville ou d'un diocèse, pour le repos de l'âme de cette « personne. *Reapse indultum petentes non prætergreditur, sed cum « eadem militet ratio et de regularibus ceteris, in horum omnium usum « esse posse unanimes sentiunt auctores, quinimmo cum ex pia et gene- « rali causa noscatur editum, nempe ut citius suffragentur defunctorum « animæ, non immerito ad quascumque ecclesias et personas illud exten- « dunt, exarantque propterea, proinde ac si pro omnibus emanatum fuisset.* « Toutefois, le décret ne permettait pas cette extension. Les chanoines « de Latran exposent, en effet, que selon leurs constitutions, à la mort « d'un religieux, on doit chanter dans tous les monastères de l'ordre une « messe de *Requiem*, et ils demandent en conséquence de pouvoir la « chanter en une fête double, afin de venir au plutôt au secours de « l'âme du défunt. La Congrégation répond : *Indulgeri posse*. C'est donc « une grâce, un privilége spécial qu'on ne peut logiquement attribuer à « d'autres, surtout que les mêmes raisons n'existent pas ailleurs. Ainsi, « la Congrégation des Rites vient de rejeter l'opinion de Cavalieri. « (A la page suivante, se trouve relaté ledit décret du 16 avril 1853.) »

« Le second décret que vous me citez, n'est qu'une explication de celui des chanoines de Latran pour la veille de l'Épiphanie, il ne peut avoir un sens plus général que le décret qu'il explique.

« Quant à l'article sur les fêtes dont la solennité est transférée au dimanche suivant, je remarque que la *Revue* dit que le décret *in Lucionen.*, relatif au dernier évangile, n'est pas dans la collection authentique ; pour la plus grande impartialité, il aurait fallu dire aussi que celui de Limoges pour les Vêpres n'y est pas non plus. Car, c'est sur ce décret que s'appuient plusieurs *Ordo* pour prescrire en ces jours les Vêpres de la solennité. Bien loin d'être un décret, c'est une simple concession. »

Agréez, etc. UN ABONNÉ.

Les raisons données pour restreindre à quelques églises la faculté de célébrer une messe de *Requiem* les jours de fêtes doubles à la réception de la nouvelle de la mort d'une personne, nous paraissent péremptoires. Si nous avons essayé d'expliquer le sentiment contraire, nous l'avons fait sur l'autorité dont jouissent les auteurs qui l'ont soutenu. Nous nous sommes cru suffisamment autorisé à donner le sentiment le moins sévère. Nous pensons que si ces auteurs ont des raisons à opposer à celles qui sont exposées ici, ils voudront bien nous en faire part.

Nous avions pensé avoir suffisamment indiqué la nature de la réponse faite au diocèse de Limoges, relativement aux vêpres d'une solennité transférée. L'observation ci-dessus pourra compléter ce que nous aurions laissé sans explication suffisante. P. R.

TABLE DES MATIÈRES.

Pages.

PHILOLOGIE ET RÉVÉLATION, par M. l'abbé d'AUTUN. 5, 97, 193
SAINT GRÉGOIRE DE TOURS ET SAINT SATURNIN DE TOULOUSE, par M. l'abbé LATOU. 27
UN MOT SUR QUELQUES PROBLÈMES IMPORTANTS DE PHILOSOPHIE. — Réponse à M. l'abbé Cros, par M. l'abbé ARMAND. 59, 564
LA VIE INTELLECTUELLE EN PROVINCE, par M. l'abbé HAUTCŒUR. . . . 67
DE L'UNITÉ ROMAINE, par M. l'abbé LE ROY. 121
ESSAI SUR LA VIE COMMUNE AU SEIN DU CLERGÉ, par M. l'abbé HAUTCŒUR 140
A PROPOS D'UN NOUVEL ESSAI DE PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE, par M l'abbé ARMAND 175
DE LA GRANDE AUMONERIE EN FRANCE, par M. l'abbé D. BOUIX. . . . 179
LE CÉLÈBRE CONFLIT ENTRE SAINT ÉTIENNE ET SAINT CYPRIEN, par M. l'abbé D. BOUIX. 211, 305, 419, 513
LE SPIRITISME, par M. l'abbé N.-C. LE ROY. 233, 321, 401
DE LA MÉTHODE APOLOGÉTIQUE DU P. DECHAMPS, par M. l'abbé SIMONIS 240
DE LA VISION ONTOLOGIQUE. par M. l'abbé GRANDCLAUDE. 345, 546
DES SUPPLÉMENTS AU RITUEL ROMAIN, par M. l'abbé D. BOUIX. . . . 363
DES FONCTIONS PONTIFICALES, par M. l'abbé P. R. 268, 438
ÉTUDE SUR L'HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE DE THÉODORET, par M. HENRI HUVELIN 460
QUESTION DES VICAIRES CAPITULAIRES, par M. l'abbé D. BOUIX . . . 580
DES FUNÉRAILLES, par M. l'abbé N. 595
LITURGIE. — Observations sur les travaux liturgiques publiées par la *Revue* . 47
Les Litanies du saint Nom de Jésus 52
Du temps de la Septuagésime, du Carême, et du temps de la Passion. 166
Réponse à quelques questions liturgiques. 273, 375, 571
Lettre de S. E. le C. Patrizi, à S. E. le cardinal-archevêque de Lyon.— Commentaire par M. l'abbé D. BOUIX 384
BREF DE S. S. PIE IX, portant condamnation des doctrines du Dr Frohschammer. Note par M. l'abbé HAUTCŒUR. 480
DÉCISIONS DE LA S. C. DU CONCILE 187, 277, 400
ENCYCLIQUE DU SAINT-OFFICE, contre le Magnétisme et le Spiritisme. . . 488
DÉCRETS DE LA S. C. DES INDULGENCES. 76, 290
CORRESPONDANCE 506, 599
BIBLIOGRAPHIE. 80, 83, 88, 91, 293, 296, 299, 389, 490, 497, 506
CHRONIQUE. 93, 190, 303, 398

TABLE ALPHABÉTIQUE.

ALLEMAGNE. — Littérature théologique (1862), 506.

APOLOGÉTIQUE. — De la méthode apologétique du P. Dechamps, 240 ss.—Exposé de la méthode, 240. — Examen des difficultés, 247. — La Catholicité, 254. — La Sainteté, 260.

AUMÔNERIE. — De la grande-aumônerie en France, 179 ss. — Bref de Pie IX qui la concerne, 179. — Institution des grands-aumôniers en général, 180. — Organisation actuelle de la grande-aumônerie en France, 183.

BÉNÉDICTIONS. — Formules qui ne se trouvent pas dans le Rituel romain, 577.

BIBLIOGRAPHIE. — Articles divers, 80, 83, 88, 91, 293, 296, 299, 389, 490, 497, 506.

BOSSUET. — *OEuvres inédites*, publiées par M. Lachat, 80.

BOUGIES stéariques. Leur usage dans la liturgie, 376.

BOUILLIER. — *Du Principe vital et de l'âme pensante*, 190.

BRANCHEREAU (l'abbé). — *Manuel de philosophie*, 190.

BRÉVIAIRE. Ses rubriques, 377.

BRIMONT (A. de). *Urbain* II, 293.

CARÊME. — Rit quadragésimal, 169.— Abstinence, aumône imposée comme condition de la dispense, 172.

CARNEY (l'abbé). — *La Question religieuse*, etc., 95.

CAYOL (l'abbé). — *La Divinité du catholicisme démontrée*, 95.

CHAPITRES. — Réponse de la S. Pénitencerie à diverses questions qui concernent les chapitres de France, 587. V. *Vicaires capitulaires*.

CHRONIQUE, 93, 190, 303, 398.

CIERGES. — La matière peut-elle être mélangée, 571. V. *Bougies*.

CONCILE (décisions de la S. C. du). — Irrégularité *ex defectu*, 187. V. *Vicaires capitulaires*.

CRAISSON (l'abbé). — *Manuale totius juris Canonici*, 497, 599.

CYPRIEN (St). — V. *Etienne*.

DANKO. — *Historia Revelationis divinæ V. T. etc.*, 509.

DARBINS (l'abbé). — *Vie et OEuvres de Marie Lataste*, 191, 490.

DARRAS (l'abbé). — *Histoire générale de l'Église*, 191, 303.

DAVIN. — *Saint Grégoire VII*, 83.

DECHAMPS (le P.). — V. *Apologétique*.

DESTOMBES (l'abbe).— *La Persécution en Angleterre*, 95, 389.

DŒLLINGER. — *L'Eglise au temps de sa fondation*, 190.

ÉTIENNE (St).—Étude sur l'ouvrage de Mgr Tizzani relatif au conflit entre saint Étienne et saint Cyprien, 211 ss., 305 ss., 419 ss., 513 ss. —Exposé et historique de la question, 211. — Examen de l'authenticité des documents que l'on invoque, 219.—Lettre de saint Cyprien aux évêques de Numidie, 222 ; — à Quintus, 226 ; — au pape saint Étienne, 305 , — à Jubaianus, 308 ; — à Pompéius, 315. — Le concile de Carthage, 419.— La lettre de saint Cyprien à Magnus, 423 ; — à Firmilien, 426. — Les évènements attestés par ces pièces n'ont pu s'accomplir dans le laps de temps qu'elles assignent, 433. — Examen des auteurs contemporains et de ceux qui ont suivi de plus près, 513. — Le diacre Pontius, 514. — Eusèbe, 516. — Denys d'Alexandrie, 525. — Saint Basile, 527. — Le traité sur la réitération du baptême, 535. — Donat, Parménien, S. Optat de Milève, 536. — S. Augustin, *ibid.* — S. Jérôme, 240.—Résumé, 544.

FALISE. — *Sacrorum rituum*, etc., *compendiosa elucidatio*, 96.

FONCTIONS PONTIFICALES (des), 438 ss. — Quelles sont les fonctions pontificales ? 438. — Quel est le droit et le devoir de la première dignité du chapitre relativement à ces fonctions ? 451.— Réponses d'un liturgiste romain sur plusieurs d'entre elles, 268.

FROHSCHAMMER (le Dr). — V. *Philosophie*.

GASSIAT (l'abbé). — *Rome vengée*, 191.

GRÉGOIRE de Tours. — V. *Saturnin*.

HABERT.—*Theologiæ græcorum Patrum*, etc., 491, 508.

HÉFÉLÉ. — *Histoire des conciles*, 190.

HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE. — Étude sur Théodoret, 460 ss.

HOLZHAUSER. — V. *Vie commune*.

HYMNE. — Changement du 3e v. dans l'*Iste confessor*, 572.

INDEX. — Livres mis à l'Index, 93.

INDULGENCES. —Décrets de la Sacrée Congrégation des Indulgences, 76 ss., 290 ss.; — sur le Scapulaire, 76; — sur la commutation de la confession et de la communion nécessaires pour gagner une indulgence, 78 ;—sur les fêtes de N.-S., de la sainte Vierge et des apôtres, 291.—Des indulgences attachées aux Quarante heures, 578.

KAULEN. — *Légende du B. Hermann Joseph*, 91. — *Commentaire sur Jonas*, 511.

KLOFUTAR. — *Commentarius in evangelium S. Joannis*, 512.

KUHN (le Dr). — *Dogmatique*, 507.

LEÇONS du premier nocturne à Matines, le jour de la fête de saint Pierre Damien, 575.

LINGES SACRÉS. — Peut-on y ajouter des ornements qui ne soient pas en fil ? 571.

LITANIES. — Approbation des litanies du saint Nom de Jésus, 52.

LITURGIE. — Observations sur divers articles de liturgie publiés par la *Revue*, 47. — Réponses à diverses questions, 166, 268, 273,

375, 578. — Lettre de Son Éminence le cardinal Patrizi à Son Éminence le Cardinal-Archevêque de Lyon, 384. — V. *Bénédictions, Bougies, Bréviaire, Cierges, Fonctions pontificales, Hymne, Leçons, Linges, Messe, Rituel.*

Lyon. — V. *Liturgie.*

Magnan (l'abbé). — *Urbain V*, 88.

Magnétisme. — Encyclique du Saint-Office adressée à tous les évêques contre les abus du magnétisme, 488. — V. *Spiritisme.*

Maldonat, *in Evangelia*. Nouvelle éd., 191, 512.

Messe basse, cérémonies, 375 ss.—Messe de *Requiem* à la nouvelle de la mort d'une personne, 602.

Oischinger. — Ouvrage *sur la Trinité*, 507.

Ontologisme. — V. *Philosophie.*

Peltier (l'abbé). — *Lettres au P. Dechamps, etc.*, 190.

Perrone. — L'*Apostolat catholique*, 299.

Philologie et Révélation, 5 ss., 97 ss., 193 ss. (V. *la table du tome précédent*). — Des caractères de la langue primitive, 5. — Ses rapports avec la mission du premier homme, 97.— Principes généraux de la connaissance intellectuelle, conséquences qui en découlent, 103.— Origine du langage, 111. — Les langues et les peuples, 194. — Les langues et les religions, 201. — Conclusion, 209.

Philosophie. — Un mot sur quelques problèmes importants de la philosophie, 59 ss., 564 ss.—De la vision ontologique, 345 ss., 546 ss. —Erreurs du Dr Frohschammer, 175 ss.—Bref de Sa Sainteté Pie IX qui les condamne, 480.

Pierre Damien (S.).—V. *Hymne, Leçons.*

Province. — Vie intellectuelle en province, 67 ss.

Reinke (le Dr). — *Prophéties messianiques*, 510.

Renan (M.-E.) jugé par Éwald, 94.

Reusch (le Dr). — *Bible et Nature*, 510.

Rituel. — Des suppléments au Rituel romain; conditions de leur légitimité, 363.

Sagette (l'abbé). — *L'Eucharistie. Méditations*, 96.

Sanson (l'abbé). — *Guide de la parfaite religieuse*, 96.

Saturnin (saint). — Examen du passage de saint Grégoire de Tours sur la mission de saint Saturnin à Toulouse, 27 ss. — Actes de saint Saturnin, *ibid.* — Valeur de Grégoire de Tours comme historien, 29. —Deux circonstances rapportées par Grégoire de Tours ne se trouvent nulle part ailleurs, 32. — Grégoire de Tours adopte lui-même l'opinion qui place au premier siècle la mission de saint Saturnin, 42.

Scheeben (le Dr).—Écrits sur la grâce, 508.

Schegg (le Dr). — Commentaires sur les Évangiles, 512.

Schmid (le Dr). — *L'Église et la Bible*, 509.

Schmid (le Dr). — *Wissenschaftliche Richtungen*, etc., 506.

SCHOLZ (le Dr). — *Théologie de l'Ancien Testament*, 512.
SCHRADER. — V. *Unité*.
SCHUSTER. — *Manuel d'histoire biblique*, 510.
SEPTUAGÉSIME. — Règles liturgiques, 166.
SPIRITISME (le), 233 ss., 321 ss., 401 ss. — Histoire du spiritisme, 233. — Doctrine de l'Église sur les esprits, et doctrine spirite sur le même sujet, 321. — Doctrine de l'Église sur les communications avec les morts, 328. — Historique des communications avec les morts, 401. — Conséquences du spiritisme, 408. — Conclusion, 416. V. *Magnétisme*.
TANNER (le Dr). — De la Tradition catholique, 509.
TARQUINI (le P.). — *Juris eccles. publ. institutiones*, 296.
THÉODORET. — V. *Histoire ecclésiastique*.
THIBAUDIER (l'abbé). — *Du Principe vital*, 190.
TIZZANI (Mgr.). — V. *Étienne (saint)*.
TOULOUSE. — V. *Saturnin*.
UNITÉ ROMAINE (de l') d'après le P. Schrader, 121 ss., 508. — Appréciation de l'ouvrage, 122. — Nature et étendue de l'unité romaine, 124. — L'Église romaine est la seule dans laquelle sont conservés tous les biens de l'Église, 127. — La hiérarchie, principe de l'unité de l'Église, 130. — Économie de l'Unité romaine, 135. — Conclusion, 138.
UNIVERSITÉ d'Innsbruck, 398.
VICAIRES CAPITULAIRES. — Réponse de la Sacrée Congrégation du Concile aux chanoines de Cahors sur la pluralité des vicaires capitulaires, 277. — Explication, 278 ss. — *It.* au doyen du chapitre de Périgueux, 400. — A un chanoine de Poitiers, 580.
VIE COMMUNE. — Essai sur la vie commune au sein du clergé, 140 ss. — V. dans le volume précédent, pp. 400 ss., 500 ss. — Réformes d'Yves de Chartres et de Pierre *de Honestis*, 140. — Chanoines réguliers et séculiers, 147. — Lutte en faveur de la vie canonique, 150. — Époque moderne. M. Olier et la communauté de Saint-Sulpice, 155. — Holzhauser et l'institut des clercs séculiers vivant en communauté, 160.

Arras.—Typ. ROUSSEAU-LEROY, rue Saint-Maurice, 26.

REVUE

DES

SCIENCES ECCLÉSIASTIQUES

IMPRIMATUR :

Atrebati, die 20 Julii. 1863.

P.-L., †. *Episc. Atrebatensis, Bolonien. et Audomaren.*

REVUE

DES

SCIENCES ECCLÉSIASTIQUES

DIRIGÉE

PAR M. L'ABBÉ D. BOUIX.

RECUEIL MENSUEL

Paraissant avec l'autorisation de Mgr PARISIS, évêque d'Arras.

Ubi Petrus, ibi Ecclesia. (St-Ambroise.)

Tome VIII. — 2e Semestre 1863.

ARRAS :
LIBRAIRIE ROUSSEAU-LEROY, ÉDITEUR,
(BUREAUX DE LA REVUE)
rue St-Maurice, 24.

PARIS :
CHEZ MM. GAUME FRÈRES ET DUPREY
LIBRAIRES-ÉDITEURS,
rue Cassette, 4.

1863.

REVUE

DES

SCIENCES ECCLÉSIASTIQUES

ÉTUDE SUR LA *VIE DE JÉSUS*

Par M. RENAN.

Premier article.

§ I. — M. Renan.

Si la valeur scientifique d'un livre était toujours proportionnée au bruit que l'on en fait avant et après son apparition, celui de M. Renan devrait être rangé en première ligne parmi les ouvrages de notre époque. Mais ce qu'une certaine presse demande à un auteur pour l'applaudir, ce n'est ni la science, ni le respect du sujet qu'il traite, ni le respect de ses lecteurs ; c'est plutôt le contraire. Cette presse applique aux livres la règle qu'elle applique au théâtre. Là elle prodigue son encens avec enthousiasme aux pièces les plus libres, les plus déshabillées et les plus basses, dans lesquelles nul sentiment honnête n'est respecté ; ici elle porte sur le pavois d'un jour, un homme d'une impiété profonde et qui a l'impudence de dévoiler tout ce qui devrait rester enseveli dans les bas-fonds, même du cœur de l'impie. Car le livre de M. Renan, nul comme valeur

scientifique, nul comme érudition, nul comme bon-sens, n'a pas d'autre mérite que d'être un honteux blasphème. C'est comme une ronde qu'il exécute devant le Sauveur qu'il affuble de la couronne et de la pourpre d'un grand homme, — grand homme à la taille de M. Renan, — avec les journaux impies ou juifs pour orchestre.

Nous nous proposons dans cette étude d'examiner la *Vie de Jésus*. Nous voulons montrer à nos lecteurs ce que deviennent sous la plume de M. Renan l'histoire, l'enseignement, les miracles, les institutions, la divinité et l'humanité sainte du Christ-Jésus. Nous verrons par quels étranges travestissements il faut passer pour faire, l'Evangile à la main, une *Vie de Jésus* comme celle qui vient de paraître. Nous apporterons dans cette étude tout le calme que comporte un pareil sujet, et si quelquefois nous pouvons paraître blessé, c'est qu'il est impossible de ne pas éprouver un douloureux saisissement à la vue d'une impiété aussi profonde et aussi raffinée.

Mais, avant de nous engager dans cette étude, il est nécessaire de considérer d'abord l'auteur lui-même. Étant donnés son talent, ses connaissances, son impiété, ce besoin comme irrésistible de faire partager cette même impiété par d'autres, nous croyons qu'il se trouverait peu d'hommes, peut-être pas un en France, capable d'écrire le livre qu'il a fait. Il y a là un affaiblissement de la raison dont la culture intellectuelle devrait préserver, mais qu'elle seule aussi a su engendrer.

M. Renan appartient par sa tournure d'esprit à cette école de philosophie allemande qui remonte à Kant et qui a engendré Hégel. En voulant scruter jusque dans ses dernières profondeurs les mystères de la certitude humaine, Kant a été saisi d'un vertige phénoménal. Le oui et le non, le vrai et le faux, l'être et le néant lui apparaissaient mêlés et confondus. Il n'osa plus affirmer ce qu'il voyait être le vrai, il n'osa plus nier ce qu'il voyait être l'erreur, et cette espèce de vertige ou d'hallucination, qui aurait dû n'être que la maladie d'un

homme et disparaître avec lui, s'est transmise à ses disciples.

Kant, en effet, fit école, et parmi ses disciples il y en eut un plus hardi, plus paradoxal, plus puissant et en même temps plus fou que les autres. Il essaya de poser les principes d'une philosophie nouvelle qui devait être le contre-pied de la logique ancienne, et au vieil axiome des écoles et du bon sens, que les qualités contradictoires ne peuvent coexister dans un même sujet, Hégel opposa le principe nouveau, que l'être et le néant sont identiques.

Si le bon sens dominait toujours les questions, au moins les questions capitales qui sont le fondement même de la vie de l'humanité, le système hégélien eût été jugé et condamné du jour même où il fut formulé. Les seuls honneurs dont il était digne étaient ceux de Charenton ou de Bicêtre. Mais il est dans la vie intellectuelle des peuples non moins que dans leur vie politique certaines heures de vertige, où les idées les plus insensées pénètrent même les intelligences les plus heureusement douées, et l'Allemagne, la grande et savante Allemagne, avec ses philosophes, ses érudits et ses rêveurs, subit la contagion de cette maladie sortie d'un cerveau surexcité ou d'une intelligence dévoyée.

C'est à cette école allemande que s'est formé M. Renan. Son étude de prédilection semble être l'étude des langues, la linguistique comparée, dont l'*Histoire générale des langues sémitiques* nous a donné un premier essai. Or, cette étude est spécialement l'étude des Allemands. Avec cette ténacité et cette ardeur infatigable que rien ne rebute, ils scrutent les origines, poursuivent partout les vieux parchemins, les déroulent avec un soin minutieux, examinent et compulsent tous les détails, suppléent par leurs conjectures aux documents qu'ils ne peuvent découvrir, et s'acquièrent ainsi cette renommée de science qui a permis de désigner leur patrie tout simplement sous ce nom : la savante Allemagne. Mais, en étudiant la science des Allemands, M. Renan a aussi puisé, à grands traits, l'esprit

allemand. Il est, comme un Allemand pur sang, la fine fleur des disciples de Hégel, l'homme des contradictions par excellence. Il semblerait que ce dût être là sa grande faiblesse, et c'est au contraire sa force.

Le caractère général de ses premiers écrits est d'être sans caractère, ou au moins de dissimuler leur vrai caractère sous une foule de réticences, d'atténuations et de contradictions. Comme l'a éloquemment montré Mgr l'évêque d'Orléans, il apporte dans toutes les questions qu'il traite les mêmes incertitudes, les mêmes doutes, les mêmes contradictions. Il est difficile de formuler ses erreurs d'une manière précise. Il en est peu qui ne soient accompagnées de quelques restrictions, d'atténuations, et au moment même où il semble les atténuer, il les reproduit sous une forme plus vive, plus incisive. D'un autre côté, vous ne trouverez jamais chez lui une vérité formulée catégoriquement. La sagesse pour lui consiste à croire que nul homme n'a si complètement tort qu'il n'ait à un certain point raison, ni si complètement raison qu'il n'ait tort d'une certaine manière. Lui seul, sans doute, échappe à cette loi dont il semble qu'il ait voulu nous donner une grande démonstration dans la personne du Sauveur; lui seul, car il ne se compromet ou du moins feint de ne vouloir se compromettre avec aucune affirmation. Ainsi, tout en répétant les arguments les plus usés des impies du dernier siècle, il proteste d'un profond respect pour la religion. « J'ai cru à toutes les révélations qui sont au fond du cœur de l'homme; jamais l'une d'elles ne m'a empêché d'écouter l'autre. J'ai toujours pensé que leurs contradictions n'étaient qu'apparentes, et que le parti d'imposer silence à la raison critique au nom des instincts moraux et religieux, n'avait rien de respectueux pour la divinité. L'esprit scientifique n'est pas pour la religion ainsi conçue, un ennemi dont il faille se défier. Il fait partie de la religion elle-même, et sans lui on ne saurait être un véritable adorateur. »

Cette profession de foi nous donne une idée complète de

l'homme, de ses doctrines, de sa manière et de son esprit. Que d'habiletés fuyantes il sait faire tenir ensemble ! Comme la révélation surnaturelle est délicatement niée par cet homme qui croit à toutes les révélations du cœur de l'homme ! Avec quel art il met sur une même ligne la révélation chrétienne et les religions fausses de tous noms, qui sont toutes, la première comme les autres, sorties d'une même source! Il ne méprisera pas le christianisme, mais il saura payer aux religions fausses un large tribut d'hommages, et presque à chaque page de la *Vie de Jésus*, il fera au Sauveur l'honneur de lui comparer Mahomet, Luther, sainte Thérèse, Çakya-Mouni surtout, et les auteurs de la révolution française. Tous ces hommes étaient des révélateurs ! Il « estime servir la cause de la vraie religion, et même la cause du christianisme. » Mais il saura concilier avec son christianisme non-seulement le bouddhisme, le mahométisme et la révolution française, mais aussi l'esprit scientifique dont « le principe essentiel est de faire abstraction du surnaturel. » Cette abstraction, lisez négation radicale, fait partie de la religion elle-même, et comme les chrétiens ne la font pas, ils ne sauraient être de vrais adorateurs.

Si la raison n'existe pas pour M. Renan, si toutes les contradictions ne sont qu'apparentes, on pourrait lui demander comment il connaît ce Dieu dont il est, lui, un si grand adorateur. Est-ce que les contradictions qui ne sont qu'apparentes pour M. Renan le seront aussi pour son Dieu? Ou bien son Dieu renfermera-t-il la collection de toutes les contradictions? Monseigneur Dupanloup s'est donné la peine de chercher la réponse à cette question dans les anciens écrits du nouvel évangéliste, et il a pu la formuler ainsi : « Ce qu'il y a de très-clair chez lui, c'est la négation d'un Dieu distinct du monde, c'est-à-dire du Dieu créateur, du Dieu personnel, du Dieu providence, du Dieu vivant et véritable ; et le panthéisme, sous une forme ou sous une autre, est au fond de toutes ses théories. Cet esprit dévoyé ne fait qu'osciller d'une formule

panthéistique à une formule panthéistique : tantôt n'admettant qu'un Dieu abstrait, idéal, produit de la pensée humaine, inconscient, n'ayant conscience de lui-même que dans et par l'humanité, ; tantôt rêvant un Dieu qui se développe dans la nature et dans l'humanité, comme le fond, la substance de toute existence ; à la fois idéal et réel seulement, mais réel en tant que fini ; absolument vague et indéterminé : ni personnel, ni impersonnel, ni inconscient, ni conscient, mais toujours inséparablement engagé dans les choses, dans la nature et l'humanité, de telle sorte que la nature et l'humanité n'étant pas, ce Dieu ne serait pas. » (*Avertissement à la jeunesse*, p. 44.) Il nous semble que la dernière formule du panthéisme de M. Renan est celle d'un Dieu purement idéal que nous réalisons en nous-mêmes à mesure que nous percevons plus clairement ce qu'il nomme simplement l'*idéal*. « Jésus-Christ a entrevu l'idéal un moment, c'est pour cela qu'il a été fils de Dieu. » M. Renan, qui voit cet idéal plus clairement et d'une manière plus suivie, est sans doute plus Dieu que Jésus. Il reproche même volontiers au Sauveur de pousser le panthéisme trop loin. « L'idéalisme transcendant de Jésus ne lui permit jamais d'avoir une notion bien claire de sa propre personnalité. » (p. 244.) Et la chose lui paraît si grave, qu'il répète ce même reproche, p. 305 : « Jésus, nous l'avons déjà dit, n'eut jamais une notion bien arrêtée sur ce qui fait l'individualité. »

Ces considérations nous permettent de comprendre comment la *Vie de Jésus*, telle que M. Renan nous la donne, est devenue possible. Avec une raison qui non-seulement ne distingue pas le vrai du faux, mais qui proclame que leurs contradictions ne sont qu'apparentes ; avec une doctrine sur Dieu qui confond Dieu avec les aspirations de notre intelligence et de notre cœur, avec l'idéal, on s'explique comment il a eu le courage de ne pas briser sa plume, toutes les fois qu'elle lui retraçait le nom de Jésus.

Commençons maintenant l'examen de ce livre.

§. II. M. Renan et l'Histoire évangélique.

Il suffit de lire au hasard une des 450 pages qui forment la *Vie de Jésus*, pour se convaincre que cette Vie n'est pas une histoire, mais un roman. Nous devons cette justice à M. Renan, qu'il avoue lui-même ses prétentions et son but. L'ingénuité de ses aveux sera peut-être un faible antidote pour tout le venin qui s'y trouve contenu. « Quand je conçus pour la première fois, dit-il (p. LIV), une histoire des origines du christianisme, ce que je voulais faire, c'était bien, en effet, une histoire de doctrines, où les hommes n'auraient eu presque aucune part. *Jésus eût à peine été nommé* ; on se fût surtout attaché à montrer comment les idées qui se sont produites sous son nom germèrent et couvrirent le monde. Mais j'ai compris depuis que l'histoire n'est pas un simple jeu d'abstractions et que les hommes y sont plus que les doctrines. » Il a trouvé la personnalité de Jésus trop fortement empreinte dans l'histoire, son action trop puissante, sa doctrine trop nouvelle, et surtout l'autorité des Évangiles trop irréfragable pour passer outre, et se mettre avec la docilité d'un disciple à l'école de Strauss.

Il a donc voulu compter avec les Évangiles. D'après toutes les règles de la critique, l'authenticité des Évangiles canoniques est incontestable à ses yeux. Saint Luc d'abord lui paraît avoir été à la fois le compagnon de saint Paul et l'évangéliste du même nom. Seulement il n'aurait écrit qu'après le siége de Jérusalem, dont la prédiction trop précise blesse les oreilles délicates de M. Renan. — Les Évangiles selon saint Matthieu et saint Marc sont antérieurs à celui de saint Luc, qu'ils aient été écrits soit par les auteurs mêmes dont ils portent les noms, soit par d'autres disciples des apôtres. — L'Évangile de saint Jean lui paraît bien être de cet apôtre, tant parce qu'on ne pourrait expliquer autrement cette grande école d'Éphèse

d'où sortirent Polycarpe, Irénée, Papias, que parce que « l'auteur se met constamment en scène comme témoin oculaire, et veut se faire passer pour l'apôtre saint Jean. » La personnalité de ce grand disciple de Jésus lui paraît si fortement empreinte dans cet Évangile, qu'il éprouve le besoin d'atténuer aussitôt son autorité par des insinuations perfides. « On est tenté de croire, dit-il, que Jean, dans sa vieillesse, ayant lu les récits évangéliques, fut froissé de voir qu'on ne lui accordât pas dans l'histoire du Christ une assez grande place; qu'alors il commença à dicter une foule de choses qu'il savait mieux que les autres, avec l'intention de montrer que, dans beaucoup de cas où on ne parlait que de Pierre, il avait figuré avec et avant lui » (p. XXVII et XXVIII).

Mais si, d'un côté, M. Renan veut compter avec les Évangiles, d'un autre côté, il prétend nous donner une « histoire dressée selon des principes rationnels (p. XV). » Or, il trouve si peu « d'esprit scientifique » dans les Évangélistes, qu'il va jusqu'à le refuser entièrement à Jésus lui-même, « à qui pourtant il ne manquait pas autre chose pour faire de sa religion le pur royaume de Dieu » (*La Chaire d'hébreu* , p. 30). « Jésus croyait au surnaturel » ; ses paroles et ses actes portaient une empreinte divine du surnaturel. Les Évangélistes sont pleins de la même foi, et, à chacune de leurs pages, le surnaturel ressort. Comment donc M. Renan résoudra-t-il le problème de faire, le texte des Évangiles à la main, une *Vie de Jésus* d'où le surnaturel disparaisse ?

Comment faire pour écrire une *Vie de Jésus* qui soit acceptable à tous ces réformateurs modernes qui se réclament du nom de Jésus-Christ pour couvrir leurs folies, leurs mensonges et leurs passions? Le problème était jusqu'à ce jour réputé insoluble. Les uns se sont contentés de détacher furtivement de l'Évangile l'une ou l'autre parole qu'ils ont cru pouvoir naturaliser en la faisant passer par le creuset de leur cerveau ; d'autres, à la suite de Strauss, ont voulu reléguer Jésus-Christ

dans la mythologie; d'autres, pour séparer leur Christ de l'Évangile, ont voulu contester l'âge des Évangiles, et ces derniers, selon nous, étaient les plus habiles; car la tâche de faire sortir de l'Évangile, soit le Christ des loges, soit le Christ révolutionnaire, soit le Christ humanitaire, est bien ingrate. M. Renan s'est au moins cru un géant en affrontant le premier la difficulté, mais il en sera quitte pour sa bonne volonté.

Il commence par faire un triage des quatre évangélistes : « Matthieu, dit-il, mérite évidemment une confiance hors ligne pour les discours; là sont les *logia*, les notes mêmes prises sur le souvenir vif et net de l'enseignement de Jésus.... Mais les parties narratives groupées dans le premier évangile autour de ce noyau primitif n'ont pas la même autorité. Il s'y trouve beaucoup de légendes d'un contour assez mou » (P. XXXVII et XXXVIII). Cette distinction lui paraît tellement importante, que c'est à peu près exclusivement dans les discours rapportés par saint Matthieu, qu'il cherche son Jésus à lui. « L'Évangile de Marc est moins chargé de fables tardivement inspirées. » Rappelons ici que, par fables évangéliques, M. Renan entend tout ce qui dépasse la limite de son esprit, de sa manière et de son goût. Grâce à cette prétendue pauvreté de récits miraculeux, qui pourtant n'abondent nulle part plus que chez saint Marc, « rien ne s'oppose pour M. Renan, à ce que le témoin oculaire de qui saint Marc tenait les observations minutieuses dont il a rempli son évangile ne soit l'apôtre Pierre lui-même. » Saint Luc lui paraît éminemment légendaire, et il n'est pas loin de vouloir le reléguer parmi les apocryphes. Il nous déclare « qu'une grande réserve est naturellement commandée en présence d'un document de cette nature; » et il promet de ne l'employer qu'avec discernement, mais sans nous préciser dans quelle mesure, comme il l'a fait pour saint Matthieu et comme il va le faire pour saint Jean.

Il divise ce dernier évangile comme il a divisé celui de saint Matthieu, mais ici il accepte le récit comme celui d'un témoin

oculaire en excluant formellement les discours. Saint Jean est l'évangéliste du Verbe. Dans le symbolisme chrétien, il est figuré par l'aigle, dont l'œil vigoureux n'est pas même fatigué par la splendeur du soleil. Il a vengé la divinité de celui dont il fut l'ami privilégié, quand il la vit attaquée par quelques rêveurs, quelques Renan du premier siècle. Mais cette affirmation de la divinité en toute circonstance, et par le disciple, et par le maître, est ce qui blesse spécialement M. Renan. « Jean met dans la bouche de Jésus des discours, dont le ton, le style, les allures, les doctrines n'ont rien de commun avec les *logia* rapportés par les synoptiques (les trois premiers évangélistes). La différence est telle qu'il faut faire son choix d'une manière tranchée. Si Jésus parlait comme le veut Matthieu, il n'a pu parler comme le veut Jean » (p. XXIX). M. Renan donne ainsi carrière à son éloquence pendant plusieurs pages, trouve « ces discours raides et gauches, avec un ton si inégal et si faux qu'ils ne seraient pas soufferts par un homme de goût à côté des délicieuses sentences des synoptiques. » Il voue même à saint Jean comme une haine spéciale, et il lui trouve des « taches où l'on aime à voir les interpolations d'un sectaire. » En le lisant il « sent des indices qui mettent en garde contre la bonne foi du narrateur » (p. XXIV). Quand il cite ces touchants détails que nous donne saint Jean sur son intimité avec le divin Sauveur, il ne le fait pas sans soulever quelques doutes. A la dernière Cène, « Jean (*c'est lui du moins qui l'assure*) était couché sur le divan, à côté de Jésus, et sa tête reposait sur la poitrine du Maître » (p. 384). Parlant des derniers moments du Sauveur, il dit : « Jean, *qui prétend l'avoir vu.* » Ailleurs il l'accuse de calomnier Judas, car Judas est un protégé de M. Renan : « Jean voudrait en faire un voleur, un incrédule depuis le commencement, ce qui n'a aucune vraisemblance... La haine particulière que Jean témoigne contre Judas, confirme cette hypothèse. »

Voilà la manière dont M. Renan fait un choix dans les évan-

gélistes. Or, suivre de telles doctrines en matière de critique historique, c'est renoncer à tout jamais au titre d'historien. Eh quoi! voilà dix-huit cents ans que les Évangiles sont en possession de la foi des chrétiens, que les fidèles y trouvent l'aliment de leur foi, de leur espérance, de leur amour, et les impies la matière de leurs doutes et de leurs blasphèmes. Voilà dix-huit cents ans que ces écrits sont révérés comme des inspirations de l'Esprit-Saint, que les génies les plus puissants les ont lus et médités avec un bonheur, un tressaillement intérieur de joie et d'amour qu'aucune autre lecture n'a jamais su produire, que les hommes les plus simples y ont trouvé, non moins que les autres, la paix, la suavité et la joie. Voilà dix-huit cents ans que les récits évangéliques convertissent les âmes, amènent les incrédules à la foi et subjuguent ceux-là mêmes qui veulent se soustraire à leur divine influence. Et aujourd'hui M. Renan vient nous déclarer qu'il les répudie l'un « pour des parties narratives à contour assez mou ; » l'autre, « pour des discours raides et gauches. » On a peine à contenir ici son indignation. Ces discours qne M. Renan ne trouve pas assez académiques, c'est le discours de la Cène que nous mettons n'importe qui au défi de lire sans le plus vif attendrissement, et qui a fait verser à lui seul plus de larmes que tous les Renan du monde ne pourraient jamais inventer de blasphèmes; c'est cette admirable et divine prière du chap. XVII, où Notre-Seigneur exprime, au moment de la dernière séparation, ses sentiments pour son Père et ses sentiments pour nous. Ces récits « à contour assez mou, » ce sont les récits de tous les miracles de Jésus-Christ : de ces miracles qui, tout en manifestant la puissance divine, étaient autant de bienfaits et plus encore l'expression de l'amour de Jésus que la manifestation de sa divinité !

Y a-t-il rien dans ce que dit M. Renan, qui puisse ébranler ou diminuer la foi aux Évangiles? Il refuse d'y croire parce qu'il y trouve le surnaturel, la divinité de Jésus-Christ. Mais

cette divinité y est encore plus prouvée qu'affirmée par des œuvres que Dieu seul peut faire. C'est parce que ces œuvres ont été faites par Jésus-Christ, que le monde a cru à Jésus-Christ comme envoyé de Dieu, du Dieu personnel, vivant, qui n'est pas le Dieu de M. Renan, mais le Dieu des chrétiens; et c'est parce que Jésus-Christ, en confirmant sa mission par des miracles, s'est dit Fils unique de Dieu, sorti du sein de son Père, pour nous révéler sa vérité et son amour, que les hommes ont cru à Jésus-Christ comme Fils de Dieu, qu'ils ont cru à la vérité et à l'amour divin qu'il nous a fait connaître.

L'unique question est donc celle de l'autorité historique des Évangiles. Or, tous les témoignages sont ici réunis, les témoignages des premiers disciples, les témoignages de ceux qui se sont convertis à leur voix, les témoignages des ennemis eux-mêmes; et tous ces témoignages sont portés à leur plus haute puissance. Le plus haut témoignage est celui de témoins qui versent leur sang. Il y en a ici un plus haut s'il est possible : tous ces témoins non-seulement versent leur sang; mais, prévoyant bien qu'ils auront un jour à le verser, ils vont au-devant de leur martyre avec calme, amour, à travers des dangers, des privations, des persécutions de toute nature. Nul n'a été plus qu'eux à même de savoir ce que Jésus-Christ a dit et fait; et quand ils nous le redisent dans leurs divins écrits, ils confirment leur témoignage de toute une vie d'apostolat terminée par le martyre. Les nombreux néophytes que leurs prédications gagnèrent à la religion étaient parfaitement à même de contrôler la vérité des faits. Chaque conversion était un nouveau témoignage qui a d'autant plus de valeur qu'il était plus dangereux d'être chrétien. En outre ces innombrables ennemis qui entouraient déjà le christianisme naissant étaient vivement intéressés à convaincre les apôtres d'imposture. Leur silence est un témoignage de la plus haute importance. Non, en présence de cette prédication, de ces conver-

sions et de ce silence, ce n'est pas la délicatesse du sentiment de M. Renan qui nous empêchera d'ajouter foi aux Évangiles, pas plus que l'impression pénible que la musique semble produire sur certains êtres ne nous empêchera d'admirer une belle symphonie.

Une deuxième raison qu'il avance pour autoriser le choix qu'il fait, ce sont les contradictions des évangélistes, auxquels il prête sa propre doctrine des nuances : « Uniquement attentifs à mettre en saillie l'excellence du Maître, ses miracles, son enseignement, les évangélistes montrent une entière indifférence pour tout ce qui n'est pas l'esprit même de Jésus. Les contradictions sur les temps, les lieux, les personnes étaient regardées comme insignifiantes » (p. XLV). Nous reconnaissons volontiers que les évangélistes ne se préoccupaient pas de l'idée des contradictions. Quand je raconte une histoire dont j'ai été témoin oculaire, je n'ai qu'à me préoccuper des choses que j'ai vues, des paroles que j'ai entendues, et nullement de la manière dont un autre racontera les mêmes faits. Il en sera de même d'un second témoin oculaire. Son récit différera du mien, nous n'aurons pas insisté également sur les mêmes circonstances; mais on ne pourra pas trouver de contradiction entre les deux récits. Il en est arrivé de même pour les évangélistes, et les quelques contradictions apparentes qui s'y rencontrent ont été l'objet de solutions satisfaisantes que l'on peut lire dans les commentateurs du texte sacré.

Une troisième raison de choisir parmi les récits évangéliques, c'est que « plusieurs récits, surtout de saint Luc, sont inventés pour faire ressortir vivement certains traits de la physionomie de Jésus. » Le compliment est assurément peu flatteur pour les évangélistes, peu flatteur aussi pour tous ceux qui ont entouré Notre-Seigneur pendant tout le cours de sa vie publique. Les apôtres sacrifiaient leur repos de tous les jours, offraient leurs fatigues, leurs voyages, leur vie et leur mort pour gagner les hommes à Jésus, leur maître, et ils auraient laissé s'accré-

diter des récits mensongers sur son compte! Non-seulement ils ne se permettaient point d'altérations, mais ils aimaient mieux endurer la mort que de garder le silence, et vous mettez à leur charge des évangiles faux, inventés dans un but quelconque! — « Jésus serait un phénomène unique dans l'histoire si, avec le rôle qu'il joua, il n'avait été bien vite transfiguré! » Sans cesser d'être un phénomène unique dans l'histoire, Jésus-Christ a vu dénaturer son caractère. C'est pourquoi parmi les divers récits qui surgirent, l'Église choisit, les apôtres choisirent, et ceux qui renfermaient des « récits inventés, des anecdotes conçues, » étaient rejetés, privés de toute autorité, et reçurent le nom d'*apocryphes*.

Mais accordons, pour un instant, à M. Renan l'usage des ciseaux pour le texte évangélique. Permettons-lui de couper ici les paroles, là les actions. De deux choses l'une, ou bien il détruira le tout, ou bien la page qu'il laissera subsister, quand il n'y en aurait qu'une seule, suffira pour le convaincre et de mensonge et de blasphème. Il n'y en a pas une où Jésus-Christ ne se montre également divin, Fils de Dieu et Dieu lui-même. Il n'y a pas une ligne, pas un mot, pas une syllabe de l'Évangile qui sente de loin M. Renan!

« Il ose défier qui que ce soit de composer une *Vie de Jésus* qui ait un sens en tenant compte des discours que Jean prête à Jésus » (p. XXXIII). Nous ne savons ce qu'il veut dire; car nous n'avons jamais entendu parler d'une *Vie de Jésus* où l'on n'aurait pas tenu compte de ces discours, et, néanmoins, nous croyons que les *Vies de Jésus* écrites jusqu'à ce jour ont toutes un sens. Il est vrai qu'elles n'ont pas le sens de celle de M. Renan. Elles ont le sens de l'Évangile; elles ont uniquement pour but de mettre en relief les actions et les paroles du Sauveur, tandis que la sienne ne tend qu'à dépouiller le Sauveur de ses actions et de ses paroles pour lui prêter un « esprit » qui n'est ni l'esprit de Dieu, ni l'esprit de Jésus.

Il comprend lui-même que les règles qu'il a exposées pour

choisir dans les récits évangéliqnes ce qui sera à son usage, n'ont aucune valeur. Les laissant donc pour ce qu'elles valent, il nous dit le fin mot de sa méthode historique. Il a le flair des « vraies paroles de Jésus, qui se décèlent pour ainsi dire d'elles-mêmes; dès qu'il les touche dans ce chaos de traditions d'authenticité inégale, il les sent vibrer » (p. XXXVIII). Mais aussitôt il avoue que cette sensation est très-rare chez lui, qu'il ne l'a peut-être jamais éprouvée. « On peut dire que parmi les anecdotes, les discours, les mots célèbres rapportés par les historiens, il n'y en a pas un de rigoureusement authentique » (p. XLVII). D'où il conclut « qu'avec de tels documents, pour ne donner que l'incontestable, il faudrait se borner aux lignes générales. » Mais ici encore il se trouve mal à l'aise; car la ligne générale de l'Évangile n'est autre que l'histoire de Dieu manifesté dans la chair par amour pour les hommes; et, comme il faut échapper à cette conclusion, il ajoute : « Dans un tel effort pour faire revivre les hautes âmes du passé, une part de divination et de conjecture doit être permise... La raison d'art en pareil sujet est un bon guide... Dans les histoires du genre de celle-ci, le grand signe qu'on tient le vrai est (non d'être resté fidèle à l'histoire, mais) d'avoir réussi à combiner les textes d'une façon qui constitue un récit logique, vraisemblable, où rien ne détonne. » C'est la tâche qu'il s'est imposée en écrivant son cinquième évangile, *secundum Renanum*, en vingt-huit chapitres, tout comme l'évangile *secundum Matthæum;* mais n'étant pas sûr d'avoir réussi, — et sous ce rapport seulement nous sommes pleinement de son avis, — il demande en grâce que sa tentative « ne soit pas taxée de subtilité gratuite. Il n'y a pas grand abus d'hypothèse à supposer » qu'un fondateur religieux suive la marche que lui, Renan, a imaginée. L'imposteur Mahomet l'a suivie; pourquoi l'éternelle Vérité n'en aurait-elle pas fait autant?

Nous sommes donc avertis, le livre que nous donne notre auteur n'a pas d'autre prétention que d'être une œuvre d'art,

de son invention, et dans laquelle rien ne détonne. Il n'a aucune espèce de prétention scientifique; il ne nous apporte aucun document nouveau, et ne se conforme à aucun des principes anciens en matière d'histoire. Peu s'en faut que les évangiles ne lui présentent « qu'un être abstrait, un monde sans réalité. » Ses idées n'ont été modifiées qu'à la suite de la mission scientifique qu'il reçut du gouvernement français pour la Palestine, et qui lui permit de parcourir tous les lieux que Jésus a visités. « Toute cette histoire, dit-il, qui, à distance, semble flotter dans les nuages d'un *monde sans réalité* prit ainsi un corps, une solidité qui m'étonnèrent. L'accord frappant des textes et des lieux, la merveilleuse harmonie de l'idéal évangélique avec le paysage qui lui servit de cadre furent pour moi une révélation. J'eus devant les yeux un cinquième évangile, lacéré, mais lisible encore, et désormais à travers les récits de Matthieu et de Marc, au *lieu d'un être abstrait*, qu'on dirait n'avoir jamais existé, je vis une admirable figure humaine vivre, se mouvoir. » Cet accord parfait des lieux et des descriptions aurait été pour tout autre un motif déterminant de foi. Si les ruines et les paysages qui nous restent confirment si pleinement le texte des évangélistes, n'y a-t-il pas lieu de considérer ceux-ci comme des témoins irréprochables? Ce serait l'avis de tout autre peut-être; pour lui, au contraire, il est convaincu que Matthieu et Marc en ont menti, et il va les redresser, eux qui se trouvaient sur les lieux, qui ont vu Jésus agir, qui ont entendu Jésus parler. *Mentita est iniquitas sibi.*

§ III. — M. Renan et le Miracle.

Quelles sont au juste les idées de M. Renan sur le miracle? Croit-il à la possibilité du miracle? Croit-il la vérité historique des miracles de Jésus-Christ? Croit-il que le miracle, quand il se produit, est une manifestation exceptionnelle de la puis-

sance divine ? Nous avouons qu'après une lecture très-attentive de son ouvrage nous n'en savons rien, ou qu'au moins nous serions bien embarrassé de formuler sa doctrine.

Lorsque, l'an dernier, il publia *La Chaire d'hébreu au Collége de France*, il essaya de prouver à ses « savants collègues », que le miracle est impossible en droit et qu'il n'existe pas de fait. « Chacune de vos leçons, leur disait-il, suppose le monde invariable. Tout calcul est une impertinence, s'il y a une force changeante qui peut modifier à son gré les lois de l'univers. » Développant cette pensée, il essayait de montrer qu'admettre le surnaturel, c'était nier la météorologie, la physiologie, la géologie, l'histoire, la physique. Par ce procédé il pensait sans doute inspirer une crainte salutaire à ceux de ses savants collègues qui auraient été tentés de ne pas penser comme lui, mais nous doutons que sa menace ait eu grande portée. En effet, ce raisonnement est en dehors de la question. Admettre le miracle, c'est si peu nier la fixité et la constance des lois de la nature, que c'est au contraire l'affirmer de la manière la plus haute. Toutes les fois qu'un fait déroge aux lois de la nature, il ne peut avoir sa raison d'être que dans une intervention spéciale, exceptionnelle de celui qui est l'auteur même de ces lois.

Nier le miracle, c'est supposer ou que les lois de la nature n'ont pas leur raison d'être dans la volonté du Créateur, ou que le Créateur n'a pas le pouvoir de déroger, en vue d'une manifestation surnaturelle de lui-même aux lois qu'il a faites. Nous ne croyons pas qu'il soit possible, même à M. Renan, d'imaginer une autre hypothèse. Mais il ne peut admettre la seconde ; car si Dieu a créé le monde, le monde appartient bien authentiquement à Dieu, et les lois de la nature n'ont pas cessé de dépendre de lui depuis qu'il les a établies. Il faudrait donc, pour croire à l'impossibilité du miracle, se réfugier dans l'hypothèse de l'existence du monde par lui-même et sans création, et aboutir aux folles aberrations du panthéisme.

A ce premier argument, le professeur de langues orientales au Collége de France en joignait un second. « Il ne s'agit pas ici de métaphysique ; il s'agit de faits à constater. Or, il est certain que jamais miracle n'a eu lieu dans les conditions voulues pour créer une conviction rationnelle. Au lieu de se passer devant des gens crédules, étrangers à *toute idée scientifique* (en lisant la *Vie de Jésus* on comprend que l'idée scientifique soit la marotte de M. Renan; c'est comme la lumière pour un aveugle), il devrait se passer devant des commissions composées d'hommes spéciaux, variant les conditions comme on le fait dans les expériences de physique, réglant elles-mêmes le système des précautions et forçant le thaumaturge à opérer dans les circonstances posées par elles (p. 24). » Ce n'est pas la seule page de M. Renan que nous pourrions recommander aux rédacteurs de l'*Almanach comique* pour 1864. Imaginons pour un moment un assassin traduit devant une cour d'assises ; supposons que plusieurs témoins aient déposé avoir vu l'accusé commettre le crime, et mettons dans sa bouche le discours de M. Renan : « Il ne s'agit pas ici de métaphysique, Messieurs les jurés, il s'agit d'un fait à constater. Or, il est certain que jamais assassinat n'a été commis par moi dans les conditions voulues pour créer une conviction rationnelle. Au lieu de se passer devant des gens crédules, étrangers à toute idée scientifique, le fait eût dû se passer devant des commissions composées d'hommes spéciaux, réglant elles-mêmes le système de précautions nécessaire pour établir une complète certitude. » Nous croyons que malgré la gravité des circonstances, les juges auraient peine à garder leur sérieux, et si un pareil discours pouvait les convaincre d'une chose, ce serait de la folie de l'orateur. Ils l'enverraient peut-être à Charenton, au lieu de l'envoyer à l'échafaud.

Non, un fait sensible, matériel, palpable n'a pas besoin de se passer sous les yeux de l'Académie pour être constaté. L'officier de l'état-civil inscrit authentiquement les naissances

sans avoir recours à elle ; dans nos campagnes on enterre bien et dûment les morts sans consulter la science ; le gendarme s'empare du malfaiteur, le percepteur touche les impôts, le laboureur sème et moissonne son blé, sans songer une seule fois à s'occcuper de Messieurs les Académiciens. Supposons donc qu'un homme soit aveugle de naissance et qu'à l'âge de trente ans on vienne lui dire : Voyez ; et qu'aussitôt il recouvre la vue : en vérité je crois qu'il faudrait bien du courage, même à M. Renan qui en a tant, pour venir lui dire : Mon ami, attendez pour affirmer que l'Académie des sciences ait examiné le fait, posé ses conditions, et rendu son oracle.

Voilà donc les idées de M. Renan sur le miracle avant la publication de la *Vie de Jésus*. Dans cette Vie elle-même nous en trouvons deux théories différentes. La première, qui consiste dans une négation pure et simple du miracle, est exposée dans l'Introduction, et se confond avec celle qu'il exposait l'an dernier à ses « savants collègues. » Mais laissant de côté l'argument *ad hominem* qu'il leur avait adressé, il s'engage dans ce joli raisonnement que nous voudrions voir figurer dans les ouvrages élémentaires de philosophie à l'article *Cercle vicieux* : « Chercher à expliquer les miracles ou les réduire à des légendes, ce n'est pas mutiler les faits au nom de la théorie ; c'est partir de l'observation même des faits » (p. L). Donnons à l'argumentation une forme plus précise :

Il n'y a pas de miracles, car nous n'en trouvons dans aucune histoire. Nous n'en trouvons dans aucune histoire, car les histoires qui nous les racontent sont fausses. Elles sont fausses, car elles racontent des miracles. Or, *da capo*, il n'y a pas de miracles,... et continuer ainsi indéfiniment.

Cet argument est suivi de celui que, plus haut, nous avons vu tiré de ce qu'il n'y avait pas encore à cette époque d'Académie des sciences. C'est un aveu de pauvreté d'être ainsi réduit à se copier soi-même, et de servir au public un mets dont ses « savants collègues » auront fait fi l'an dernier.

M. Renan a cependant une deuxième théorie qu'il expose dans le chapitre XVI. Il y avoue ingénûment que Jésus-Christ a fait des miracles, et (c. XVIII) que les apôtres en faisaient aussi. « Il serait commode de dire que ce sont là des additions de disciples bien inférieurs à leur Maître, qui, ne pouvant concevoir sa vraie grandeur, ont cherché à le relever par des prestiges indignes de lui. Mais les quatre narrateurs de la vie de Jésus sont unanimes pour vanter ses miracles. Nous admettons donc sans hésiter que des actes qui seraient maintenant considérés comme des traits d'illusion ou de folie ont tenu une grande place dans la vie de Jésus. » Recueillons cet aveu qui est, à lui seul, la négation de la *Vie de Jésus* et de toutes les négations de M. Renan. Aussi lui coûte-t-il infiniment, et le malaise qu'il lui fait éprouver nous présente un curieux spectacle. Jésus est « choquant, » dit-il (p. 259) ; les miracles sont « fatigants, très-blessants, désagréables à Jésus lui-même ; ils forment le côté ingrat de son histoire; lui, Renan, en est « offusqué » (pp. 265-268) et « si jamais le culte de Jésus s'affaiblit, ce sera à cause de ses miracles. » Nous comprenons cette gêne, cet embarras. Car enfin, malgré tout le déplaisir que peut en éprouver M. Renan, le vieil axiome de l'école subsiste toujours : *Factum infectum fieri nequit,* et si Jésus a fait des miracles, c'est qu'il en a fait. Tirez-vous en comme vous pourrez, historien qui voulez écrire une Vie de Jésus « d'après des principes rationnels, de manière pourtant que rien n'y détonne. » M. Renan cherche donc d'abord à excuser, puis à expliquer les miracles de Jésus.

Le plaidoyer qu'il fait pour lui est en plusieurs points. Premier point : Jésus ne savait pas que le miracle était impossible. Il faut ici laisser la parole à l'avocat : « Encore moins connut-il l'idée nouvelle créée par la science grecque, base de toute philosophie, et que la science moderne a hautement confirmée, l'exclusion des dieux capricieux auxquels la naïve croyance des vieux âges attribuait le gouvernement de l'uni-

vers. Près d'un siècle avant lui, Lucrèce avait exprimé d'une façon admirable l'inflexibilité du régime général de la nature. La négation du miracle, cette idée que tout se produit dans le monde par des lois où l'intervention personnelle d'êtres supérieurs n'a aucune part, était de droit commun dans les grandes écoles de tous les pays qui avaient reçu la science grecque. Peut-être même Babylone et la Perse n'y étaient-elles pas étrangères. JÉSUS NE SUT RIEN DE CE PROGRÈS » (p. 40). En vérité Jésus-Christ mérite bien qu'on lui pardonne d'avoir fait des miracles, puisqu'il était assez ignorant pour ne pas savoir que le miracle est impossible. Si nous ne savions pas que M. Renan est professeur au Collége de France, nous croirions volontiers qu'une pareille page signée de lui devrait à tout jamais l'en tenir éloigné. Comment Jésus qui faisait des miracles était-il assez ignorant pour savoir que le miracle était impossible. *Ab esse ad posse valet conclusio.* Il nous semble que ce principe n'a pas encore été renversé.

Mais il y a mieux.

Deuxième point. Cette ignorance est cause que la nature lui obéit : « La nature lui obéit ; mais elle obéit aussi à quiconque croit et prie ; la foi peut tout. Il faut se rappeler que nulle idée des lois de la nature ne venait dans son esprit, ni dans celui de ses auditeurs, marquer la limite de l'impossible. Les témoins de ses miracles remercient Dieu d'avoir donné de tels pouvoirs aux hommes » (p. 245).

Sans s'en douter, M. Renan rappelle ici la loi du miracle : croire et prier, voilà les deux conditions que Jésus assigne aux miracles, et tous ceux que nous trouvons dans l'histoire de l'Église ont été opérés sous cette double influence de la foi et de la prière. Mais la troisième influence qu'assigne M. Renan, l'ignorance des lois de la nature, nous paraît faible. Les lois de la nature sont indépendantes de la connaissance que nous en avons. Le soleil se levait avant que M. Renan ne connût les lois du mouvement diurne, et nous croyons que l'ignorance

grande qu'il étale des lois du monde naturel et du monde surnaturel, ne lui permettront jamais de soustraire ni l'un ni l'autre de ces deux mondes aux lois qui les régissent. L'unique puissance de ce genre que nous soyons prêt à lui reconnaître, c'est la faculté qu'il possède, dont il use et dont il abuse, de se soustraire aux lois du bon sens, de l'honnêteté et de la décence ; mais qui voudrait y voir un miracle ?

Troisième point. « Le problème d'ailleurs se pose de la même manière pour tous les saints et les fondateurs religieux. Presque jusqu'à nos jours, les hommes qui ont le plus fait pour le bien de leurs semblables (l'excellent Vincent-de-Paul lui-même), ont été, qu'ils l'aient voulu ou non, thaumaturges. » C'est parfait, ou à peu près. Mais étendre le problème n'est pas le résoudre. Dire que les saints, l'excellent Vincent-de-Paul lui-même, ont été thaumaturges, c'est précisément constater le fonctionnement de la loi du miracle établie par Jésus-Christ sous la double influence de la foi et de la prière. C'est reconnaître non-seulement que Jésus-Christ a fait des miracles par lui-même, mais qu'il a eu le pouvoir de communiquer cette puissance à d'autres. Quand donc M. Renan s'avisera-t-il d'en faire! L'Académie des sciences a-t-elle déjà été convoquée pour assister à l'expérience ?

Quatrième point. Pardonnons à Jésus ses miracles en raison de l'utilité qu'il en retirait. « Deux moyens de preuves, les miracles et l'accomplissement des prophéties, pouvaient seuls, d'après l'opinion des contemporains de Jésus, établir une mission surnaturelle. Jésus et surtout ses disciples employèrent ces deux procédés de démonstration avec une parfaite bonne foi... Il est probable que l'entourage de Jésus était plus frappé de ses miracles que de ses prédications si profondément divines » (p. 255 et 259). Nous sommes confus, en vérité, d'être aussi arriéré que nous le sommes. Supposons que le siècle où vit M. Renan s'appelle le dix-neuvième, nous serons forcés d'avouer que nous sommes en arrière de lui de dix-huit siècles,

et au-delà. Nous croyons fermement, avec les contemporains de Jésus, que les miracles et l'accomplissement des prophéties prouvent la mission surnaturelle, et notre foi en Jésus-Christ repose principalement sur ce double genre de démonstration. Il n'y a que Dieu qui soit le maître ; pour lui seul le passé, le présent et le futur se confondent en un invariable présent ; lui seul tient entre ses mains les destinées de la nature et celles de l'humanité ; nomme les choses qui ne sont pas comme celles qui sont, commande à la maladie, à la mort et à la vie, et lorsque nous voyons se manifester cette puissance essentiellement propre au Dieu vivant, personnel et éternel, nous soumettons notre esprit, nous soumettons notre cœur. Nous nous écrions avec les mages de l'Égypte : « Le doigt de Dieu est ici, » et nous ajoutons avec le jeune Samuel : « Parlez, Seigneur, votre serviteur écoute ! »

Cinquième point. « Beaucoup de circonstances semblent indiquer que Jésus ne fut thaumaturge que tard et à contre cœur... On dirait, par moments, que le rôle de thaumaturge lui est désagréable. » M. Renan prête ici ses propres répugnances à Jésus ; parce que les miracles pèsent à Renan, ils doivent peser à Jésus ! O Renan ! O Jésus ! O Jésus, pardonnez à Renan, il ne sait ce qu'il dit !

Car il dit encore que vous faisiez des miracles comme il est persuadé que lui en saurait faire, s'il était moins savant. « La médecine scientifique était encore inconnue des juifs de Palestine. Dans un tel état de connaissances, la présence d'un homme supérieur est souvent un remède décisif. Qui oserait dire que, dans beaucoup de cas et en dehors des lésions tout à fait caractérisées, le contact d'une personne exquise ne vaut pas les ressources de la pharmacie ? » (p. 260.) Que de malades il guérirait par le contact de sa « personne exquise, » lui Renan, « homme supérieur » s'il se trouvait dans un autre « état de connaissances ! » Il n'eût probablement été embarrassé que pour « les lésions tout-à-fait caractérisées » et pour

les personnes absentes; mais je ne sais s'il regarde l'état d'une personne en voie d'être portée dans sa tombe comme lésion bien caractérisée.

Il ose dire encore en parlant du miracle de la multiplication des pains dans le désert : « Grâce à une *extrême frugalité*, la troupe sainte y vécut ; on crut naturellement voir en cela un miracle. » Mais de deux choses l'une : ou la frugalité était *extrême* pour que cinq mille hommes, femmes et enfants non compris, fussent rassasiés avec cinq pains et deux poissons, et alors leur estomac creux les empêchait de voir naturellement un miracle dans la faim qu'ils souffraient ; ou bien ils furent rassasiés, et alors il était naturel de croire au miracle. Mais si nous admettions encore qu'ils n'eussent rien mangé, et que, malgré les cris de famine de leur estomac, ils eussent seulement cru être rassasiés, le miracle subsisterait encore dans les douze paniers de restes que l'on ramassa.

Il croit atténuer encore les miracles en disant que « les types en sont peu nombreux. » Voilà du nouveau ! Nous avions cru jusqu'ici en trouver une assez belle variété depuis le changement de l'eau en vin aux noces de Cana, jusqu'au moment où cette simple parole : « C'est moi, » suffit à renverser à terre toute la cohorte qui accompagnait le traître Judas. Il y a la multiplication des pains, les démons chassés, les boiteux recouvrant l'usage de leurs jambes, les paralytiques, même de 38 ans, celui de leurs membres ; la vue rendue aux aveugles, l'ouïe aux sourds, la parole aux muets ; guérisons des lépreux, des maladies de toute nature, et entr'autres des résurrections de morts ; et encore cette énumération est-elle incomplète. Il faut vraiment être difficile pour ne pas s'en contenter ! Mais les miracles dussent-ils être moins variés encore, n'y en eût-il qu'un seul dans la vie de Jésus-Christ, il serait encore la manifestation de la puissance divine. Il ne serait pas plus facile à expliquer « d'après des principes rationnels. »

Il explique les possessions par des maladies nerveuses ou

par de simples bizarreries. Singulières maladies, bien bizarres en effet ! Mais passons, car il n'y a pas moyen de s'arrêter à tout. Il faut faire avec M. Renan comme à l'exposition universelle ; on passe à côté de bien des merveilles, mais on ne s'arrête, pour admirer, qu'auprès de quelques-unes qui ne sont pas toujours les plus curieuses. Nous en passons chez lui beaucoup, et des meilleures. Les possessions, des maladies nerveuses ! Soit, mais encore la guérison de ces maladies ?

Un mot cependant pour la résurrection de Lazare. Nous avons entendu parler de tel lecteur de la *Vie de Jésus* qui n'est pas précisément animé d'une foi très-vive, et qui, après avoir lu ce récit fait par M. Renan, a jeté son livre au feu en disant : *Mais ce M. Renan compromet l'incrédulité !* Nous serions surpris qu'un lecteur quelconque, qui se livrerait à la même lecture par simple curiosité, n'en fît pas de même (1). Il prépare son

(1) Voici un fait assez frappant, que rapportent plusieurs journaux. Nous en empruntons le récit à une correspondance adressée de Versailles à l'*Union de l'Ouest*, en date du 15 juillet, et reproduite par le journal le *Monde*, dans son n° du 18 du même mois. « Dimanche dernier s'est éteint ici le doyen des rédacteurs du *Journal des Débats*, et probablement des journalistes parisiens, M. Delécluze. Le *Moniteur* a annoncé qu'il a été *frappé* ; — l'expression n'est pas juste. Né en 1781, l'historien de David était par conséquent âgé de 82 ans, et plusieurs mois de souffrance ne laissaient plus d'illusion à ses parents et à lui-même sur le terme de sa carrière. La semaine dernière il se faisait encore lire l'ouvrage de M. Renan ; il interrompit cette lecture en disant : « Ce livre n'est pas de bonne foi ; en revanche, il ravive la mienne et me démontre qu'il n'y a de vrai que le catholicisme. » A la suite de cette parole, il s'entretint plusieurs fois avec un pieux Capucin, se plut à lui affirmer sa croyance dans la divinité de Notre-Seigneur, et avant de paraître au dernier tribunal, eut recours avec empressement à Celui qui, selon la belle expression de Royer-Collard, *justifie* ceux qui s'y *accusent*.

« Il m'a semblé instructif de vous renseigner sur cette fin douce et chrétienne à laquelle M. Renan a coopéré sans le vouloir. Quelques collègues de M. Delécluze étaient surpris hier de voir à côté de son cercueil un enfant de Saint-François ; le mot de l'énigme était que le défunt s'était jeté à ses pieds, s'était écrié avec une vive piété : « Je

lecteur de loin au récit qu'il va faire : « Il faut se rappeler ici que la condition essentielle de la vraie critique est de comprendre la diversité des temps et de se dépouiller des répugnances instinctives qui sont le fruit d'une éducation purement raisonnable. » Puis abordant le récit : « Il est vraisemblable que le prodige dont il s'agit ne fut pas un de ces miracles complètement légendaires, et dont personne n'est responsable. » Viennent ensuite les explications. Il y en a au choix : « La joie de son arrivée put ramener Lazare à la vie... Peut-être Lazare, pâle encore de sa maladie, se fit-il entourer de bandelettes comme un mort, et enfermer dans un tombeau de famille. » Fi donc, M. Renan, fi pour la première explication ! fi pour la seconde ! On ne ment pas ainsi à l'histoire. Lazare mort depuis quatre jours, Lazare déjà mis dans son tombeau, Lazare répandant l'infection du cadavre que messieurs les académiciens n'ont pas le monopole de sentir, voilà le fait ; voilà ce qu'était l'homme à qui Jésus dit : Lazare, sors ! On ne se joue pas ainsi de la vérité et de la notoriété des faits, de la sainteté des caractères, du respect des lecteurs et du respect de soi-même. Vous avez beau vouloir atténuer ; votre atténuation est un nouveau blasphème : « La mort, d'ailleurs, allait dans quelques jours lui rendre sa liberté divine, et l'arracher aux fatales nécessités d'un rôle qui chaque jour devenait plus exigeant, plus difficile à soutenir. » Fi encore, fi ! — Rappelez-vous donc ce que vous écrivez, p. 452. « Gardons-nous, dites-vous, de mu-« tiler l'histoire pour satisfaire nos mesquines susceptibilités. » Ce n'est pas seulement une vaine susceptibilité, c'est un orgueil impie et satanique de refuser l'adoration au Dieu éternel, Créateur du ciel et de la terre. Mais quand ce Dieu se manifeste dans la chair, qu'il fait éclater partout sa puissance en suspendant les lois de la nature, en se faisant obéir par tous

veux un prêtre et un crucifix à baiser...; mon cœur se dégonflera dans le sien, il prendra mon âme et je prendrai son Dieu. »

les éléments, en commandant à la mort de rendre ses victimes, en se faisant rendre hommage, même par les esprits malfaisants qui tourmentent les hommes; quand de plus ces faits ont acquis pour vous cette évidence contre laquelle vous avouez que vous vous débattez vainement, et qu'alors encore vous refusez votre adoration, et que vous vous mettez à la tête de l'armée qui combat les adorateurs et les croyants, alors, oh alors! votre crime devient incomparable. « Gardez-vous, oh! gardez-vous de mutiler encore l'histoire pour satisfaire ce que vous appelez vos mesquines susceptibilités, » et pour vous soustraire à la nécessité d'adorer et d'aimer!

J.-I. SIMONIS.

DE L'ÉTAT DE NATURE

ET DU PÉCHÉ ORIGINEL.

Quid est homo, sive controversia de statu naturæ puræ, auctore Ant. Casinio, S. J., editio aucta et notis illustrata opera Dr M.-Jos. Scheeben, prof. in sem. arch. Colon. Moguntiæ, 1862.

Premier article.

Le P. Casini, né à Florence, en 1687, enseigna au Collége romain l'éloquence, la langue hébraïque, l'Écriture sainte, et mourut à Rome, en 1755. Outre plusieurs ouvrages philologiques dont les PP. Aug. et L. de Backer donnent l'énumération dans leur *Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus* (Liége, 1856), il composa, pour réfuter les erreurs de Baïus et de Jansénius, l'ouvrage dont nous venons de transcrire le titre, et que M. Scheeben a eu la bonne pensée de tirer de l'oubli (1).

Le P. Casini suit la méthode de Petau : il recueille, sur chacun des points qu'il traite, un grand nombre de témoignages des saints Pères. Quand il prend la parole en son propre nom, il le fait en un style nerveux et élégant, qu'il semble avoir emprunté à l'illustre auteur des *Dogmes théologiques*.

M. Scheeben, dans sa préface, recherche pourquoi un livre d'une telle valeur est aujourd'hui si peu connu, et il croit que cela vient de ce que le P. Casini a indiqué les passages des Pères, sans les citer intégralement. Aussi l'intelligent éditeur

(1) Les mots *Quid est homo* ne se trouvent pas dans le titre du livre, tel que le citent les PP. de Backer. Ont-ils donc supprimé ces mots, ou M. Scheeben les aurait-il ajoutés ?

a-t-il eu soin de porter remède à ce défaut. De plus, il a ajouté de nouveaux textes, quelques notes au bas des pages, d'importants éclaircissements à la suite de certains articles,, et en tête de l'ouvrage, une dissertation sur Baïus, dissertation dont voici l'analyse.

M. Scheeben ne s'arrête pas sur l'histoire du Baïanisme. Il renvoie pour cela à l'article *Bay* de l'encyclopédie de Wetzer et Welte, article dû à M. Kuhn (1). Pour lui, il s'attache à rechercher le caractère de la censure des propositions de Baïus, et le sens authentique de ces propositions.

Les partisans de Baïus, dit-il, prétendirent d'abord que la condamnation pontificale ne portait que sur la forme et non sur le fond de la doctrine de leur maître, et n'obligeait qu'à une sorte de *silence respectueux*, dans l'intérêt de la paix. Pour apprécier cette défaite, il faut peser les termes dont se servent les papes Grégoire XIII, S. Pie V, Urbain VIII. Les voici :

Quas quidem sententias stricto coram nobis examine ponderatas, quanquam nonnullæ aliquo pacto sustineri possent, in rigore et proprio verborum sensu ab assertoribus intento hæreticas, erroneas, suspectas, temerarias, scandalosas et in pias aures offensionem immittentes respective, ac quæcumque super iis verbo scriptoque emissa, auctoritate præsentium damnamus, circumscribimus et abolemus.

(1) Nous sera-t-il permis de dire que cet article ne nous a pas pleinement satisfait ? « Être moralement libre, dit M. Kuhn, est de l'essence de l'homme, mais être actuellement *moral* ne lui est pas naturel ou n'est pas nécessaire dans le sens strict ; cela est *surnaturel.* » Il n'est personne qui ne voie combien ici l'expression laisse à désirer. Comment concilier les deux parties de cette autre phrase : « Nous accordons qu'en admettant que Dieu a créé l'homme *in statu naturæ puræ*, c'est-à-dire seulement avec la puissance de la raison et de la liberté, on ne satisfait pas l'idée de la perfection de la création de l'homme par Dieu, et qu'en ce sens on peut dire que Dieu n'a pu appeler l'homme à l'existence qu'en vue de cette perfection ; mais nous nions la conséquence, à savoir, que cette perfection, appartenant à son être, était nécessaire à l'homme. »

Ce jugement renferme évidemment une censure théologique. Il est vrai qu'il ne permet pas d'appliquer à l'une des propositions telle ou telle des qualifications, si ce n'est la plus douce. Mais aujourd'hui nous avons la bulle *Auctorem fidei,* qui a condamné comme *fausses* et *erronées* les propositions de Baïus sur la justice originelle. Or, on verra bientôt que toutes les propositions de Baïus s'enchaînent les unes aux autres, et que, par conséquent, elles sont toutes atteintes par la condamnation qui frappe les principales d'entre elles.

Peu satisfaits de ce premier effort, les baïanistes prétendirent que, dans le jugement pontifical que nous venons de citer, la virgule placée après *possent* devait être reportée après *intento,* modification d'où il résulterait que les propositions n'ont pas été condamnées au sens de Baïus. Mais ce nouveau subterfuge n'eut pas plus de succès que l'autre ; car une vérification authentique sur l'original de la bulle ayant été ordonnée par Urbain VIII, il fut constaté que la virgule n'était qu'après *possent.* D'ailleurs il est évident que *aliquo pacto* est mis là par opposition à un second membre qui ne peut être que *in rigore,* etc.; d'autant plus que, dans une condamnation, il était bien plus urgent de dire en quel sens les propositions étaient condamnées, que de dire en quel sens elles sont soutenables.

Reste à déterminer le sens de la doctrine de Baïus. Les auteurs qui y voient une sorte de chaos se trompent. Au contraire, presque tout s'y tient. Baïus, au lieu de reconnaître en l'homme une double bonté, une double ressemblance avec Dieu, l'une essentielle et naturelle, l'autre supérieure à la nature, rejette la ressemblance divine naturelle, et est conduit ainsi à prétendre que la justice originelle était due au premier homme (prop. 21) : non pas qu'elle appartienne à l'essence de notre nature, comme le disaient les manichéens et les luthériens, ou qu'elle en découle ; mais parce qu'elle en est une qualité intégrante, Dieu ne pouvant créer notre nature sans ce qui lui est nécessaire pour être bonne et heureuse. Ainsi

la justice était primitivement naturelle, et n'est devenue surnaturelle que par suite de la chute; d'où il suit que les vertus théologales et la filiation divine n'étaient pas non plus ajoutées gratuitement à notre nature (prop. 23, 24); que toute bonne œuvre est essentiellement méritoire de la vie éternelle (prop. 2, 4, 5, 6, 61); et que le ciel, les mérites, la justice, l'adoption divine, les vertus théologales, relativement au premier homme, ne peuvent être appelés *grâces* que dans le sens où les biens naturels peuvent recevoir ce nom (prop. 1, 3, 9).

Autres conséquences : Il n'y a pour l'homme qu'une seule fin, celle que nous appelons surnaturelle ; un seul amour légitime de Dieu et du prochain, la charité infuse (prop. 34, 38) ; une seule bonté dans les actions, celle qui les rend méritoires de la vie éternelle (prop. 61). L'homme déchu ne peut donc, sans la grâce de Jésus-Christ, rien faire de bien, pas même aimer Dieu d'un amour naturel, ni éviter aucun péché (prop. 27, 28, 36, 37). Le péché originel a détruit le libre arbitre (p. 40), en même temps que toute image de Dieu en l'homme et tout penchant au bien. Les mouvements indélibérés vers les biens sensibles sont des péchés, car ils sont libres en Adam, qui nous ayant dépouillés de notre liberté, nous a fait dépendre en tout de la sienne (pr. 46, 52, 66, 68) (1).

On voit que jusqu'ici toutes les propositions de Baïus découlent de ce fameux principe, que la sainteté originelle était due à la nature. A cette première série d'erreurs, il en ajoute une autre, en affirmant que tous les autres dons primitifs, la rectitude de la volonté, la connaissance du droit naturel, la soumission de l'appétit sensible (c. 3 et pr. 26), l'immortalité (pr. 78), l'exemption de la douleur (pr. 72), étaient également dues à la

(1) V. les propositions dans Denzinger, *Enchiridion symbolorum et definitionum quæ in rebus fidei et morum a Conciliis œcumenicis et Summis pontificibus emanarunt* (Wirceburgi 1854), p. 240. Ce petit livre, plusieurs fois réimprimé depuis, est un manuel fort commode. On peut se le procurer à Paris, chez M. Lecoffre.

nature; d'où il suit que *Dieu n'aurait pas pu créer l'homme comme il naît aujourd'hui ; Deus non potuisset ab initio talem creare hominem qualis* (1) *nunc nascitur* (p. 55). M. Scheeben nous apprend, au sujet de cette célèbre proposition, un fait assez curieux, c'est qu'elle ne se trouve pas textuellement dans les écrits de Baïus. Elle n'en est pas moins le résumé fidèle de ses erreurs, car elle ne signifie pas que Dieu n'eût pu créer l'homme dans l'état de péché ; en ce sens, elle n'exprimerait qu'une vérité trop claire pour être niée par qui que ce soit ; elle signifie que l'homme n'eût pu être créé sans les dons que le péché originel lui a fait perdre : erreur manifeste, puisque, ces dons étant gratuits, Dieu pouvait les refuser à l'homme, sans que cette privation fût la peine d'un péché.

Quand on connaît le sens des propositions de Baïus, on sait dans quel sens elles ont été condamnées, et quelle est sur tous les points qu'elles embrassent la doctrine consacrée par l'Église.

Ce qu'il y a d'étonnant, c'est que Baïus ait accusé de pélagianisme ceux qui soutenaient contre lui la gratuité de la justice originelle (pr. 24). Il ne devait pas ignorer que les pélagiens rejetaient l'existence de cette justice. Il est probable qu'il a été conduit à cette étrange accusation par une méprise. Saint Augustin disait aux pélagiens : Puisque, selon vous, les enfants sont innocents, vous devriez prétendre qu'ils vont au ciel sans le baptême ; vous avez tort de dire que le royaume des cieux est un don gratuit dont le baptême est la condition. — Baïus n'a pas fait attention que, le second membre étant un argument *ad hominem*, saint Augustin ne voulait pas définir en quoi les pélagiens étaient répréhensibles, mais cherchait à les mettre en contradiction avec eux-mêmes, en faisant voir qu'une vérité qu'ils admettaient renverse leurs principes. Il n'y a donc rien de commun entre les pélagiens et les contradicteurs de Baïus. Si les pélagiens ressemblaient à quel-

(1) Et non *sicut*, comme lit M. Scheeben. — Le même, p. 20, indique par erreur le prolégomène V de Suarez, au lieu du prolégomène VI.

qu'un, ce serait plutôt à Baïus lui-même, car ils disaient comme lui que le premier homme n'a rien reçu qui n'appartienne à sa nature. Il est vrai que selon eux la nature n'exige nullement, et ne possédait pas à l'origine les dons que nous appelons gratuits, et que Baïus avait le tort de croire nécessaires.

Nous n'avons guère fait, dans ce que nous avons dit de Baïus, qu'analyser l'introduction de M. Scheeben, et nous croyons n'en avoir négligé aucune idée importante, sinon quelques passages, mis de côté à dessein, et sur lesquels nous allons soumettre à l'honorable écrivain de courtes observations.

M. Scheeben montre avec beaucoup d'habileté l'enchaînement de certaines propositions de Baïus sur le mérite, sur le libre arbitre, sur la justice, etc. Mais ne va-t-il pas trop loin en disant que *presque toutes* les propositions de Baïus découlent de son erreur sur la nécessité de la justice originelle? Lui-même n'ose pas déduire de la nécessité de cette justice la nécessité de tous les dons qui en formaient l'accompagnement originel ; et si, vers la fin de son introduction, de ce que la grâce de J.-C. ne nous rend pas, selon Baïus, la justice originelle, il conclut que, selon Baïus, la grâce ne nous rend pas le libre arbitre, il ne dit pas pourtant que le système de Baïus sur la nécessité de la justice originelle, l'obligeait à soutenir ces deux propositions. Voilà donc dans Baïus deux erreurs erreurs considérables que M. Scheeben rapporte, sans les rattacher à ce principe, que la justice originelle était due à la nature. Ajoutons que dans les 79 propositions extraites de Baïus par Pie V et Grégoire XIII, il s'en trouve beaucoup dont M. Scheeben ne parle pas, et qui roulent sur les sacrements, sur le sacrifice de la Messe, sur la sanctification, sur les lois, etc. Nous n'oserions pas prétendre qu'il n'y a aucun lien secret entre ces diverses erreurs ; mais le lien n'est pas toujours apparent, et bien qu'il soit permis de dire que les hérétiques, dans leurs erreurs, obéissent souvent, qu'ils le sachent ou non, à une logique inflexible, ce serait aller trop loin que de chercher

un lien entre toutes leurs propositions, et de les laver ainsi du reproche d'inconséquence.

M. Scheeben dit que Baïus, au lieu d'entendre, comme les théologiens, par *intégrité,* les dons gratuits ajoutés à la justice originelle, comprend sous ce nom la justice originelle elle-même. Nous ne voulons pas combattre cette assertion ; mais elle ne semble pas démontrée par la citation du c. 3 : *Consistebat prima rectitudinis integritas.. non tantum in hoc quod mente per integram legis notitiam, et voluntate, per plenam obedientiam,* etc. (p. 7). Ce qui, dans ce texte, se rapproche le plus de la justice, c'est *plenam obedientiam.* Or, cela ne signifie peut-être que cette soumission de la volonté, qui rentre, suivant M. Scheeben lui-même, dans l'exemption de concupiscence. Ce qui tendrait à le faire croire, c'est que l'obéissance de la volonté forme dans ce texte comme le pendant de la connaissance de la loi naturelle, connaissance qui était certainement un des dons gratuits de second ordre ajoutés à la justice.

Nous aurions encore à faire quelques réserves au sujet de la preuve du péché originel par les contradictions de notre nature, mais cette question reviendra plus loin. Analysons maintenant l'ouvrage réédité par M. Scheeben.

Le P. Casini annonce d'abord le dessein de prouver la possibilité d'un *état de nature,* qui tient le milieu entre l'état de grâce et l'état de péché; et il déclare que pour cela il traitera; dans une première partie, de ce que Luther, Baïus, Jansénius, ont tort d'attribuer à la nature; et, dans une seconde, de ce qu'ils ont tort de lui refuser. Toutefois, l'exécution de ce plan est restée incomplète, et le volume qui nous occupe est consacré tout entier à la première partie.

La marche suivie par le P. Casini est très-méthodique. Le volume comprend sept articles. Chaque article est divisé en deux thèses, dont l'une est consacrée aux preuves d'autorité, et l'autre, aux preuves rationnelles. Chaque thèse est divisée en trois paragraphes dont le premier comprend les objections, le deuxième les preuves, et le troisième les solutions.

Article 1er.

Le premier article est consacré à la discussion générale. Il contient une ample moisson de textes, pour établir, par l'autorité de la Bible et des saints Pères, la gratuité des dons que le péché originel nous a fait perdre. Les principaux textes allégués en sens contraire s'expliquent d'eux-mêmes, quand on sait que les saints Pères appelaient quelquefois *naturels* ces dons primitifs, pour signifier que l'homme les a reçus en même temps que sa nature, et qu'il devait les transmettre avec elle.

Il est un axiome célèbre dans l'école, et qui semble jeter quelque nuage sur la thèse de l'auteur; c'est que, par le péché d'Adam, l'homme a été *dépouillé des biens gratuits et blessé dans les biens naturels*, *spoliatum gratuitis*, *vulneratum in naturalibus*. M. Scheeben, dans un éclaircissement, fait d'abord observer que cet axiome n'a d'autre autorité que celle des théologiens qui s'en servent, et que nous devons le prendre dans le sens où ils le prennent. Cette observation est juste ; mais l'estimable éditeur s'est-il souvenu que le concile de Trente énonce une proposition à peu près équivalente, quand il dit (Sess. VI, c. I) que le péché originel a affaibli le libre arbitre, *tametsi in eis liberum arbitrium minime extinctum esset*, *viribus licet attenuatum et inclinatum?* Ceci soit dit pour la question d'autorité ; car pour l'interprétation, on peut appliquer à cette parole du concile tout ce que dit M. Scheeben de l'adage des théologiens. Il faut, dit-il, distinguer, dans la justice originelle, la sainteté qui élève l'homme à la dignité d'enfant de Dieu, et les autres dons, qui ont pour but de remédier aux imperfections de la nature. Cette sainteté est surnaturelle dans toute la force du terme, et c'est elle que les théologiens ont en vue quand ils disent, *spoliatum gratuitis*. Les autres dons, bien qu'également gratuits, sont contenus dans les limites de l'ordre naturel, et leur absence condamne les divers éléments de notre nature à

une lutte intestine qui aboutit d'elle-même à la concupiscence et à la mort. Il est donc vrai que, bien que ces dons ne soient pas dus à la nature, leur disparition nous blesse dans nos facultés naturelles.

Cette explication ne diffère pas réellement de celle que donnent les théologiens, quand ils disent que le péché originel a affaibli nos facultés par rapport à la perfection que des priviléges gratuits leur conféraient avant la chute, mais qu'elles ne sont nullement affaiblies par rapport à ce qu'elles seraient dans l'état de nature pure.

Quant à la partie rationnelle du premier article, voici la substance des considérations qu'elle contient.

Aujourd'hui, par le péché actuel, nous perdons la grâce sanctifiante, mais non les facultés naturelles, comme celles de parler et de voir. Or, il n'y a pas de raison pour que le péché originel blesse davantage notre nature, puisqu'il est moins volontaire. Donc, tout ce qu'il nous a fait perdre est en dehors des facultés naturelles.

En outre, si les dons primitifs avaient été dus *physiquement* à notre nature, ils le seraient encore, quoiqu'elle s'en soit rendue *moralement* indigne ; de même que si la privation d'un œil avait été une des peines du péché originel, les deux yeux n'en seraient pas moins dus *physiquement* à notre nature. Or, Baïus lui-même n'ose pas aller jusque là.

Puis, l'indignité morale étant enlevée par le baptême, il n'y aurait pas de motif de ne pas nous rendre les dons originels, en présence d'un droit physique.

Enfin, les adversaires admettent-ils, oui ou non, la possibilité de dons supérieurs à la nature? Dans le premier cas, qu'imaginer au-dessus de la justice originelle? Dans le second, à quel titre limiter ainsi la puissance de Dieu?

Telles sont les raisons que donne l'auteur. La seconde ne nous semble être qu'un argument *ad hominem*. On pourrait la fortifier en disant que la nature elle-même se sent moins en-

tamée par la perte des dons primitifs, qu'elle ne le serait par celle d'un œil. Quant à la troisième preuve, elle n'est pas rigoureuse, Dieu étant libre de fixer les conditions du pardon comme il l'entend.

Restent les objections à résoudre. Baïus fait remarquer que les peines énumérées au IIIe chapitre de la Genèse, *in dolore paries, in laboribus comedes*, etc., appartiennent à l'ordre naturel. Jansénius, au contraire, prétend que les dons originels, même en les supposant dus à l'homme, seraient encore surnaturels, car ils seraient au-dessus des forces de la nature. Ce seraient aussi des grâces, dit-il, car ils seraient dus physiquement, non moralement, ou comme objet de mérite.

La première objection repose sur une fausse idée de l'ordre naturel. Il est des choses qui appartiennent à cet ordre, comme l'exemption de la douleur, et qui cependant ne sont pas dues à la nature; c'est ce que les théologiens appellent *præternaturale*. La seconde objection, au contraire, repose sur une fausse idée de l'ordre surnaturel. Il ne faut pas ranger dans cet ordre tout ce qui est au-dessus des forces de notre nature. Car l'action par laquelle Dieu nous conserve, par exemple, est certainement au-dessus de nos forces, et cependant non-seulement elle n'est pas surnaturelle, mais elle n'est pas même *préternaturelle*, car elle est due à la nature. La troisième objection tombe devant cette considération fort simple qu'un droit physique est bien plus opposé à la grâce qu'un droit morale ou mérite, lequel suppose une promesse libre de Dieu.

M. Scheeben ajoute ici une dernière considération théologique. Il convient, dit-il, que l'homme, pour un péché personnel, soit privé de quelques-uns des biens dus à la nature, surtout de la possibilité d'atteindre sa fin naturelle ; mais il répugne qu'il soit privé de cette possibilité en peine d'un péché non personnel. Les adversaires, qui rejettent l'état de nature pure, parce qu'il leur semble injuste que l'homme in-

nocent passe par la douleur pour arriver à un bonheur naturel, doivent trouver bien plus injuste que pour une faute non volontaire un homme soit privé de sa fin naturelle. Donc, puisqu'ils disent que tous les dons primitifs étaient naturels, ils doivent conclure que les enfants d'Adam, qui meurent avec le seul péché originel, sont admis à la vision intuitive.

Article II. — *De l'Immortalité.*

L'article II traite en particulier la question de l'immortalité. Parmi les nombreux textes des saints Pères qui y sont rapportés, nous remarquons celui-ci de saint Augustin (1 *de Pecc. mer.*, c. 3, n. 3) : *Sicut enim hæc ipsa caro quam nunc habemus non ideo non est vulnerabilis quia non est necesse ut vulneretur, sic illa non ideo non fuit mortalis quia non erat necesse ut moreretur.* C'est-à-dire, le premier homme pouvait avoir un corps mortel, quoique, par privilége, il fût affranchi de la nécessité de mourir. Saint Augustin, dans un autre passage, se sert d'une autre comparaison. Il rappelle les vêtements que les Israélites portèrent quarante ans dans le désert sans les user, propriété que ces vêtements ne devaient certes pas à leur nature.

L'auteur cite un texte où saint Jean Damascène dit qu'une nature contingente ne peut être immortelle que par un don de Dieu. M. Scheeben fait observer que cette raison ne prouve pas la thèse, car bien que toute créature ne puisse avoir qu'une immortalité empruntée, il est cependant des créatures à qui cette immortalité empruntée est naturelle. Or, il s'agit de montrer qu'il en est autrement de l'homme.

Trois preuves rationnelles sont présentées par l'auteur dans cet article.

D'abord, la mort est le terme naturel de tout être qui a besoin d'aliment, et qui est composé d'éléments en lutte les uns contre les autres. Car la chaleur vitale qui agit sur les ali-

ments s'affaiblit peu à peu; et d'ailleurs il n'est guère possible que les aliments ne troublent pas à la longue l'équilibre des humeurs. Aussi y avait-il, dans le paradis terrestre, un arbre destiné à combattre ce principe de mort.

Ensuite les causes extérieures qui mettent la vie en danger sont tellement nombreuses, que l'homme n'eût pu les éviter toujours, ou les affronter impunément, sans un privilége qui n'est pas dû à sa nature.

Enfin, l'immortalité était la récompense promise à la fidélité du premier homme. Or, Dieu eût-il proposé comme récompense quelque chose qui eût été dû à la nature humaine? Quand un roi annonce qu'il punira de mort les assassins, est-ce une récompense pour les autres de n'avoir pas la tête coupée?

On objecte qu'un bonheur, au moins naturel, est dû à l'homme, et que, selon saint Augustin (*Serm.* 306 *in Nat. mart.*), il n'est pas de vie bienheureuse qui ne soit immortelle. L'auteur répond qu'il s'agit maintenant de ce qui est dû à la nature dans la création, et non de ce qui est dû à la volonté dans la rémunération; que d'ailleurs ce bonheur naturel ne serait dû que dans l'autre vie et peut-être à l'âme seulement.

Article III. — *De la Douleur.*

Il s'agit de prouver que l'exemption de la douleur n'est pas due à la nature humaine, même innocente. La preuve d'autorité repose sur les textes de l'Écriture et des Pères, qui comparent le pouvoir de Dieu sur les créatures à celui du potier sur l'argile. Une digression intéressante établit contre Jansénius et les Bénédictins que dans saint Augustin (*Enarr. in ps.* 70, n. 1), il faut lire : *Quis enim diceret ei, Quid fecisti, si damnaret* JUSTUM? *Quanta ergo misericordia ejus ut justificet injustum.* Il saute aux yeux qu'en remplaçant *justum* par *injustum*, on énerve la pensée et on défigure l'expression. Il est vrai qu'au premier

abord, il y a dans les mots *damnaret justum* quelque chose d'étrange ; mais cette manière de parler qui se retrouve, d'ailleurs, dans saint Chrysostôme (l. II *de Comp. cordis*), dans saint Macaire (*Hom.* XV) et même dans la sainte Écriture, peut s'entendre, dit M. Scheeben, de la permission du péché, quelquefois même de malheurs temporels. J'ajouterai que le juste ne mériterait pas la gloire sans une promesse de Dieu. Quand donc saint Augustin dit que Dieu pourrait damner un juste, cela signifie que Dieu pourrait donner à un homme la justice, sans lui promettre ni lui donner la béatitude céleste : assertion conforme aux principes les plus avérés de la théologie.

Mais il y a une grande difficulté : c'est que souvent saint Augustin semble dire qu'il serait contraire à la bonté, à la justice, à la providence de Dieu, de laisser l'homme en butte aux misères de cette vie, si elles n'étaient des châtiments du péché. Et ce qu'il y a de plus grave, c'est qu'après avoir dit contre les Manichéens, dans le troisième livre sur le *Libre Arbitre*, que les enfants, même innocents, pourraient être sujets à la douleur, parce que Dieu pourrait tirer de là un plus grand bien pour les autres et pour eux-mêmes, il semble se rétracter dans la lettre à saint Jérôme sur l'origine de l'âme (*Ep.* 28, *al.* 166, c. 7, n. 19).

Le premier texte objecté : *Cui noceri non poterat, crudelis voluntas fuit...* (*Contra Fortunat.*), n'offre aucune difficulté. Saint Augustin dit à un manichéen : Vous prétendez que Dieu a envoyé nos âmes pour lutter contre le mauvais principe, et que, dans cette lutte, elles ont été viciées indépendamment du libre arbitre. Puisque vous avouez que Dieu n'avait rien à craindre du mauvais principe, c'est donc, selon vous, par cruauté pure qu'il a plongé nos âmes dans tous les maux qui les accablent. — On voit que le mot *crudelis* tombe non sur l'état de nature, mais sur le système manichéen.

Il est moins aisé d'expliquer les endroits où saint Augustin dit que, sans le péché originel, Dieu serait injuste d'affliger

les enfants (l. VI, *Cont. Jul.*, c. XXI, n. 67, etc.). — Suivant le P. Casini, le saint Docteur suppose prouvé que nul ne perd, sans être pécheur, les biens originels. M. Scheeben aime mieux penser que saint Augustin raisonne ainsi contre les pélagiens: Vous dites que l'état primitif de l'homme a été heureux ; or, son état actuel est loin de l'être ; donc, il a mérité par un péché cette déchéance. Ces réponses ne nous satisfaisant pas, nous avons lu plusieurs traités entiers de saint Augustin pour nous former une opinion ; mais nous avons bientôt reconnu que c'est là une question compliquée qu'il est impossible d'étudier et de traiter incidemment, et qui mérite d'être l'objet d'un travail spécial. Quant à la contradiction apparente entre le troisième livre du *Libre arbitre* et la lettre à saint Jérôme, elle a préoccupé saint Augustin lui-même. Dans l'ouvrage sur le *Libre arbitre*, dit-il (I *Ret.*, c. IX, n. 6 ; *de Dono pers.*, c. XI et XII), il discutait contre les manichéens qui n'admettent pas le péché originel ; et, voulant montrer que les douleurs des enfants pouvaient venir de Dieu sans injustice, il a dû donner une raison qui fût valable, quand même ces douleurs ne seraient pas des châtiments. Dans la lettre à saint Jérôme, au contraire, cherchant à montrer qu'il ne répugne pas à la justice divine d'infliger aux enfants des douleurs qui ont le caractère de châtiment, il devait avouer que l'idée d'une compensation future, à laquelle il s'était arrêté dans une autre hypothèse, est d'autant plus inadmissible en réalité, que les enfants morts sans baptême n'ont à attendre, après les misères de cette vie, qu'un mal plus grand encore. *Quæ compensatio cogitanda est, quibus insuper et damnatio præparata est?*

M. Scheeben résume les arguments des saints Pères dans un éclaircissement qui ressemble beaucoup à la partie rationnelle de l'article III. Dans ce dernier fragment, l'un des plus remarquables du volume, Casini conclut d'abord directement et *à fortiori* de la mort à la douleur ; puis, il montre que les mêmes raisons pour lesquelles l'homme est naturellement

mortel, l'assujettissent naturellement à la douleur; car, dans l'état de nature pure, Dieu n'eût pas été obligé de suspendre toutes les causes intérieures des maladies, ni de prévenir tous les accidents, toutes les impressions désagréables des objets extérieurs. Ensuite, continue l'auteur dans une argumentation pressante, les douleurs physiques ne rendent pas l'homme véritablement misérable, puisqu'elles ne le séparent pas de Dieu. Au contraire, elles exercent les vertus, rehaussent les mérites, sont même une jouissance pour le juste qui les reçoit de Dieu. Il est donc faux que Dieu ne les puisse infliger que comme châtiments. Comment! Dieu peut permettre le péché pour en tirer un plus grand bien, et il serait obligé d'empêcher la douleur, qui n'est pas un vrai mal, et de laquelle il peut tirer aussi des biens de l'ordre le plus élevé! Dieu a pu permettre que l'homme innocent fût tenté par le démon, et il n'aurait pu l'éprouver par le froid! L'ayant exposé à un péril plus grand, il n'aurait pu l'exposer à un moindre! Peut-être qu'Adam et Ève n'eussent pas succombé, si, au lieu d'avoir à repousser le démon, ils n'eussent eu à lutter que contre la douleur.

M. Scheeben fait remarquer (p. 81) que les jansénistes, si jaloux d'écarter de la nature innocente la moindre douleur physique, ne se font aucun scrupule de condamner à des tourments sans fin une âme qui n'a ajouté au péché originel aucune faute volontaire. Il fait observer aussi (p. 102) que puisque Dieu peut laisser en butte à la douleur physique l'homme en qui le péché originel est effacé, il aurait pu, au même titre, imposer la même épreuve à l'homme innocent.

C. Berton,

Chan. hon. d'Amiens et de Perpignan.

(*La fin au prochain numéro.*)

DIVERSES CONCESSIONS

FAITES PAR LE SAINT SIÉGE

AU DIOCÈSE DE BEAUVAIS

Monseigneur l'évêque de Beauvais, par une lettre circulaire en date du 20 novembre 1862, fait connaître à son clergé plusieurs indults et diverses concessions qu'il vient d'obtenir du Saint-Siége en faveur de son diocèse. Il est parfois difficile de trouver les moyens de se bien renseigner sur les points du droit commun dont l'autorité du Saint-Siége juge à propos de dispenser en certains cas, et sur les motifs qui peuvent donner lieu à ces dispenses. Nous trouvons ces renseignements dans cette circulaire. Ils peuvent à la fois nous fournir de nouvelles lumières sur la science du droit canonique et de la liturgie sacrée, et prévenir des embarras dans la pratique. Il ne sera donc pas sans intérêt d'en donner connaissance à nos lecteurs.

Avant d'entrer en matière, nous devons faire une remarque. Certaines concessions particulières peuvent être jugées utiles à plusieurs diocèses où la liturgie romaine a été récemment rétablie. Dans une liturgie dont la suppression est exigée par le droit, il peut se trouver des usages sur lesquels l'autorité du Saint-Siége se montre plus indulgente. Il ne faudrait pas croire cependant que ces permissions pussent constituer un droit nouveau pour les églises de France, comme semblerait le faire supposer un article publié dans la *Revue catholique*, numéro de février 1863, p. 79.

Nous y lisons :

« Le rétablissement de la liturgie romaine en France ne pouvait se « faire sans que NN. SS. les évêques, connaissant l'esprit des popu- « lations et la prédilection des fidèles pour les usages anciens, ne « fussent amenés à solliciter certaines permissions ou concessions dont « l'ensemble constituera le régime ou le *modus vivendi* de chaque « diocèse. Il y a intérêt à étudier la formation de ce que l'on pourrait « appeler le droit nouveau en cette matière. »

Mgr l'évêque de Beauvais annonce qu'il fera réunir en un seul et même volume toutes les concessions qu'il a obtenues pour son diocèse. A ce sujet, et en terminant, l'auteur de l'article cité s'exprime ainsi :

« Lorsque Mgr l'évêque de Beauvais aura réalisé la promesse con- « tenue dans sa Lettre circulaire, nous ferons connaître à nos lecteurs « la publication qui devra fixer, dans l'un des diocèses de France, ces « règles liturgiques dont l'ensemble formera, nous l'avons dit, le droit « nouveau de nos églises. »

En prenant ces paroles à la lettre, on pourrait être trompé sur la nature des concessions qui nous occupent. Ce sont des exceptions à la règle générale, applicables seulement au diocèse pour lesquelles on les accorde, et qui ne modifient en rien le droit commun. Tout le monde comprendra l'importance de cette observation préliminaire.

§ 1. *Indults Apostoliques.*

I. Le premier indult est relatif aux fêtes des Patrons et des Titulaires. Déjà depuis longtemps nous nous sommes proposé de publier dans une suite d'articles quelque chose de complet sur cette matière. Mais la nécessité de traiter diverses questions dont la solution nous était demandée n'a pas pu nous permettre encore de réaliser ce projet. Plusieurs consultations sont encore restées sans réponse, à cause des limites dans lesquelles nous sommes obligés de nous restreindre. Nous avons cependant traité, t. v, p. 480, le point auquel se rapporte l'indult dont il

est ici question. De ce que nous avons dit alors, il résulte que bien des règles canoniques et liturgiques ont été violées en France dans la célébration des fêtes patronales. Les formalités pour l'élection des patrons, requises par le décret du 23 mars 1630, rapporté t. VI, p. 481, n'ont point été gardées, au moins dans la généralité des élections, et la légitimité de la plupart des patrons serait bien difficile à prouver; de plus, parmi ces patrons, il est des saints dont le nom ne se trouve pas dans le martyrologe; enfin, des saints honorés comme patrons sont de simples titulaires dont la solennité ne peut pas, d'après le décret du cardinal Caprara, être transférée au dimanche suivant (1). La légitimité de quelques-uns de ces titulaires peut même être révoquée en doute. En outre, il est d'usage, dans certaines églises, de célébrer solennellement la fête secondaire du Patron et du Titulaire, et d'en reporter la solennité à un dimanche; on a coutume encore de célébrer des fêtes de confrérie et de corporation en l'honneur d'un saint dont on ne fait pas l'office, ou dont l'office doit être parfois supprimé ou transféré; cette fête doit même être quelquefois reportée à un autre jour auquel les messes votives sont interdites. Un certain nombre de paroisses ont pour patron saint Martin dont la solennité se trouve souvent en occurrence avec la fête de la Dédicace. Enfin, il est des églises qui n'ont pas droit à une fête patronale.

La piété des fidèles pourrait être affligée par le rétablissement

(1) Nous avons déjà eu l'occasion de traiter cette question. Nous trouvons à l'endroit cité ci-dessus et dans l'indult sollicité par Monseigneur l'évêque de Beauvais, la réponse à une consultation qui nous a été adressée par un de nos abonnés, à savoir : Si l'usage de considérer le titulaire de l'Église comme patron du lieu suffit pour légitimer la translation de sa solennité au dimanche suivant et obliger le curé à dire la Messe pour la paroisse? Il est clair que la translation de la solennité n'est pas légitime en droit, et que la fête du titulaire n'étant point de précepte, le curé n'est pas obligé de dire la Messe pour la paroisse.

pur et simple du droit commun sur tous ces points. Monseigneur l'évêque de Beauvais a donc exposé cet état de choses à la S. C. des Rites, et, par un indult du 5 juin 1862, a obtenu les permissions suivantes :

1° Toutes les paroisses du diocèse pourront honorer comme patron le saint qui est actuellement considéré comme tel, bien que les règles prescrites par le décret d'Urbain VIII, en date du 23 mars 1630, n'aient pas été observées dans l'élection.

2° Les églises auxiliaires et non paroissiales, n'ayant même aucun titre, jouissent du même privilége quant à la célébration de leur fête patronale.

3° Si le saint Patron ne se trouve pas dans le Martyrologe ou dans le propre diocésain, il peut être conservé, à la condition toutefois que sa fête ait été concédée à un autre diocèse par l'autorité du Saint-Siége.

4° Dans les églises où l'usage est établi de célébrer une messe solennelle du Patron à un autre jour que celui qui est assigné dans le Martyrologe ou le propre diocésain, on peut conserver cette coutume ; mais l'office du Patron et son octave demeurent à leur jour propre.

5° Mgr l'évêque de Beauvais peut autoriser *nomine et auctoritate Sanctæ Sedis,* et pour des raisons jugées par lui suffisantes, à continuer l'usage existant dans certaines églises de célébrer une messe solennelle du Patron le dimanche qui suit la fête secondaire de ce saint, outre le dimanche le plus rapproché de l'incidence de la fête principale, en se conformant aux rubriques.

6° Il peut aussi permettre de célébrer une messe solennelle en l'honneur des saints patrons des confréries et corporations, au jour de leur fête, si la messe du saint est approuvée pour un diocèse quelconque. Cette messe peut être reportée à un autre jour, quand celui de l'incidence est un dimanche, un jour de jeûne ou d'abstinence, de foire, etc.

7° Dans les églises où la fête de saint Martin est patronale,

on peut célébrer la messe solennelle de ce saint le dimanche qui suit le 11 novembre, même quand ce dimanche est le premier après l'octave de la Toussaint. On fait alors à cette messe mémoire de la Dédicace. Quand le 11 novembre est un dimanche, l'office est de saint Martin, et la fête de la dédicace est transférée au 12, déplaçant ainsi celle de saint Martin, pape, qui est transférée selon les rubriques.

8° Dans les oratoires des communautés où il n'est pas possible de chanter la grand'messe, on pourra célébrer, les dimanches auxquels une solennité est transférée, une messe basse de la fête, toujours avec la même autorisation.

II. Le deuxième indult est relatif aux messes de *Requiem*, et dispense les prêtres du diocèse de Beauvais de plusieurs des règles que nous avons énoncées au sujet de ces messes. Cette dispense est cependant une simple tolérance, et le Saint-Père fait exprimer, par la Sacrée Congrégation des Rites, le désir de voir arriver le moment où, par le zèle et les soins de Monseigneur l'évêque, les règles liturgiques pourront être rétablies sans froisser les fidèles. En vertu de ces dispenses :

1° On pourra célébrer une messe basse pour les inhumations dans les hospices, les hôpitaux, et les communautés où il n'y a pas de chantres pour chanter la messe, tous les jours, excepté aux fêtes doubles de première classe et aux jours auxquels on ne peut pas faire une fête double.

2° Il sera permis de célébrer une messe basse de *Requiem* pour un anniversaire non fondé, tous les jours auxquels on peut chanter une messe de *Requiem* pour un anniversaire fondé. Cette messe peut être dite soit le jour même de l'anniversaire, soit un autre jour proche de l'anniversaire.

3° On pourra chanter une messe de *Requiem* en présence du corps, le jour de la fête de saint Jean-Baptiste et le jour de la fête de la dédicace des églises de France, quels que soient dailleurs les dispositions des décrets, et le sentiment des rubricistes.

En vertu d'une autre concession obtenue du Saint-Père par Monseigneur l'évêque de Beauvais, on pourra célébrer une messe chantée de *Requiem* à l'intention de tous les défunts d'une paroisse, le lendemain de la solennité extérieure du Patron, tous les jours, excepté les doubles de première classe et ceux auxquels on ne peut chanter la messe de *Requiem* en présence du corps.

III. Des permissions sur le binage sont l'objet du troisième indult. « Dans notre second synode diocésain, dit Monseigneur « l'évêque de Beauvais dans sa lettre circulaire, nous avons « provisoirement maintenu, conformément à nos statuts de « 1852, l'autorisation du binage en un certain nombre de fêtes « appelées *de dévotion*, où l'obligation d'assister à la messe « n'existe pas pour les fidèles. Malgré plusieurs réponses né- « gatives qui n'accordent que des permissions très-restreintes « et temporaires, adressées à d'autres diocèses, nous conser- « vions l'espoir d'obtenir du Saint-Siége une autorisation plus « étendue, que nous considérions comme très-importante dans « notre diocèse. Les considérations que nous avions à faire va- « loir, et en particulier la difficulté de concilier le passage de « l'indult *pro Reductione festorum*, où le cardinal Caprara dé- « clare *qu'on ne doit rien changer, en ces jours de fêtes suppri-* « *mées, à l'ordre accoutumé et au rite des divins offices et des* « *cérémonies saintes*, avec la défense de biner, parurent assez « graves à plusieurs membres de la Sacrée Congrégation du « Concile pour leur faire penser qu'un décret général, déci- « dant la question dans un sens favorable au binage, devait « être rendu par cette Congrégation. Une difficulté inattendue « étant venue empêcher, pour le moment, l'émission de ce « décret général, le Souverain-Pontife nous a accordé, pour le « diocèse, un indult particulier et sans limite déterminée de « temps. »

Le Saint-Père donc, eu égard à des circonstances spéciales, et surtout pour favoriser la religion, la piété et la dévotion

des fidèles envers la très-sainte Vierge, accorde à Mgr l'évêque de Beauvais, par l'organe de la S. C. du Concile, le pouvoir d'autoriser les curés de son diocèse *qui sont chargés du soin de plusieurs églises*, à biner, s'il n'y a pas d'autre prêtre pour dire l'une des deux messes, aux fêtes de la Circoncision de Notre-Seigneur; de la Purification, de l'Annonciation, de la Nativité et de l'Immaculée Conception de la sainte Vierge; le lundi de Pâques; le lundi de la Pentecôte; le lendemain de Noël; le mercredi des Cendres; le jeudi-saint et le jour de la Commémoration des fidèles défunts; la veille de Pâques et la veille de la Pentecôte.

Monseigneur accorde généralement cette permission aux prêtres chargés de plusieurs églises; il excepte seulement le Samedi saint et la veille de la Pentecôte, puisque dans le sixième indult relaté ci-après, il est permis de faire ces deux jours, dans les églises annexes, la bénédiction des fonts sans célébrer la messe.

IV. Le quatrième indult a pour but d'autoriser pour l'usage du diocèse une édition spéciale du Rituel romain avec interrogations en français et en latin et des exhortations en français placées en dehors du texte, ainsi qu'un supplément renfermant des formules de bénédictions déjà préalablement approuvées pour le diocèse par la Sacrée Congrégation des Rites.

V. Le cinquième indult transfère 1° au troisième dimanche de l'Avent, la solennité de l'Immaculée-Conception de la très-sainte Vierge, accordée pour le deuxième, toutes les fois que le deuxième dimanche on doit célébrer la solennité d'une fête patronale; 2° au deuxième dimanche d'octobre, la solennité de la fête du Rosaire, dans les églises où le premier dimanche serait empêché par une fête d'un rite supérieur, ou si l'on devait y célébrer, ce même jour, la solennité d'une fête patronale.

VI. Le sixième indult se rapporte à la bénédiction des fonts, le samedi-saint et la veille de la Pentecôte, au chant de la Pas-

sion le dimanche des Rameaux et le vendredi-saint, et aux processions des grandes et des petites litanies.

Sa Sainteté a daigné permettre de conserver certaines coutumes existant dans le diocèse de Beauvais jusqu'à ce qu'elles puissent être abolies sans froisser les fidèles. En vertu de cette concession :

1° Les prêtres auxquels est confié le soin de deux églises, pourront faire dans la seconde la bénédiction du cierge pascal et des fonts le samedi-saint, et la bénédiction des fonts la veille de la Pentecôte, sans lire les prophéties et sans célébrer la messe. Ils feront la fonction entière dans l'église principale.

2° Dans les églises où il n'y a ni prêtres, ni diacres, ni clercs pour chanter la passion le dimanche des Rameaux ou le vendredi-saint, deux laïques en surplis pourront chanter la partie de l'historien et celle de la synagogue, et le prêtre célébrant, la partie de Notre-Seigneur. Sur ce point, la Sacrée-Congrégation exprime le désir que ces deux laïques soient placés, autant que possible, hors de la vue du peuple.

3° La procession des grandes litanies pourra se faire le dimanche qui précède ou le dimanche qui suit la fête de saint Marc, après les vêpres, pourvu que ce ne soit pas le jour de Pâques ; et la première procession des petites litanies pourra être faite le cinquième dimanche après Pâques, à la suite des vêpres ; cette pratique aura surtout son application dans les paroisses où il serait à craindre que ces processions ne fussent pas suivies à leurs jours propres. Mais les litanies et les prières seront toujours chantées ou au moins récitées publiquement dans les églises, le jour de saint Marc et les trois jours des Rogations.

VII. En vertu du septième indult :

1° Monseigneur peut permettre, *nomine et auctoritate Sanctæ Sedis*, de célébrer le saint sacrifice de la messe dans les petits oratoires distincts de l'oratoire principal, qui se trouvent

dans les maisons religieuses et appartiennent à une pieuse association de jeunes gens de l'un ou de l'autre sexe, pourvu que ces oratoires aient été visités par lui ou par un prêtre qu'il aura délégué, et que, dans la permission, il soit fait mention du présent indult.

2° Il peut encore donner à tous les clercs engagés dans les ordres sacrés qui lui apporteront des raisons légitimes, la permission de réciter, à deux heures après-midi, les matines et les laudes pour le lendemain.

3° Tous les prêtres présents aux exercices de la retraite ecclésiastique, pourront réciter l'office conformément au calendrier du grand séminaire.

§ 2. *Concessions verbales.*

Outre ces huit indults, Monseigneur l'évêque de Beauvais a obtenu plusieurs concessions verbales pour son diocèse.

Nous en avons mentionné une à propos du deuxième indult; nous avons cru pouvoir l'insérer à cet endroit pour mettre plus d'ordre dans la distribution des matières.

Une autre a pour objet de réduire à quatre les jours de fêtes auxquels les curés du diocèse sont obligés d'appliquer la messe à l'intention de leurs paroissiens, indépendamment des dimanches et des fêtes d'obligation. Mais ce n'est pas une concession nouvelle; c'est simplement la confirmation ou si l'on veut l'interprétation authentique d'un Indult obtenu, pour le diocèse de Beauvais, avant l'Encyclique *Amantissimi Redemptoris*. Ce n'est donc pas un exemple que l'on puisse alléguer directement pour obtenir la même faveur.

P. R.

LE PRINCIPE VITAL DANS L'HOMME [1].

Après le problème de la nature et de l'origine de nos idées, il n'en est point de plus important que celui du principe vital et de l'union mystérieuse de l'âme avec le corps. Et comme si la vérité devenait plus obscure à mesure qu'elle nous touche de plus près, il n'en est peut-être point qui ait excité plus de controverses. Parmi plusieurs ouvrages de grand mérite écrits dans ces derniers temps sur cette question fondamentale, nous sommes heureux de rencontrer celui du P. Liberatore, dont la réputation philosophique est trop bien établie pour que nous ayons à la faire valoir.

On peut considérer dans l'auteur de ce nouvel ouvrage le savant qui, pour ses connaissances en physiologie et en chimie, est à la hauteur des principaux représentants de la science moderne, et le philosophe qui, par une méthode large et complète, fait tourner au profit de la métaphysique les résultats des sciences d'observation. Une courte analyse de ce livre fera voir quelle est pour l'anthropologie la méthode d'un disciple de saint Thomas; c'est à ce dernier point de vue que nous voulons nous placer.

(1) *Del Composto umano.* Trattato di Matteo Liberatore, D. C. D. G. 1 vol. in-8. Rome, 1862. Au bureau de la *Civiltà cattolica.*

I.

Au commencement d'une recherche scientifique sur l'homme, le fait qui s'impose à nous, c'est l'homme lui-même, un et double à la fois, tel que le montrent la conscience et l'observation extérieure. N'est-ce pas, en effet, un même sujet, une même personne qui en moi pense et réfléchit, sent et marche? Si notre corps diffère spécifiquement de tous les autres, n'est-ce point parce qu'il est un corps d'homme, c'est-à-dire un corps vivant et animé d'une vie, d'une âme particulière? D'autre part, le principe pensant n'est pas un pur esprit comme les anges : nous l'appelons âme pour signifier qu'il donne au corps la vie. L'âme et le corps sont si étroitement unis qu'ils forment une seule nature composée qui se manifeste par des propriétés nouvelles. La sensation n'appartient ni à l'âme seule ni au corps seul (1), et l'homme est un tout plus parfait que chacune de ses parties.

Mais qu'est-ce que la vie? Comment concevoir que le corps soit animé par une âme spirituelle, et quelle union peut produire cette admirable unité?

On appelle vivantes, dit saint Thomas, les substances douées de la faculté de se mouvoir elles-mêmes. La vie se reconnaît à ce mouvement intérieur, à cette action immanente qui a la substance même pour terme comme pour principe. Et comme suivant les différents degrés d'immanence de l'action vitale, la vie est plus ou moins parfaite, elle a sa plénitude en Dieu, en qui l'acte est l'essence elle-même. Les créatures purement spirituelles participent à cette source divine en un degré supérieur à l'homme, qui, comme un vaste horizon, sépare les deux hémisphères du monde corruptible et du monde des esprits.

(1) Quædam potentiæ sunt in conjuncto, sicut in subjecto, sicut omnes potentiæ sensitivæ partis et nutritivæ. (*Sum. theol.*, I p., q. 18, art. 8.)

Après l'homme vient immédiatement l'animal et enfin la plante qui n'a, comme le dit saint Denys l'Aréopagite, que la dernière résonnance de la vie (1).

L'aimant attire le fer, une molécule agit par la double force d'attraction et de répulsion sur une autre molécule, mais cette action est purement extérieure. La plante, au contraire, convertit en sa propre substance la sève que ses racines puisent dans la terre : elle développe son propre organisme, elle pousse des feuilles, des fleurs et des fruits qui sont à elle, et dans ces fruits se trouve le germe d'une nouvelle plante dans laquelle elle doit se reproduire.

Ces trois fonctions vitales, sans parler de la différence dans la composition chimique, établissent entre les minéraux et les plantes une séparation profonde, et ne se peuvent expliquer sans l'intervention de forces différentes. Pourquoi les chimistes, qui disposent à merveille des forces générales de la nature, ne peuvent-ils par leurs diverses combinaisons arriver à produire le moindre brin d'herbe? La capillarité et l'endosmose, l'affinité chimique et la porosité des tissus, ne peuvent expliquer la circulation du suc nutritif, ni cet accroissement qui se fait par assimilation et qui se produit, non de la circonférence au centre, mais du centre à la circonférence. Enfin, si la semence « n'est point une miniature, » qu'est-elle autre chose sinon, comme le dit Milne-Edwards (2), le siége de la force organogénique qui déterminera l'édification d'un être nouveau?

Mais l'unité que l'on remarque au milieu de la variété infinie des phénomènes démontre évidemment que dans un même organisme, il n'y a qu'un seul principe de vie. Il suffirait, pour s'en convaincre, de considérer l'identité permanente de l'être vivant, au milieu de ses changements et de ses variations incessantes. Nous pouvons avec Cuvier (3) comparer la

(1) *De Divinis Nominibus*, c. VI.
(2) *Leçons sur la Physiologie*, introduction.
(3) *Du règne animal*, introduction, page 13.

vie à un tourbillon plus ou moins rapide dont la direction est constante, qui entraîne toujours les molécules de même espèce, mais où les molécules individuelles entrent et d'où elles sortent continuellement. Une seule chose reste la même, le principe formel de l'organisme, source de l'activité, de la permanence, de l'unité.

Dans le règne animal, la vie nous offre un nouveau degré de perfection. Non-seulement les animaux se nourrissent, se développent et se reproduisent, ils ont encore la faculté de sentir et le mouvement spontané. Ce double caractère marque la limite entre les deux règnes, car il se retrouve dans toutes les espèces d'une manière plus ou moins parfaite. Cettte faculté de sentir et la force motrice qui en est la conséquence, supposent dans l'animal un principe supérieur à celui qui dans les plantes produit la vie végétative. Mais comme l'animal qui se nourrit est essentiellement le même que celui qui sent, et que les organes de la nutrition apparaissent chez lui comme transformés et élevés d'un degré, on ne peut douter que le principe immatériel supposé par les sensations ne produise aussi toutes les opérations vitales.

Les animaux les plus parfaits en qui nous trouvons les cinq sens extérieurs et de plus, avec le sens interne, une certaine connaissance imaginative, nous amènent jusqu'à l'homme, et ici la vie corporelle s'unit à la vie de l'intelligence.

Mais si dans l'homme, comme le témoigne la conscience, c'est l'âme raisonnable qui éprouve dans les organes des sensations de plaisir ou de douleur, si l'âme raisonnable commande au corps pour le mouvoir, bien que nous n'ayons pas conscience de son action sur la circulation et l'assimilation, ne devons-nous pas conclure qu'elle seule produit dans le corps tous les phénomènes de la vie? Nous ne connaissons pas de doubles-dynamistes qui admettent deux âmes dans l'animal; pourquoi donc en vouloir deux dans l'homme? Si le principe qui sent est le même que celui qui produit la vie nutritive, et

si le principe qui sent en nous n'est point différent de l'âme raisonnable, l'âme raisonnable est donc la seule âme de l'homme et le seul principe vital du corps humain (1).

Evidemment, dit saint Thomas, il y a dans l'homme une autre unité que celle d'aggrégation et de relation, qui est la moindre des unités. L'homme n'est point un ensemble de trois substances, quoique dans une seule nature composée d'âme et de corps, il réunisse les trois degrés de la vie végétative, sensitive et intellectuelle. Il doit donc y avoir en lui un seul principe d'être et d'unité, car l'être et l'unité c'est la même chose (2).

Le corps humain n'est-il point fait pour une vie plus parfaite que la vie des sens ? Son merveilleux organisme a paru à certains philosophes comme l'image de l'âme, à d'autres comme son ouvrage, à d'autres, avec plus de raison, comme une partie d'un seul et même être que forme l'âme en s'unissant à lui. C'est pour cela que nous attribuons à un seul et même sujet, et la vie de l'esprit et la vie du corps. C'est pour cela qu'entre les facultés intellectuelles et les fonctions vitales, on remarque une influence réciproque inexplicable si ces facultés diverses n'appartiennent pas à un seul et même principe.

Le célèbre Stahl, frappé de cette intime dépendance, va jusqu'à dire que l'âme vivifie le corps par l'entendement et la volonté (3). C'est la même âme, avait dit saint Thomas,

(1) Idem homo est qui percipit se intelligere et sentire. (*Sum. theol.*, I p., q. 76, art. 1.

(2) Nec ad unitatem hominis ordo formarum sufficiet ; quia esse unum secundum ordinem non est esse unum simpliciter, cum unitas ordinis sit minima unitatum... (*Contra Gent.*, lib. II, c. 58.)

(3) Il y a la même différence entre l'animisme de saint Thomas et l'animisme de Stahl, qu'entre une conclusion légitime et une conclusion plus large que les prémisses. Cfr. Saint Thomas, Qq. disp., quæst. *De Passionibus animæ*, art. 10 ; Stahl, *Theoria medica vera*, p. 130.

mais ce n'est point par les mêmes facultés : autrement nous dominerions parfaitement toute la partie inférieure de notre être, il n'y aurait plus de lutte possible entre la chair et l'esprit. N'est-ce point là toute la vérité du fameux axiome de Gassendi : *Nihil potest sibi adversari?* Les combats de l'esprit contre l'esprit, l'orgueil et le remords, supposeraient deux âmes spirituelles à aussi bon droit que les combats de la chair ont fait admettre à Gassendi un principe vital distinct de l'être raisonnable.

Un être simple dans sa nature peut avoir des facultés diverses. Notre âme, plus élevée dans l'échelle des êtres que les principes qui animent les autres corps vivants, en résume toutes les perfections, et jouissant en outre de l'intelligence et de la liberté, elle peut seule se reposer en elle-même par la conscience de soi. Douée de facultés qui supposent l'organisme, elle est sans doute comme dans un état anormal après la mort ; elle subsiste cependant, car l'action de l'intelligence et de la volonté lui reste, tandis que les autres âmes, privées par la destruction du corps de toutes les facultés dont elles jouissent, sont par le fait même anéanties. Une force sans acte n'est plus qu'une simple puissance et l'inertie complète ; c'est la mort.

II.

« L'âme n'est donc point dans le corps comme dans un vaisseau qui la contient, ni comme dans une maison où elle loge (1). » Elle y est par l'action, par la vie, par l'être qu'elle lui communique. Le corps est la matière, principe passif et incomplet ; l'âme est la forme substantielle. Pour comprendre cette formule autrefois si célèbre, il est nécessaire de se rappeler la théorie générale de la composition des corps, et de

(1) Bossuet, *IX° Élévation sur les mystères.*

ramener ainsi à l'étude de l'homme, abrégé de l'univers, l'univers tout entier.

Si nous considérons la nature corporelle dans sa variété et dans ses différentes transformations, il est impossible de ne point concevoir je ne sais quelle réalité commune dont participe cette variété infinie, quelque chose d'indéterminé qui se retrouve dans toutes les espèces et reste identique au milieu des changements divers des accidents et des substances. Otez par l'abstraction ce qui dans un corps le constitue une telle chose, et le distingue dans sa nature intime des corps d'une autre espèce, il restera cette base commune, cette réalité source de l'étendue appelée matière par Aristote, et qui se retrouve dans tous les corps. Mais si la matière est une réalité, elle n'existe que lorsqu'elle est mise en acte par ce principe dont nous faisons abstraction ; un être indéterminé est quelque chose de contradictoire. Avec le même bloc de marbre, le sculpteur peut faire la statue d'un cheval ou d'un héros ; ainsi la matière dont nous parlons, *materia prima*, peut devenir telle ou telle substance, suivant qu'elle sera mise en acte de telle ou telle manière. Cette forme, qui est pour la substance ce qu'est la forme extérieure pour les phénomènes de l'étendue, peut donc à juste titre s'appeler forme substantielle. Elle est pour la matière ce qu'est l'articulation pour la voix : jamais la matière ne peut exister sans la forme ; jamais dans la parole, la voix ne se présente inarticulée (1).

N'oublions pas qu'où se terminent les recherches du physicien et du chimiste, celles du philosophe commencent. En

(1) Saint Augustin, *Confess.*, l. XII. c. 6 ; *de Genesi ad litteram*, l. I, c. 15.— Saint Thomas surtout, opusc. XXX, *de Principiis naturæ*. Sicut vox, dit saint Augustin, materia est verborum, verba vero formatam vocem indicant. Non autem qui loquitur prius emittit informem vocem, quam possit postea colligere atque in verba formare ; ita creator Deus, non priore tempore fecit informem materiam, et eam postea per ordinem quarumcumque naturarum, quasi secunda consideratione formavit, formatam quippe creavit materiam.

rappelant la théorie des formes substantielles, nous ne rappelons pas celle des quatre éléments, qui appartient à la physique et non point à la philosophie du moyen-âge. Et quelque opinion du reste que l'on embrasse au sujet des corps inorganiques, il n'y a plus de doute possible lorsqu'il s'agit des corps vivants. La forme substantielle s'appelle âme végétative dans les plantes, âme sensitive dans les animaux, et dans l'homme âme raisonnable. Sans l'âme raisonnable, notre corps ne possède ni la vie, ni même l'existence ; ce n'est plus un corps humain. Privé de ce principe qui réduit à l'unité tout son organisme, ce n'est plus qu'un cadavre, une masse qui n'a plus de nom et qui va se dissolvant dans les éléments dont elle est composée. C'est donc l'âme qui donne au corps, et l'unité organique, et l'activité, et la distinction spécifique. Elle possède, comme nous l'avons dit, des facultés qui ne se peuvent exercer si elle ne fait point avec le corps un seul et même être qu'on peut également définir : un esprit animant un corps, ou bien, un corps animé d'une âme raisonnable (1). Ainsi, dire que l'âme raisonnable est la forme substantielle du corps, c'est indiquer à la fois, et l'unité de nature, et les relations des deux substances qui la composent. L'influx physique suppose cette union, mais ne la définit point ; et si l'on donne une action mutuelle comme le seul lien qui existe entre l'âme et le corps, c'est évidemment ne reconnaître qu'une unité accidentelle : les actions sont des modifications passagères, et l'union des accidents ne peut engendrer l'unité de nature. On sait que l'union dynamique et personnelle proposée par Günther n'est au fond qu'une union morale, reposant à la fois sur le double dynamisme et sur une fausse notion de la personnalité.

(1) C'est la définition des Pères de l'Église, quand ils combattaient l'erreur de ceux qui, comme Appollinaire, niaient l'âme raisonnable de Notre-Seigneur. — Σῶμα ψυχωθὲν νοερῶς, dit saint Cyrille, *Apol. cont. Theor.*, anath. 1. — Σὰρξ ἔμψυχος καὶ ἔννους. Saint Sophrone, dans sa lettre à Sergius.

III.

Mais sans nous arrêter à suivre nôtre auteur dans l'examen des différents systèmes ni dans ses développements scientifiques, qu'il nous suffise pour le moment d'avoir montré l'ordre qu'il a suivi. Fidèle disciple de saint Thomas, il rappelle non-seulement les conclusions, mais la méthode de son maître ; et c'est à notre avis son principal mérite, car c'est la méthode qui est le caractère distinctif et comme le fond d'une philosophie. Étudiant l'homme à la fois en lui-même et hors de lui, les philosophes de l'école trouvent dans les résultats de cette double observation un point de départ pour une méditation plus haute. Ils se souviennent que la connaissance n'est point une création, mais suppose son objet. Et en même temps, à l'aide des idées générales et des principes éternels de la métaphysique, condition de toute science comme de tout ce qui est, après avoir considéré leur objet sous toutes ses faces, ils examinent le rang qu'il occupe dans l'échelle des êtres. Ils établissent ensuite des analogies et des différences, et parviennent à le connaître aussi parfaitement que possible dans sa nature spécifique et dans son genre suprême.

C'est pour n'avoir point considéré l'homme tel qu'il est, que Descartes, créant pour ainsi dire l'objet de son observation, reconnaît en nous deux êtres entièrement séparés ; c'est parce qu'ils s'arrêtent aux résultats de la physiologie, que les organiciens de nos jours admettent des propriétés vitales, et ne parlent point de l'âme.

Descartes définit l'homme : « Une chose qui pense, un esprit, un entendement, une raison (1). » Son âme à lui n'est point une âme informant un corps, son corps n'est point un

(1) *Médit. II.*

corps animé (1). L'essence de l'âme est la pensée, et le corps est une matière étendue, dont la vie se réduit à un simple mécanisme. Depuis l'introduction de ces principes, on ne vit plus dans l'homme qu'une relation purement extrinsèque ou accidentelle. Encore si tous les systèmes qui furent proposés n'avaient que l'inconvénient de rompre l'unité substantielle du composé humain ; mais du principe de Malebranche : « Dieu seul agit, » à celui de Spinosa : « Dieu seul existe, » la distance n'est pas grande. L'harmonie préétablie, brillante hypothèse où le génie de Leibnitz s'exerçait à mesurer ses forces, détruisait la liberté. On dirait que chaque fois que les modernes ont voulu se faire des systèmes à part, ils ont rencontré le sophisme et l'erreur. Nous ne parlerons point des matérialistes qui se passèrent de l'âme pour expliquer, non-seulement la vie, mais même la pensée. Cette doctrine, qui a inscrit dans l'histoire de la philosophie une page si humiliante pour l'esprit humain, n'a duré, grâce à Dieu, qu'un temps fort court. On a bientôt reconnu que la vie ne peut s'expliquer par les forces physico-chimiques, et que l'organisme suppose un principe d'unité. Mais n'est-ce point parce qu'ils ne veulent pas attribuer à l'âme d'autres opérations que celles qui se réduisent à la pensée, d'autres facultés que celles dont les modifications ou les actes sont attestés par la conscience, que plusieurs partagent l'homme en deux natures vivantes, ou craignent d'affirmer l'identité du principe vital et de l'âme raisonnable ?

Malgré l'admiration que l'on professe pour leur analyse psychologique, on ne peut s'empêcher de trouver trop étroite la méthode de certains animistes, quand ils se croient obligés de prouver que la vie est un fait de conscience. Ils tiennent compte de petites aperceptions auxquelles on ne fait pas toujours attention à cause de l'habitude; ils rapportent l'exemple

(1) *Ibid.* « Dirais-je que l'homme est un animal raisonnable? Non certes... »

de certains hommes au tempérament délicat, qui entendent crier tous leurs ressorts. Mais cette conscience sourde et ces faits à part, ne sont point, ce semble, des données suffisantes pour qu'on en tire une conclusion certaine. Voulant combattre les résultats de l'extrême empirisme qui a longtemps parmi nous tenu lieu de philosophie, ces savants conservent précisément dans leur méthode le principe des conséquences qu'ils veulent éviter.

L'âme ne fait-elle que ce dont elle s'aperçoit? N'a-t-elle d'autres facultés que celles dont les opérations sont attestées par la conscience? Plusieurs l'ont affirmé sans preuves, et plusieurs l'acceptent sans examen. Nous admettons volontiers que l'âme doit avoir une certaine conscience directe de toutes les modifications des facultés représentatives; dire qu'une représentation existe et qu'elle n'est point présente, c'est énoncer une contradiction. Mais toutes les opérations de l'âme se réduisent-elles à la pensée qui est la connaissance même, à la sensation qui la précède, à la volonté qui la suppose? Ne pourrait-on point prouver que l'âme possède des facultés d'un ordre différent et que, dans l'état présent des choses, la conscience, cette réflexion de l'intelligence sur elle-même, ne peut atteindre? L'âme ne perçoit même pas immédiatement sa propre existence, et la conscience ne lui atteste que les modifications passagères : elle peut donc, sans qu'elle s'en aperçoive, donner au corps cet acte permanent qui est la même chose que l'être.

Pour le philosophe, la physiologie et la psychologie ne sont qu'un point de départ; des phénomènes extérieurs et des modifications internes, il remonte aux facultés, et des facultés à l'essence qui les possède. Il réunit dans une synthèse métaphysique les sciences expérimentales, qui de nos jours ont fait tant de progrès. Au-dessus du monde visible et des faits d'expérience, il y a tout un monde de réalités qu'on ne peut découvrir qu'au moyen du raisonnement. Pourquoi toutes ces mé-

thodes exclusives? Sommes-nous si riches de vérités, qu'il faille négliger quelques moyens d'en acquérir? Rappelons donc cette grande méthode qui comprend toutes les autres, en harmonise les résultats et s'écarte à la fois de l'extrême idéalisme et de l'extrême empirisme, deux écueils entre lesquels, depuis Descartes, la philosophie n'a point trouvé de milieu.

N. L.

DECISIONS

DE LA SACRÉE CONGRÉGATION DU CONCILE.

I. ARETINA. — *Juris nominandi deputatos pro Seminario* (20 *dec.* 1862).

Le vicaire capitulaire de l'église cathédrale d'Arezzo, dans une supplique adressée à Sa Sainteté, fait connaître que l'un des trois délégués pour l'administration du séminaire étant mort durant la vacance du siége épiscopal, le chapitre réclame, comme lui appartenant de droit, l'élection du successeur. Cette élection jusqu'alors, en vertu d'une coutume non interrompue d'un siècle et demi, était faite par l'évêque, et cela sans réclamation ou opposition de la part du chapitre. Le vicaire capitulaire, ne voulant pas que son administration soit marquée par des innovations qui pourraient porter atteinte à la coutume en vigueur et aux droits de quelques-uns, et surtout provoquer des dissensions entre les deux chapitres de la ville épiscopale, prie Sa Sainteté de vouloir bien décider « s'il peut, cette fois encore, élire comme auparavant le nouveau délégué, ou s'il doit suspendre cette élection jusqu'à l'arrivée du nouvel évêque d'Arezzo. »

Après avoir ainsi rappelé la demande du vicaire capitulaire et les motifs sur lesquels cette demande est appuyée, le rapporteur fait ensuite remarquer que le décret du concile de Trente sur le point en question est précis et très-explicite (cap. XVIII, sess. 23, *de Ref.*). « Et quia ad collegii fabricam

instituendam, et ad mercedem præceptoribus et ministris solvendam, et ad alendam juventutem et ad alios sumptus certi reditus erunt necessarii,.... iidem episcopi cum consilio duorum de capitulo, quorum alter ab episcopo, alter ab ipso capitulo eligatur, itemque duorum de clero civitatis, quorum quidem alterius electio similiter ad episcopum, alterius vero ad clerum pertineat.... etc. »

Il résulte de ce décret que le droit du chapitre à élire un des administrateurs n'est pas moins explicitement réservé que celui du clergé et même de l'évêque à la nomination de leurs délégués respectifs. D'autre part, si l'on considère que le concile de Trente voulait par cette loi assurer la bonne administration des séminaires, on reconnaîtra que ce droit d'élection est moins un honneur qu'une obligation rigoureuse à laquelle le clergé et le chapitre ne peuvent se soustraire; ils doivent donc remplir leur obligation en prenant part à l'élection chaque fois qu'il y aura lieu.

Mais si cette disposition du concile de Trente crée une obligation pour le chapitre, elle constitue aussi pour l'évêque le devoir de maintenir ce mode d'élection; il pourrait arriver, en effet, si l'on venait à déroger à l'ordre établi, que ces divers délégués formant le conseil de l'ordinaire pour ce qui est de l'administration du séminaire, fussent tous nommés par l'évêque lui-même, et cet état de choses est considéré comme anormal par le rapporteur.

Le décret du concile est donc un grave obstacle à la légitimité de la coutume invoquée par le vicaire capitulaire. Cet usage, en effet, doit être considéré comme irrationnel, soit parce qu'il peut conduire à des conséquences absurdes: « In quoddam quasi absurdum pergeret, » soit en tant qu'il s'est introduit contre une des lois du concile de Trente, lois qui, d'après la Const. de Pie IV, irritent toute coutume opposée.

Néanmoins, malgré la gravité des raisons qui militent contre la pratique qui s'est introduite daus le diocèse d'Arezzo, il y

aurait peut-être lieu à prendre en considération le motif qu'allègue le vicaire capitulaire en se fondant sur le ch. *Novit*, Ne sed. vacant., où il est dit : « Attendentes quod episcopali sede vacante non debet aliquid innovari, cum non sit qui episcopale jus tueatur. » Comme dans cet état de choses le chapitre ne pourrait, même en défendant ses propres droits, porter atteinte à ceux de l'évêque, à plus forte raison ne le pourrait-il à titre de demandeur. (Fagnan : in cit. cap. *Novit*, *Ne sed. vocant*. num. 32.)

Resp. : *Dilata.*

II. Tranen. — *Distributionum* (20 déc. 1862).

L'archidiacre de l'église cathédrale de Trani adresse à Sa Sainteté une supplique au sujet des difficultés qui se sont élevées au sein du chapitre de cette église à l'occasion des distributions quotidiennes. En vertu d'une coutume plus ou moins ancienne, un certain nombre de chanoines sont, à divers titres, dispensés de l'assistance au chœur, et prennent part néanmoins aux distributions. L'archidiacre énumère les fonctions diverses qui sont considérées comme des motifs suffisants pour exempter de l'assistance au chœur. On trouvera plus loin cette énumération dans les doutes soumis à la S. Congrégation.

L'archevêque, interrogé à cet égard, est d'avis qu'on accorde les distributions quotidiennes à ceux qui sont absents du chœur pour les causes énumérées par l'archidiacre. Il apporte même quelques raisons particulières pour motiver son avis. 1° On ne pourrait, dit-il, trouver parmi les clercs non astreints au chœur des sujets propres à remplir ces emplois, et par là même on est obligé d'avoir recours aux chanoines ; d'autre part, la privation des distributions serait très-préjudiciable à ceux-ci, à cause de l'exiguité de leurs revenus ; 2° cet usage d'ailleurs, ajoute le prélat, a été maintenu par nos prédécesseurs, avec l'agrément du chapitre.

Le chapitre, interrogé à son tour, n'émet un vœu favorable que pour quelques-unes des catégories énumérées, tandis que pour d'autres, il conclut au refus des distributions dans le cas de non-assistance au chœur. Il rappelle en outre que la coutume n'est ni constante ni uniforme pour tous.

Cette controverse donne lieu aux questions suivantes soumises à la décision de la S. C. :

DUBIA.

I. An et quomodo canonici tempore divinorum officiorum audientes confessiones censeri debeant præsentes in choro ad effectum lucrandi distributiones in casu.

II. An et quomodo iidem canonici Missam celebrantes tempore divinorum officiorum tanquam præsentes haberi debeant in choro ad eumdem effectum in casu.

III. An et quomodo canonici assistentes Archiepiscopo in pontificalibus aliisque functionibus, vel Missam privatam celebranti absentes a choro lucrentur distributiones in casu.

IV. An et quomodo lucrentur distributiones iidem canonici Archiepiscopo assistentes in pertractandis negotiis diœcesis, vel ipsum in diœcesi extra residentiam comitantes in casu.

V. An et quomodo lucrentur distributiones canonici absentes a choro ad expendendas rationes massæ capitularis in casu.

VI. An et quomodo lucrentur distributiones canonici absentes a choro ministerio prædicationis vacantes in casu.

VII. An et quomodo canonici lucrentur distributiones dum absunt a choro pro examine ordinandorum vel confessariorum in casu.

VIII. An et quomodo canonici rectoris, administratoris, professorum et examinatorum munus exercentes in seminario a choro absentes lucrentur distributiones in casu.

IX. An et quomodo lucrentur distributiones canonici absentes a choro, ut pro-vicarii generalis, cancellarii et actuarii, aliaque munera in curia archiepiscopali exerceant in casu.

X. An et quomodo lucrentur distributiones canonici absentes a choro rerum capitularium vel mensæ archiepiscopalis administrationi vacantes in casu.

XI. An et quomodo canonicus cancellarius Capituli lucretur distributiones pro negotiis capitularibus in archivio distentus in casu? Et quatenus negative.

XII. An consulendum SSmo pro absolutione et condonatione perceptarum distributionum in casu.

RESP.

Ad I. Negative in omnibus, excepto pœnitentiario.

Ad II. Negative, nisi de præfecti chori licentia et in populi commodum.

Ad III. Affirmative ad primam partem prout in Licien. 17 *augusti* 1641. *Ad secundam partem negative.*

Ad IV. Negative in omnibus.

Ad V. Affirmative per tempus ab ordinario præfiniendum.

Ad VI. Negative in omnibus.

Ad VII. Negative in omnibus.

Ad VIII. Negative in omnibus.

Ad IX. Negative in omnibus.

Ad X. Quoad canonicum administratorem rerum capitularium, affirmative pro diebus et horis quibus reapse incumbit administrationi. In reliquis negative.

Ad XI. Negative nisi in casu urgentiæ.

Ad XII. Affirmative celebrata una Missa cum cantu, astante universo capitulo.

III. Granaten. — *Dubium validitatis dispensationis matrimonialis* (18 avril 1863).

Dans un rapport sur la situation de son église, l'évêque de Grenade soumet la question suivante à la S. Congrégation. On

lit dans la Collection de Monacelli, dit le rapport : « Qui dispensationem obtinuit super impedimento consanguinitatis in forma pauperum falso narrata paupertate, dicitur valide dispensatus....., ut respondit S. C. Concilii die 9 septembris 1679. » Or, continue la relation, dans toutes les dispenses *in forma pauperum*, on trouve toujours cette clause, *dummodo ipsi pauperes et miserabiles existant*. Cette condition doit même être vérifiée par celui qui est délégué pour l'exécution des lettres apostoliques, de telle sorte que si cette vérification ne pouvait avoir lieu, l'exécuteur devrait attendre l'expédition de nouvelles lettres *in forma perinde valere* ; ces lettres qui sont concédées pour la révalidation des précédentes, supposent nécessairement la nullité de la première dispense. Comment donc concilier le décret rapporté par Monacelli avec la teneur desdites lettres et la pratique de la cour de Rome ?

Le rapporteur de la S. Congrégation, après avoir énoncé le doute proposé, commence par citer intégralement la décision qui fait l'objet de la difficulté. Il s'agit dans ce décret d'une dispense accordée *in forma pauperum*, bien qu'une dot de 15,000 ducats eût été constituée. La validité de cette dispense ne fut mise en question qu'après la mort des époux et le doute suivant fut alors soumis à la Congrégation : *An in casu expresso Apostolica dispensatio... fuerit valida, ut in forma pauperum et ex causa paupertatis falso narrata*. La Congrégation répondit : *Dispensationem fuisse validam*.

Après avoir rappelé cette décision, le rapporteur fait ensuite connaître la pratique de la cour romaine pour ce qui est des dispenses *in forma pauperum*. Il déclare d'abord que la formule de ces dispenses renferme toujours la clause précédemment indiquée. Il avoue ensuite que la même pratique est constante et certaine pour ce qui est de l'expédition des lettres *in forma perinde valere*, quand la pauvreté n'est point établie.

Il reste donc à examiner si ces lettres *in forma perinde valere*, supposent réellement la nullité des lettres *in forma pauperum*, obtenues d'une manière obreptice ou subreptice.

Il faut donc passer ici à l'énumération des principales raisons qui peuvent militer soit pour l'affirmative, soit pour la négative. La célèbre décrétale d'Innocent III, rapportée chap. xx, *de Rescriptis*, détermine les principes qui doivent servir de règle sur cette matière. Le Pontife, après avoir énuméré plusieurs sentiments sur cette question, ajoute : « Nos igitur inter eos qui per fraudem vel malitiam, et illos qui per simplicitatem vel ignorantiam litteras a Nobis impetrant, hujusmodi credimus discretionem adhibendam, ut hi qui priori modo falsitatem exprimunt vel supprimunt veritatem, in suæ perversitatis pœnam, nullum ex illis litteris commodum consequantur : ita videlicet quod delegatus, postquam sibi super hoc facta fuerit fides, nullatenus de causa cognoscat. Inter alios autem qui posteriori modo litteras impetrant, duximus distinguendum quæ falsitas suggesta fuerit, vel quæ veritas sit suppressa. Nam si talis expressa sit falsitas vel veritas occultata, quæ quamvis fuisset tacita vel expressa, nos nihilominus saltem in forma communi litteras dedissemus : delegatus non sequens formam in litteris ipsis appositam secundum ordinem juris in causa procedat. Si vero per hujusmodi falsitatis expressionem vel suppressionem etiam veritatis, litteræ fuerint impetratæ, qua tacita vel expressa nos nullas prorsus litteras dedissemus, a delegato non est aliquatenus procedendum. »

1° En partant des termes de ce décret, on peut invoquer les raisons suivantes contre la validité des lettres en question. Si les réticences ou les allégations fausses sont le résultat de la fraude, il semble qu'en vertu de la décision d'Innocent III les lettres soient absolument nulles. D'autre part, si l'obreption ou la subreption procède de l'ignorance, il semblerait également, d'après la teneur des lettres *in forma pauperum*, qu'on dût conclure à la nullité ; la clause apposée : « *dummodo... ipsi oratores pauperes et miserabiles existant,* » semble être une *condition* rigoureuse, de sorte que, dans le cas où elle ne serait point vérifiée, les lettres seraient comme non avenues et l'exé-

cuteur ne pourrait passer outre, car il manquerait alors des pouvoirs nécessaires.

Et l'on ne peut objecter que cette clause n'est point une condition proprement dite, mais un mode qui n'aurait pas comme la condition une force suspensive. Le mode en effet, peut quelquefois *qualifier* les lettres de délégation et, de même que la condition, restreindre les pouvoirs du délégué (Lotter. *De Re benef.* lib. 1, quæst. XXVIII, n. 41 et 42); Corradus affirme la même chose. Mais dans le cas présent, la clause qui a été introduite contre la fraude est par conséquent sérieuse, et semble indiquer véritablement le défaut de volonté de la part du Pontife déléguant, c'est-à-dire annuler les lettres.

2° D'autre part, de graves raisons militent pour la validité des lettres obtenues *in forma pauperum*, lorsque la pauvreté a été faussement alléguée. Il est certain toutefois, 1° que le délégué ne pourrait *licitement* conférer la dispense, soit avant l'enquête sur la vérité des allégations, soit surtout s'il vient à connaître la fausseté des déclarations; 2° que les impétrants commettent une faute grave, lorsque l'obreption est le résultat de la fraude. Mais de l'illicité ou de la culpabilité, on ne peut rien conclure contre la validité des lettres accordées.

Pour déterminer ce qui est de la validité ou de la nullité, il faut examiner d'après les termes de la décrétale d'Innocent III, si la pauvreté est la cause première et finale que le Pontife a en vue lorsqu'il concède ces sortes de dispenses, ou si elle ne constitue qu'une fin secondaire et extrinsèque, ou même une simple manière de concéder, qui dispense de payer la componende.

Mais la fin principale des dispenses *in forma pauperum* est de sauvegarder ou de réparer l'honneur et la réputation d'une femme compromise par des relations criminelles ou du moins suspectes, et d'éviter de graves scandales qui pourraient survenir (*De Justis*, lib. 1, cap. VII); il s'agit surtout de venir en aide à cette femme dans le péril où se trouve son âme. Telle

est la fin qui détermine la volonté du Pontife ; et ce motif est tellement reconnu dans le droit, que les SS. Canons y font souvent allusion. La pauvreté n'intervient donc ici que comme un mode d'obtenir ce rescrit qui doit tirer une femme d'un grand péril, soit pour son âme, soit pour sa réputation.

Ce danger de perdre l'honneur et la réputation semblerait donc être le motif principal et essentiel, tandis que la pauvreté ne serait qu'un motif accessoire et extrinsèque. Une décision du 4 juillet 1722 semble être pleinement dans ce sens. En outre, l'examen attentif du texte des dispenses *in forma pauperum*, fournit aussi des arguments en faveur de la validité. 1° La cause principale de la dispense est indiquée dans ces paroles : *Quod mulier innupta et diffamata remaneat, graviaque inde scandala possent oriri*. 2° La pauvreté n'est indiquée qu'en passant, et dans cette partie de la formule où la faculté de dispenser est accordée au délégué, mais nullement dans la partie où le Pontife déclare qu'il est disposé à accorder la dispense.

Cette interprétation, qui ne fait point consister la cause finale de la dispense dans la pauvreté, est encore corroborée par une analogie tirée des dispenses ordinaires accordées pour le même empêchement : la formule est parfaitement identique à celle des dispenses *in forma pauperum*, sauf la clause relative à la pauvreté : ce sont les mêmes motifs qui sont indiqués comme cause déterminante de la volonté du Pontife.

Enfin, on peut aussi invoquer en faveur de l'exécution desdites lettres quelques principes du droit. Le mariage doit être supposé validement contracté tant que le contraire n'est point établi par des preuves certaines et reconnues. En outre, la sainteté du sacrement exige également que le mariage ne soit point exposé trop fréquemment au péril de nullité. Enfin le principe : *Nemini fraus et dolus patrocinari debet ;* fournit aussi une raison pour que ceux qui par malice ont dissimulé la vérité ou affirmé ce qui était faux, ne soient point entendus

lorsque, pour leur commodité et au détriment du mariage, ils viendraient alléguer leur propre infamie.

Il résulterait donc de tout cela que la pauvreté n'est mentionnée que comme la raison particulière pour laquelle le Rescrit est accordé *non soluta componenda*. C'est pourquoi Corradus déclare que celui qui aurait obtenu une dispense *in forma pauperum* en alléguant faussement sa pauvreté, est tenu à la restitution de la componende. Cette taxe imposée est employée, comme on le sait, à des œuvres pies, ordinairement à la Propagation de la Foi.

Le doute proposé à la S. Congrégation était ainsi formulé : *An Apostolica dispensatio in forma pauperum obtenta censenda sit valida in casu.*

Resp. : *Dilata.*

ACTES DIVERS.

I. *Réponse concernant l'honoraire de la seconde messe en cas de binage.* — II. *Indulgences accordées à l'Archiconfrérie de l'Assomption.* — III. *Défense faite aux ecclésiastiques de porter la barbe.*

Nous publions ce document d'après le *Pastoral-Blatt* de Münster, qui lui-même l'emprunte à une circulaire de S. E. le Cardinal-archevêque de Cologne. On remarquera que le Souverain-Pontife a refusé l'autorisation de recevoir un honoraire avec la condition expresse de l'appliquer à un œuvre pie désignée par l'ordinaire. En 1860, une faveur de ce genre avait été accordée au diocèse de Cambrai, mais pour un cas spécial, la reconstruction de l'église métropolitaine, et avec cette clause expresse : *Gratia sit in exemplum non adducenda, et pro peculiaribus circumstantiis tantum in supplici libello expressis.* (V. Revue, t. III, p. 281.)

Litteræ archiepiscopi Coloniensis ad Sanctissimum Dominum nostrum Pium Papam IX.

Beatissime Pater ! Joannes S. R. E. Cardinalis de Geissel archiepiscopus Coloniensis, ad Sanctitatis Vestræ pedes provolutus humiliter exponit sequentia. S. Congregatio Concilii die 25 septembris 1858 decretum edidit, quo declaravit, sacerdotibus, qui bis in die celebrant, omnino prohibitum esse, pro altera missa eleemosynam accipere. Quod quidem decretum mox publicando contrariam agendi rationem, quæ ex ignorantia prohibitionis in mea archidiœcesi passim observabatur, prorsus eliminavi. Quum vero quoad præteritum maxime desideranda sit absolutio pro iis sacerdotibus, qui bona fide pro altera missa stipendium perceperunt, eam a Sanctitate Vestra concedi enixe efflagito. — Dubium quoque eamdem materiam concernens Sanctitati Vestræ decidendum omni qua par est reverentia hac occasione submitto, scilicet : num sacerdoti bis in die celebranti liceat alteram missam, pro cujus celebratione sive ex piis fundationibus, sive ex fidelium oblationibus constituta est certa eleemosyna, ita persolvere, ut dicta eleemosyna sive ad sublevandam inopiam fabricæ ecclesiæ, sive in commodum sacerdotis alicujus indigentis, sive in sustentationem missionariorum, sive in aliam denique piam causam ab Ordinario applicetur, nullumque omnino commodum vel emolumentum celebrans ipse inde percipiat. Quod si talis agendi modus in dicta prohibitione comprehendatur, a Sanctitate Vestra humiliter expostulo facultatem, qua talem agendi rationem, ex qua omnis avaritiæ suspicio exulare apparet, cognita causa et respectu habito personarum et circumstantiarum dispensando permittere valeam. Quam gratiam submisse exposcens ad Sanctitatis Vestræ pedes sacros, quos exosculor, provolutus mihi et gregi meo Apostolicam efflagito benedictionem. Pro qua gratia etc.

Sanctitas Sua per Eminentissimum Cardinalem Caterini Sacræ Congregationis Concilii præfectum, responsum dedit : *Die* 11 *Martii* 1863. — *Sanctissimus Dominus Noster, audita relatione infrascripti prosecretarii Sacræ Congregationis Concilii, Eminentissimi Domini Cardinalis Archiepiscopi Coloniensis precibus benigne annuens, facultates necessarias et opportunas eidem Eminentissimo impertitus est ad hoc, ut enunciatam absolutionem quoad præteritum pro suo arbitrio et prudentia gratis impertiatur. In reliquis vero ipsa Sanctitas Sua censuit rescribendum : « Non expedire. »*

P. Cardin. CATERINI, Præfectus.

PETRUS, Archiepiscopus Sardianus,

Pro-Secretarius.

II.

Le Souverain-Pontife vient d'enrichir de précieuses indulgences l'Archiconfrérie fondée, sous le titre de l'Assomption de la Très-sainte Vierge, pour le soulagement des âmes du purgatoire, et qui a son siége à Rome, dans l'église de Sainte-Marie in Monterone, desservie par les PP. Rédemptoristes.

1° Indulgence de 7 ans et 7 quarantaines, aux confrères et consœurs qui visiteront avec un cœur contrit un cimetière public, et y prieront pour les défunts.

2° Indulgence plénière une fois le mois, à ceux qui auront accompli ces œuvres de piété au moins quatre fois dans le cours du mois, à la condition de se confesser, de communier, de visiter une église publique, et d'y prier aux fins ordinaires du Souverain-Pontife.

Ces indulgences sont applicables aux âmes du purgatoire.

Pour y participer, il suffit de se faire inscrire sur les registres de l'association, et d'accomplir les œuvres auxquelles sont attachées ces faveurs spirituelles. Les quatre visites exigées dans le mois pour l'indulgence plénière peuvent être réparties comme on l'entend.

Voici le texte du Bref, tel que le publie la *Correspondance de Rome*.

Pius PP. IX. Ad perpetuam rei memoriam. Cœmeteria Christianorum maxima semper religione servata ac magno in honore fuisse habita res est cuique compertissima. Hinc sodales piæ Archiconfraternitatis sub titulo Assumptionis B. M. V. ad suffragia ferenda animabus Purgatorii igni addictis canonice erectæ in ecclesia S. Mariæ vulgo in Monterone nuncupata de Urbe perpendentes, omne studium pro suo instituto ponendum esse duxerunt, ut hujuscemodi religio ac honor penes quascumque nationes custodiatur. Hinc iidem sodales per hodiernum dictæ piæ Archiconfraternitatis moderatorem enixas preces Nobis admovendas curarunt, ut ad augendam Christifidelium pietatem ac venerationem in sacra memorata loca, illos cœlestium munerum, quorum dispensatores Nos esse voluit Altissimus, elargitione ditaremus. Nos præfatis supplicationibus, quæ dum veneranda cœmeteria debito honore prosequi, etiam animabus piaculari igni addictis solatium, levamenque afferre inten-

dunt, obsecundare, ac ut infra indulgere de benignitate apostolica voluimus. Quare de omnipotentis Dei misericordia, ac B. Petri et Pauli apostolorum ejus auctoritate confisi, omnibus et singulis confratribus et consororibus præfatæ piæ Archiconfraternitatis jam descriptis, vel pro tempore describendis, saltem corde contritis, qui quodlibet publicum cœmeterium, ubi Christifideles in somno pacis requiescunt, visitaverint, ibique pro defunctis exoraverint, qua vice id egerint, septem annos, totidemque quadragenas de injunctis eis, seu alias quomodolibet debitis pœnitentiis in forma Ecclesiæ consueta relaxamus. Memoratis vero confratribus et consororibus vere pœnitentibus et confessis ac sacra communione refectis, qui saltem infra mensis spatium quatuor vicibus pietatis opera super præscripta peregerint, nec non etiam quamlibet ecclesiam publicam devote visitaverint, et ibi pro christianorum principum concordia, hæresum extirpatione, ac S. Matris Ecclesiæ exaltatione pias ad Deum preces effuderint, plenariam semel tantum quolibet mense per unumquemque confratrum et consororum lucrifaciendam omnium peccatorum suorum indulgentiam et remissionem misericorditer in Domino concedimus. Quas omnes et singulas indulgentias, peccatorum remissiones, ac pœnitentiarum relaxationes etiam animabus Christifidelium, quæ Deo in charitate conjunctæ ab hac luce migraverint, per modum suffragii applicari posse etiam in Domino indulgemus. In contrarium facientibus non obstantibus quibuscumque. Præsentibus perpetuis futuris temporibus valituris. — Datum Romæ apud S. Petrum sub annulo Piscatoris die XXVII martii MDCCCLXIII, pontificatus nostri anno decimo septimo.

Pro Dno Card. Barberini, *Jo. B. Brancaleoni Castellani, Subst.*

III.

Une partie du clergé bavarois semble avoir oublié les lois concernant l'obligation de porter l'habit ecclésiastique : il n'est pas rare de rencontrer dans ce pays des prêtres que, d'après leur extérieur et leur costume, on ne reconnaîtrait nullement comme tels. Depuis une dizaine d'années, l'usage s'était même introduit de porter la barbe. Le nonce de Munich, sur l'ordre de Sa Sainteté, vient d'adresser aux archevêques et évêques de Bavière une lettre où il réprouve cet abus, et appelle des mesures efficaces pour amener sa suppression. Voici

le texte de ce document d'après le *Pastoral-Blatt* de Münster (n° 6, 16 juin 1863) :

« Excellentissime ac Reverendissime Domine ! — Ad aures Beatissimi Patris pervenit, in nonnullis Bavariæ diœcesibus adesse ecclesiasticos viros, qui novitatis vel potius levitatis spiritu perducti usum jamdiu exsoletum barbam gestandi iterum introducere et exemplo suo alios ad illud imitandum allicere conantur. Quidquid de anteactis sæculis dici debeat, in confesso est, modernam et vigentem Ecclesiæ Latinæ disciplinam huic usui prorsus obstare, novamque consuetudinem, ut legitime introducatur, necessario requirere assensum saltem tacitum supremi Ecclesiæ Pastoris Hic autem hujusmodi novitatem omnino se improbare declarat, eo vel magis quod tristissimis hisce temporibus spiritus omnia innovandi haud paucos seducat et ex una novitate in aliam facile procedi possit. Quæ cum ita sint, placuit Sanctitati Suæ mihi in mandatis dare, ut omnibus Bavariæ antistitibus suo Nomine significarem, ab ipsis omnimode curandum esse non solum ut prædictus usus expresse prohibeatur, sed etiam ut disciplinæ unitas et perfecta cum Ecclesiæ Romana omnium magistra conformitas in omnibus ac proinde etiam in habitu et tonsura clericorum servetur, vel si opus sit restauretur, ac qualiscunque nova consuetudo vetetur quæ Supremo Ecclesiæ capiti apprime cognita atque ab ipso probata non sit. — Dum hæc Excellentiæ Tuæ Illustrissimæ ac Reverendissimæ Beatissimi Patris jussu ac Nomine scribo, illam rogo, ut me de hujus epistolæ receptione instructum reddens, mihi etiam indicare velit, quid Excellentia Tua opportunum facere existimaverit, ut prædictus usus, si forte in ista diœcesi manifestari incœpit, extemplo relinquatur, atque ut nemini unquam in mentem veniat, illum introducere. — Sinceris interim observantiæ et obsequii sensibus persevero Excellentiæ Tuæ Illustrissimæ ac Reverendissimæ humillimus et addictissimus MATTHÆUS EUSTACHIUS, Archiepiscopus Neocæsareensis, nuntius Apostolicus. M. A. »

L'usage de se raser la barbe paraît avoir été observé dès l'origine par le clergé d'Occident : c'était même un des griefs que les Grecs, du temps de Photius et plus tard, élevaient contre l'Église latine. Aussi voyons-nous saint Grégoire VII s'opposer à la coutume contraire qui s'introduisait en Sardaigne. Il écrit au juge de Cagliari : *Nolumus autem prudentiam tuam moleste accipere, quod archiepiscopum vestrum Jacobum consuetudini sanctæ Romanæ Ecclesiæ matris omnium ecclesiarum obedire*

cogimus; scilicet ut quemadmodum totius occidentalis Ecclesiæ clerus ab ipsis fidei Christianæ primordiis barbam radendi morem tenuit, ita et ipse frater noster vester archiepiscopus raderet. Unde Eminentiæ quoque tuæ præcipimus, ut ipsum ceu pastorem et spiritualem patrem suscipiens et auscultans, cum consilio ejus omnem tuæ potestatis clerum barbas radere facias atque compellas. (Hardouin, t. VI, col. 1460). Au XVIe siècle, la discipline se relâcha sous ce rapport. Les conciles provinciaux de Narbonne, en 1551, et de Malines en 1570, rappellent encore la règle ; celui de Rouen (1581) est moins explicite (1); celui de Reims (1583) ordonne seulement d'une manière absolue de se raser la lèvre supérieure (2). A partir de là, nous voyons plusieurs conciles et synodes prescrire des précautions analogues inspirées par le respect des saints mystères, ou défendre certaines manières de porter la barbe et les moustaches (3). Vers la fin du XVIIe siècle, l'usage de porter la barbe ayant cessé parmi les laïques, disparut aussi dans le clergé. Des tentatives isolées pour le faire revivre ont été sagement réprimées, dans ces derniers temps, par l'autorité des premiers pasteurs.

H. GIRARD.

(1) Nec barbam alant ministerio altaris indecoram. *Hardouin*, t. X, col. 1237.

(2) Barbam vero aut omnino non gestent, quod magis probamus, aut saltem totam a superiore labro ob sacræ communionis reverentiam tondeant, vel radant. *Ibid.*, col. 1292.

(3) *Conc. Aquense* 1585 : Presbyteri autem barbam habeant ad superius labrum ita incisam, ut sumentibus Christi sanguinem nullum afferat impedimentum : atque tam ipsi, quam reliqui omnes ab omni parte ne ullo pacto pilos intortos, aut a mento in acutum incisos productosve, more nutriant militari (*Hardouin*, t. X, col. 1542).— *Conc. Cameracense* 1586 : Barbam ne alatam, vel militum more, nutriant, et ita omnino a labro superiore præscindatur (maxime in sacerdotibus) ut sacram communionem non impediat. (*Statuta synodalia eccl. Cameracensis*, Cameraci 1784, p. II, p. 182.) Les mêmes dispositions se retrouvent dans le 3e Concile provincial de Cambrai, tenu en 1631 (*ibid.*, p. 311), dans les synodes de 1617 (*ibid.*, p. I, p. 289), et de 1661 (*ibid.*, p. 296), dans le Concile de Malines, en 1607 (*Hardouin*, t. X, col. 1958), etc.

BIBLIOGRAPHIE.

MÉTHODE POUR LES CLASSES DE PLAIN-CHANT, à l'usage des diocèses qui ont adopté le chant romain de la Commission rémo-cambrésienne, par M. l'abbé Caron, ancien directeur de grand séminaire. — in-12, v-155 p. Paris, Guyot et Roidot, 1863.

Une courte méthode pour diriger l'étude du plain-chant dans les séminaires et dans les paroisses était un ouvrage nécessaire. Tout le monde n'est pas à même de faire, sur cette science intéressante, des études approfondies; mais tous les ecclésiastiques sont appelés à chanter les louanges de Dieu et à se servir de toutes les ressources qui sont à leur disposition pour le faire de manière à procurer la gloire de Dieu et la sanctification des âmes.

Tout le monde connaît aujourd'hui les progrès qui ont été faits dans l'exécution du chant ecclésiastique depuis le retour des diocèses de France à la liturgie romaine, et, peu à peu, nous voyons s'effacer ces défauts qui répandaient un si juste blâme sur le chant de l'Église, assujetti à des règles qui ne pouvaient jamais être appliquées par un chantre doué de l'intelligence et du goût musical.

Mais, malheureusement, toutes les méthodes de plain-chant étaient, depuis longtemps, rédigées sur les principes qu'il fallait abandonner, et les travaux entrepris pour la restauration du chant ecclésiastique avaient exigé des explications plus détaillées. Il fallait une méthode simple, courte, pratique, et d'un prix modique. M. l'abbé Caron vient de combler cette lacune avec un succès remarquable.

L'auteur divise son travail en trois parties. Dans la pre-

mière, il donne des notions élémentaires sur le plain-chant ; dans la seconde, il traite des moyens propres à donner de l'expression ; la troisième partie se rapporte à la rubrique, à l'esthétique et au symbolisme des morceaux de chant. M. Caron a cru devoir, sur l'avis de M. l'abbé Tesson, président de la commission rémo-cambrésienne, publier dans un petit volume les deux premières parties. La troisième est encore sous presse, et doit faire un opuscule à part.

Les 50 pages qui forment la première partie de la méthode renferment toutes les notions nécessaires pour avoir cette science élémentaire du plain-chant sans laquelle il est impossible d'arriver à une exécution convenable, et dont l'absence est la source d'une foule de fautes et d'erreurs. On y trouve des exercices simples, à la portée des commençants, et choisis avec ce tact qu'une connaissance bien nette du plain-chant peut seule donner. En les suivant, l'élève apprend comme instinctivement les règles et le rythme du chant ecclésiastique.

La deuxième partie renferme des règles dont la connaissance est indispensable. M. l'abbé Caron y a touché tous les points pratiques.

Il traite d'abord des moyens matériels de donner de l'expression au plain-chant. Parmi ces moyens, les uns doivent précéder, les autres accompagner l'exécution. Ceux qui précèdent sont la culture de la voix et la bonne exécution des neumes. On sait combien la culture de la voix a été négligée, en France, dans le chant ecclésiastique. L'auteur s'applique donc à donner clairement et brièvement les moyens à employer. Il enseigne ensuite la manière d'exécuter chacun des neumes, ou syllabes musicales qui se trouvent dans le plain-chant. En parlant des moyens qui accompagnent l'exécution du chant, M. Caron a su toucher à toutes les défectuosités le plus communément répandues, comme l'absence d'une bonne prononciation, comme l'usage de chanter sur un diapason trop haut ou

trop bas; l'auteur rappelle ici les principes donnés dans l'instruction pastorale de Mgr l'Évêque d'Arras et dans la méthode de M. l'abbé Alix. Il traite ensuite, dans le même paragraphe, des longues et des brèves, des repos, du *crescendo*, du *decrescendo*, du *tremolo* et de l'intensité de la voix. Enfin, il indique les principes à suivre sur la lenteur ou la rapidité avec laquelle on doit exécuter le plain-chant.

Après ces moyens matériels, qui font l'objet du premier chapitre, M. l'abbé Caron consacre le second à l'examen des moyens intellectuels de donner de l'expression au plain-chant. Ces moyens sont l'intelligence et le sentiment dans l'exécution. L'intelligence peut être envisagée sous un double rapport : sous celui de l'harmonie propre au plain-chant en général et du rythme spécial aux différents tons ou particulier à certaines fêtes ou à certains temps de l'année, puis, sous le rapport du sens des paroles chantées. L'intelligence de l'harmonie du plain-chant se forme et se perfectionne par l'étude de cet art, et celle du sens des paroles, par la préparation qui doit toujours précéder l'exécution. L'intelligence des paroles sert à perfectionner, non-seulement le chantre, mais aussi le lecteur. L'auteur fait ressortir ici les heureux effets de cette intelligence pour l'exécution des parties de la Messe ou de l'Office dont le chant est moins varié, et attire l'attention des ecclésiastiques sur les moyens de donner à ces chants une expression qui seule peut rendre la pensée de l'Église dans l'institution du chant ecclésiastique. Le second moyen intellectuel est le sentiment. L'intelligence dirige le chant, mais le sentiment seul y produit le goût et la piété. Pour obtenir le goût, on doit s'appliquer à comprendre la pensée que rendent le choix et la disposition des notes; M. Caron cite plusieurs exemples pour rendre palpable cette relation. La piété dans le chant est le résultat de l'ensemble des sentiments du cœur avec les qualités requises pour bien chanter. L'auteur termine par deux avis très-importants : le premier, pour mettre

en garde contre l'hésitation dans le chant ; le second, sur l'attention dans l'exécution.

Tel est, en quelques mots, le travail de M. l'abbé Caron. Cet ouvrage se répandra promptement, nous l'espérons, dans un bon nombre de grands et de petits séminaires. Son utilité ne se borne pas à ceux des diocèses où l'on a adopté le chant de la commission de Reims et de Cambrai : partout on trouvera dans ce livre des moyens de mieux connaître les principes du plain-chant, des moyens pour arriver à une exécution meilleure, et l'on préparera une restauration plus ou moins complète, même dans les églises où les ressources pour y parvenir ont fait défaut jusqu'à présent.

P. R.

DES RAPPORTS DE L'HOMME AVEC LE DÉMON, Essai historique et philosophique, par Joseph Bizouard, avocat. Tome I. — Paris, Gaume et Duprey. In-8°, XV-576 pages.

On l'a dit bien des fois : le naturalisme est la grande plaie de notre époque. « Rien dans notre siècle ne rencontre autant d'hostilité que le surnaturel ; aussi, rien de plus commun que l'impiété (1). » Ce mal hideux, qui ronge comme une lèpre les forces individuelles et sociales, a été combattu dogmatiquement. Divers essais ont paru sur cet important sujet : on ne peut qu'y applaudir, tout en désirant qu'il paraisse enfin un travail magistral et complet sur ce qui est aujourd'hui le dogme des dogmes, en même temps que le besoin des besoins.

« Le monde invisible présente deux sortes de prodiges : les faits surnaturels, qui suspendent les lois physiques, et les faits surhumains, résultant de l'emploi de ces dernières pour opérer des actes supérieurs à tout pouvoir humain.

(1) *Des Rapports*, etc., p. I.

« Si le surnaturel prouve l'existence d'un souverain être, le surhumain démontre l'existence d'êtres inférieurs infiniment plus puissants que l'homme ; l'étude qui prouve l'un et l'autre est donc éminemment importante, puisqu'elle met sous nos yeux une double vérité fort ancienne : Dieu se révélant par des miracles, des êtres invisibles se révélant par des prodiges séducteurs (1). »

L'histoire peut donc constater ce que démontre la doctrine. Le surnaturel est un fait, aussi bien qu'un dogme. M. Bizouard s'est placé surtout au point de vue historique. A l'époque où bien peu de savants s'occupaient de la question des esprits, cet estimable auteur, sentant sa curiosité éveillée par les livres de trois jurisconsultes sur la nécessité de punir le commerce illicite avec les mauvais esprits, a étudié les ouvrages nombreux publiés, à divers points de vue, sur les démons, et, de siècle en siècle, trouvant toujours des faits, des textes, des prodiges, des mystères, des rites, des apparitions, des résultats étonnants, il a conclu que, toujours et partout, le surnaturel et le surhumain ont existé. C'est le résultat de ces recherches qui est publié sous ce titre : *Des Rapports de l'homme avec le démon.*

M. Bizouard se range vigoureusement « *dans le camp des orthodoxes.* » La conclusion *inévitable* de ses travaux est l'*existence partout et en tout temps du surnaturel et du surhumain* (2). « Le surnaturel, » dit-il dans une doctrine qu'on ne saurait trop inculquer ; « le surnaturel, qu'on le sache bien, a une double importance, on ne saurait trop le répéter ; il est non-seulement la base d'une foi qui nous assure les biens futurs ; mais cette même foi assurerait le bonheur et la sécurité des sociétés dans la vie présente : le surhumain est trop étroitement lié au surnaturel, pour n'avoir pas le même degré d'importance : l'un et l'autre prouvent Dieu et Satan ; il faut re-

(1) *Des Rapports*, etc., p. I et II.
(2) *Ib.*, p. XV.

connaître l'un pour l'adorer, et l'autre pour éviter ses piéges. Si l'on pouvait espérer le rétablissement de cette double croyance, le corps social ne serait plus comme le vaisseau agité par la tempête (1) »

La préface se termine par cette phrase, écrite à coup sûr en vue du spiritisme : « Admettre surtout les prodiges sataniques comme divins, y recourir pour établir un nouveau culte et organiser un état social nouveau, c'est le très-antique et détestable projet de tous ceux que l'auteur de ces prodiges a séduits dans tous les temps. S'il parvenait, un jour, à réussir, ce serait la ruine universelle (2). » C'est de nos jours surtout que la science démonologique est nécessaire. « Mieux connue et plus répandue, on n'aurait vu ni magnétiseurs fluidistes ou spiritualistes, ni spirites évoquant les génies ou les âmes des morts avec une table, ni philosophes disposant de l'âme de l'univers pour opérer mille prodiges effrayants, ni prêtres, comme il s'en est trouvé quelques-uns, acceptant des théories fort périlleuses pour la foi (3). »

Telles sont les diverses pensées auxquelles se rattache l'œuvre de M. Bizouard. Il n'est personne qui ne voie comme elles sont belles et justes. L'Essai historique sur les rapports de l'homme avec le démon complètera l'œuvre de MM. des Mousseaux, de Résie, de Mirville, de M. l'abbé Thiboudet, du P. Matignon et des autres écrivains qui se sont émus, à si juste titre, des ravages causés par l'influence manifeste autant que maligne des esprits infernaux. Il jettera un grand jour sur cette grave question, et achèvera de porter la lumière sur les bas-fonds du spiritisme. On ne peut donc qu'applaudir à cette belle entreprise et encourager de si nobles efforts.

Le premier volume, que nous avons sous les yeux, est di-

(1) *Des Rapports*, etc., p. XIV.
(2) *Ib.*, p. XV.
(3) *Ib.*, p. XII.

visé en cinq livres. Il traite de l'idolâtrie, de la philosophie grecque, du néoplatonisme alexandrinn, des hérésies, de la magie, de la doctrine de l'Église et de saint Thomas, le tout considéré par rapport aux effets surhumains, superstitieux ou diaboliques que l'histoire y retrouve. Les mystères, les symboles, les présages, les auspices, les songes, l'astrologie, les talismans, les oracles, la goétie ou magie malfaisante, les métamorphoses, les fureurs sacrées, les extases, la théurgie, les bruits, les cris, les vexations, les possessions, les obsessions..., toutes ces formes diverses des rapports avec les esprits, l'auteur les expose historiquement, avec beaucoup de science, jusque chez les Templiers et les Albigeois. Ce livre accuse beaucoup de recherches. L'auteur, on le conçoit facilement, avait une immense quantité de faits à narrer ; il s'est borné à en présenter que des échantillons de chaque espèce. Il désire surtout que l'on unisse dans une lecture, et comme dans une chaîne continue, tout ce qu'il racontera. C'est, en effet, l'ensemble qui est décisif pour sa thèse.

Dans une telle quantité de détails, il y en aurait plusieurs qui demanderaient des réflexions diverses. Nous ne pouvons nous y arrêter, sous peine de dépasser les limites d'un compte-rendu. Nous désirerions que ce qui touche aux mœurs fût abrégé ou indiqué avec plus de voiles, ou même mis en latin. Nous savons très-bien que l'ouvrage qui les contient est, avant tout, scientifique, mais n'importe, cette précaution est loin d'être superflue.

A part ces réserves ou autres semblables, le livre de M. Joseph Bizouard est une très-belle œuvre, pleine de recherches utiles. Il contribuera à éclairer bien des âmes et à les ramener à la foi catholique. Cinq volumes sont encore à paraître : nous en rendrons compte à nos lecteurs.

N.-C. Le Roy.

LA LITTERATURE THÉOLOGIQUE EN ALLEMAGNE

Pendant l'année 1862.

(*Suite.*)

CORRESPONDANCE.

IV. — Patristique et Patrologie.

La publication la plus importante de cette catégorie est incontestablement l'*Eusèbe* du Dr Læmmer, le célèbre converti dont il a été question plus d'une fois déjà dans votre Revue. (*Eusebii Pamphili Historiæ ecclesiasticæ libri decem. Græcum textum collatis qui in Germaniæ et Italiæ bibliothecis asservantur codicibus et adhibitis præstantissimis editionibus recensuit atque emendavit, latinam Henrici Valesii versionem passim correctam subjunxit, apparatum criticum apposuit, fontes adnotavit, prolegomena et indices adjecit Hugo* Læmmer. 8°, xxv-920 p. Scaphusiæ, sumptibus librariæ Hurterianæ, 1862.) Il ne m'appartient pas de porter un jugement sur la valeur de cette recension qui sans aucun doute est le résultat d'un travail aussi consciencieux qu'opiniâtre, et qui atteste des connaissances spéciales très-distinguées. Je me permettrai seulement une remarque de fait. Les critiques ne sont pas tous d'accord avec le Dr Læmmer sur le rang qu'il a donné au *Codex Venetus* 338 en le prenant pour base de son texte, et en lui laissant cette autorité après même qu'il eut découvert le précieux *Codex Vaticanus* 399.

Le professeur Pohlmann, de Braunsberg, a étudié les manuscrits des commentaires de S. Ephrem sur l'Écriture sainte qui se trouvent à la bibliothèque du Vatican : avec quels résultats, c'est ce que l'on pourra dire quand nous aurons la seconde partie de sa dissertation. (*S. Ephræmi Syri commentariorum in S. S. textus in codicilus vatic. manuscriptus et in editione rom. impressus. Commentatio critica.* P. 1. Braunsberg, Peter. 36 p. 16 ngr.)

Nous pouvons citer encore l'excellente édition classique de l'*Octavius* de Minutius Felix, donnée par le prof. Kaiser, d'après le *Codex Paris. Regius* (Paderborn, Junfermann. 8°, 58 p. 7 1/2 ngr.) ; celle de la *Vita S. Severini* d'Eugyppius, par le Dr Kerschbaumer, d'après un manuscrit romain du Xe siècle (in-12, XX-81 p. Scaphusiæ, Hurter, 12 ngr.) ; une dissertation du Dr Hillen, *Clementis Alexandrini de SS. Eucharistia doctrina* (Warendorf, Schnell, 7 1/2 ngr.); enfin, la *Commentatio patrologica* du théologien polonais

Jadzewski sur S. Zénon, évêque de Vérone, qui est faite avec critique et qui jette un jour nouveau sur la vie et la mort de ce *primum sidus sedis episcopalis Veronensis*, ainsi que sur les circonstances où il a vécu (Regensburg, Manz, 109 p. 15 ngr.).

Enfin, c'est ici le lieu de mentionner le second volume de l'*Histoire de la littérature apologétique et polémique* par le prof. Werner. (*Geschichte der apologetischen und polem. Literatur der christlichen Theologie*. Schaffhausen, Hurter. 8° XVI-695 p. 2 4/5 thlr.) Cet ouvrage est le résultat de longs travaux et il contient une quantité considérable de matériaux recueillis avec intelligence et avec soin. L'esprit en est parfaitement catholique. Sans donte, on désirerait quelquefois plus d'ordre, de clarté, de brièveté, de critique même dans certains cas, mais ces défauts disparaissent devant le mérite et l'utilité d'une telle œuvre. Le premier volume, publié en 1861, expose en trois livres la lutte contre le judaïsme, l'hellénisme, et les spéculations païennes des Gnostiques et des Manichéens. Le 2e volume, que nous annonçons ici, s'étend sur les combats de l'orthodoxie contre les doctrines erronées qui surgirent à l'époque patristique, en opposition avec les croyances chrétiennes sur Dieu, la Trinité, l'Église, les sacrements, le péché, la grâce. Les trois volumes qui sont encore attendus auront pour objet : 1° la littérature relative à la séparation de l'Église latine et du schisme grec ; 2° la lutte du catholicisme contre le protestantisme croyant ; 3° les tendances qui se sont produites à l'époque moderne sur le terrain de l'apologétique, de la philosophie de la religion, et de la théologie spéculative.

A cette catégorie se rapporte également l'*Histoire des dogmes avant le concile de Nicée*, par le Dr Schwane. (*Dogmengeschichte der vornicænischen Zeit*. 8° VIII-784 p. Munster, Theissing. 3 thlr 20 ngr.) C'est un travail très-soigné, très-approfondi, où tout est pesé, mesuré : l'auteur s'impose peut-être même une trop grande réserve quand il s'agit d'expliquer et de justifier les Pères de l'Église par rapport à certains points de doctrine, quoique d'ailleurs ses opinions soient toujours parfaitement saines. Le Dr Schwane a rempli d'une manière remarquable sa tâche difficile.

V. — Histoire ecclésiastique.

Le *Manuel d'histoire ecclésiastique* de Ritter, jadis professeur et doyen du chapitre à Breslau, vient de paraître en 7e édition par les soins du Dr Ennen, archiviste de la ville de Cologne. (Bonn, Marcus, 2 Bde 8° à 688 p. 3 thlr. 30 ngr.) Les additions faites au texte se réduisent à peu de chose ; il n'y a de changements, ni de rectifications d'aucune sorte. Outre l'ouvrage de Ritter, nos étudiants se servent beaucoup de celui d'Alzog (7e éd. 1859. Mainz, Kaiserberg), mais tous deux laissent bien à désirer. Le second est difficile à étudier pour les commençants : il est trop morcelé dans son exposition, trop chargé de dates, de chiffres et de noms propres ; la forme en est sèche et peu intéressante. Il surpasse toutefois Ritter (ancien hermésien de Bonn) pour l'esprit général, l'exactitude des détails et la richesse des indications bibliographiques. Ritter n'est pas toujours exact, ni toujours irréprochable, mais son style est élégant, il dispose bien sa matière, il est facile à étudier. Dœllinger l'emporte de beau-

coup sur l'un et l'autre. Malheureusement son *Cours d'histoire ecclésiastique* est resté inachevé (2e éd. I und II Bd. 1 Abth. Regensburg, Manz, 1843): il y a de plus une certaine disproportion entre les parties dont il se compose. Puisque nous ne pouvons guère en espérer l'achèvement, il serait bien à désirer que le professeur Hefele consentît à revoir et à publier les leçons si remarquables qu'il donne à l'université de Tubingue.

J'arrive aux monographies, qui sont nombreuses et importantes, à cause de l'état florissant où les études historiques se trouvent maintenant parmi nous.

Le R. P. Gams, autrefois professeur au séminaire de Hildesheim et maintenant bénédictin à Munich, a entrepris d'écrire l'histoire de l'Église d'Espagne. Le premier volume comprend les trois premiers siècles. (*Die Kirchengeschichte von Spanien.* I Bd. gr. 8° XII-422 p. Regensburg, Manz. 2 thlr.) Comme les sources ne fournissent presque rien pour cette époque si reculée, il a fallu recourir à des combinaisons, et souvent deviner. Les résultats obtenus, même de cette manière, n'auraient pas rempli un tiers du volume, si l'auteur n'y avait joint des choses qui se rattachent par un lien bien peu étroit à l'objet principal. Nous citerons, par exemple, ses recherches sur le lieu d'origine de l'ancienne italique et sur les causes de la persécution de Dioclétien. Ce premier volume est divisé en quatre livres : le premier traite du voyage de l'apôtre saint Paul en Espagne ; le second, de la mission et des œuvres des disciples des apôtres ; le troisième est consacré à réunir, combiner, commenter les données sur l'Église d'Espagne que l'on trouve dans saint Irénée, Tertullien, saint Cyprien ; le quatrième enfin contient le récit de la persécution de Dioclétien en Espagne. Tout cela est le résultat d'un travail sérieux, mais on remarque un peu de négligence dans la composition et une manière trop diffuse. Quoi qu'il en soit, ce commencement fait concevoir pour l'ouvrage entier les plus belles espérances.

L'admirable *Histoire des conciles*, du Dr Hefele, est arrivée à la première partie du tome V. (8° 512 p. Freiburg, Herder. 1 thlr 20 ngr.) Cette partie nouvellement publiée va du commencement du pontificat de saint Grégoire VII, en 1073, jusqu'en 1160. Vous voyez qu'il reste encore beaucoup à faire. Cependant, on peut compter d'une manière certaine sur l'achèvement de cet important ouvrage.

Voici une collection de sources dont le titre seul dit beaucoup et qui est éditée avec un soin digne de tous les éloges : *Pontificum Romanorum qui fuerunt inde ab exeunte sæculo IX usque ad finem sæculi XIII vitæ ab æqualibus conscriptæ, quas ex Archivi pontificii, Bibliothecæ Vaticanæ aliarumque codicibus, adjectis suis cuique et annalibus et documentis gravioribus edidit Dr J. M.* Watterich. Tomus I (Johannes VIII — Urbanus II) ; Tomus II (Paschalis II—Cœlestinus III). (Gr. 8°. CV-755 et XII-748 p. Lipsiæ, Engelmann. 4 thlr le volume.) Les autorités les plus compétentes ont rendu hommage à cette publication, qui doit se terminer bientôt par un troisième volume. L'auteur, jusqu'à ces derniers temps professeur public et ordinaire d'histoire au lycée académique de Braunsberg et maintenant curé de la ville d'Andernach sur le Rhin, n'est guère âgé de plus de trente ans. Espérons que sa position actuelle ne l'arrachera pas entièrement à ses travaux littéraires, et qu'elle lui permettra de réaliser les belles espérances qu'ont fait naître ses débuts.

Le *Paschase Radbert* du P. Hausher a été appréciée sévèrement par des critiques qui se plaçaient à un point de vue tout différent de celui de l'auteur. Celui-ci n'a pas prétendu composer un livre strictement scientifique, mais contribuer à répandre et à faire lire les écrits de Paschase Radbert sur l'Eucharistie. C'est là le but principal de sa traduction. Elle est accompagnée de notes et d'une introduction biographico-apologétique. (*Der H. Paschasius Radbertus. Eine Stimme über die Eucharistie vor tausend Jahren. Bearbeitet von P. M.* Hausher, S. J. 8° XVI-484 p. Mainz, Kirchheim. 1 thlr 15 ngr.) Je dirai à ce propos deux mots du livre de l'oratorien anglais Dalgairns sur l'Eucharistie, sa philosophie, sa théologie et sa pratique. (Trad. allem. Mainz, Kirchheim. 8° XII 486 p. 1 thlr.) C'est un opuscule admirablement beau, très-propre à édifier et à instruire : aussi, je ne puis m'empêcher d'émettre le vœu qu'il soit traduit bientôt pour l'usage de vos compatriotes, avec l'ouvrage du même auteur sur le Sacré Cœur de Jésus.

Le Dr Scharpff, ancien professeur de théologie à Giessen, aujourd'hui chanoine de Rottenbourg, nous a donné en langue allemande les principaux écrits du cardinal Nicolas de Cusa. (Freiburg, Herder. XI-641 p. 2 thlr.) L'auteur s'était déjà occupé de ce personnage il y a vingt ans. (*Der Cardinal und Bischof Nikolaus von Cusa.* 1 thlr. Mainz, 1843.) Un peu plus tard, il parut une biographie complète par le Dr Düx. (*Nikolaus von Cusa und die Kirche seiner Zeit.* 2 Bde. Regensburg, Mainz, 1847-1848.) En même temps, le Dr Clemens, alors privat-docent à Bonn, faisait ressortir son importance comme philosophe. (*Giordano Bruno und Nicolaus von Cusa.* Bonn, Wittmann, 1847.) Tout récemment, le professeur Jæger, de Vienne, s'est occupé d'un épisode important de la vie du grand cardinal. (*Der Streit des Nikolaus von Cusa mit dem Herzoge Sigmund von OEsterreich als Grafen von Tyrol.* 2 Bde. 8°. XII-584, 440 p. Innsbruck, Wagner, 1861. 4 thlr.)

Le Dr Scharpff a choisi pour entrer dans son recueil des morceaux d'un contenu très-divers, spéculatif, philosophique, dogmatique, moral, ascétique, homilétique : il les a rendus avec la plus scrupuleuse fidélité. Il a cru que c'était la meilleure base à donner aux recherches qu'il se propose de publier bientôt sur le système de Nicolas de Cusa et son influence sur le mouvement philosophique et théologique. Puisse cette seconde partie ne pas se faire attendre trop longtemps ! Si elle paraissait assez tôt, ce serait un beau monument pour le quatrième anniversaire séculaire de la mort de l'illustre cardinal (11 août 1864).

Un jeune privat-docent de Munich, élève de Dœllinger, le Dr Jos. Friedrich, a traité dans sa dissertation *pro venia legendi*, de la doctrine de Jean Hus et de ses rapports avec les principes subvertifs de toute nature qui se sont fait jour dans la société à partir du protestantisme. (*Die Lehre des Johann Hus und ihre Bedeutung für die Gegenwart.* Regensburg, Manz, 176 p. 22 1/2 ngr.) Le sujet était bien choisi, car depuis longtemps il n'avait paru aucun travail détaillé sur Jean Hus. Ce livre, pour le contenu comme pour la forme, se ressent de la jeunesse de l'auteur, mais il est loin d'être dénué d'importance.

Le même auteur avait publié peu auparavant, à l'occasion de sa promotion au doctorat, une Vie de Jean Wessel. (*Johann Wessel. Ein Bild aus dem Kirchengeschichte des XV Jahrhunderts.* Regensburg, Manz. 8° VIII-284 p.

1 thlr.) Cette Vie est principalement dirigée contre Ullmann qui, dans le second volume de ses *Réformateurs avant la réforme* (Hambourg, 1842 ; p. 287-642), a cherché à représenter J. Wessel comme le principal représentant de la *théologie réformatrice* au XVe siècle. Friedrich s'efforce au contraire de démontrer que la doctrine de Wessel est catholique, bien que, sur quelques points, il ait poussé jusqu'a l'extrême les tendances nationales des théologiens de l'école de Paris. Il était facile de satisfaire sur ce point les hommes exempts de préjugés. Nous regrettons que le Dr Friedrich ait cru devoir joindre à cette démonstration une peinture trop étendue, trop vive, ou même exagérée du triste état où se trouvait alors l'Église. C'est une besogne que nous pouvons laisser à nos ennemis, quand rien ne nous oblige à la remplir nous mêmes ; dans les cas où la fidélité historique nous en fait un devoir, il faut au moins garder la mesure et la réserve voulues.

L'ouvrage de Friedrich m'en rappelle un autre de C. Hœfler : *Les Conciles de Prague avant la période hussite.* (*Prager Concilien der Vorhusitischen Periode.* Prag., Tempsky. 4° LXI 116 p. 2 thlr. Extrait des *Abhandlungen, der Kœnigl. Gesellschaft der Wissensch.* V. Folge, 12 Bd.) C'est une collection de statuts et de documents inédits de 38 synodes, avec une savante introduction. L'histoire ecclésiastique de Bohème, à laquelle ces actes se rapportent principalement, est en ce moment l'objet d'un travail d'ensemble de la part du D. Frind, directeur du gymnase d'Eger. Deux livraisons ont paru. (*Die Kirchengeschichte Bœhmens.* Prag., Tempsky. 12 ngr la liv.). Elles traitent de l'introduction du christianisme dans la Bohème. Comme l'auteur a fait depuis longtemps des recherches considérables dans les archives en vue de son ouvrage, comme d'ailleurs il est très-versé dans la critique et dans l'art d'écrire, on peut espérer de sa part quelque chose de remarquable.

Ce que j'ai à mentionner encore en fait de publications nouvelles se rapporte plus ou moins directement à l'histoire du protestantisme. Ainsi tout d'abord, c'est une nouvelle édition des lettres bien connues de Cobbett sur la réformation en Angleterre et en Ecosse. (Mainz, Kirchheim. XX-660 p. 1 thlr 10 ngr.) Il est à regretter qu'une main habile n'ait pas retranché çà et là des exagérations et corrigé des erreurs de fait qui déparent ce livre d'ailleurs encore utile à lire. Je n'ai pas besoin de faire remarquer que les trois éditions allemandes ont été achetées et lues presque exclusivement par les catholiques, bien que Cobbett ait adressé ses lettres à tous les anglais équitables et judicieux, et qu'il les ait même destinées d'une manière spéciale aux protestants.

Le Dr H. Læmmer, dont vous avez fait connaître les *Analecta Romana* et les *Monumenta Vaticana*, vient de composer un mémoire pour servir d'annonce et de préparation à son grand *Spicilegium Romanum historico-ecclesiasticum.* (*Zur Kirchengeschichte des* XVII *und* XVIII *Jahrhunderts.* 8° 192 p. Freiburg, Herder. 24 ngr.) Il y passe en revue sommairement les résultats de ses recherches dans les diverses bibliothèques de Rome. L'activité de ce jeune savant, âgé seulement de 28 ans, est vraiment étonnante : on comprend à peine qu'il suffise à tant de publications.

Enfin, le Dr Pichler, élève de Dœllinger et privat-docent à Munich comme Friedrich, a examiné les rapports du protestantisme avec l'Église grecque au

XVIIe siècle, c'est-à-dire l'essai malheureux que firent les protestants pour attirer les Grecs dans leur parti. Vous avez fait connaître d'une manière détaillée le contenu de ce livre. C'est un travail très-soigné, qui fera sans doute disparaître des livres d'histoire quantité de mensonges qui courent les rues.

VI. — Hagiographie.

Ici, mon intention n'est point de vous parler de cette quantité innombrable de livres qui se proposent seulement un but d'édification et qui sont destinés au peuple: je veux seulement vous entretenir de ceux qui ont au moins un certain caractère scientifique.

Le plus important de tous, et presque le seul qui par son origine appartienne à l'Allemagne, c'est le *Dictionnaire universel d'hagiographie* publié par le Dr Stadler, doyen du chapitre d'Augsbourg. (*Vollstændiges Heiligenlexicon oder Lebensgeschichten aller Heiligen, Seligen u. s. w. in alphabetischen Ordnung.* Bd. I, II, III, 1-3 Lief. Gr. 8° 2052 pp. Augsburg, Schmid. 1859-1863.) Malgré la brièveté à laquelle on vise dans la composition de ce répertoire, on ne sacrifie pas cependant la solidité : on a cherché à lui donner un caractère en même temps populaire et scientifique. Les Bollandistes, naturellement, sont la source principale, mais non la source unique à laquelle on a puisé. On peut dire avec certitude qu'il n'existe dans aucune langue un ouvrage aussi complet. Pour se faire une idée de la quantité de saints et de bienheureux qui sont énumérés et dont la vie est racontée avec plus ou moins de détails, mais toujours avec une étendue suffisante, il suffit de savoir que l'article *Alexandre* ne contient pas moins de 120 personnages de ce nom : l'article *Guillaume* en a 125, l'article *Antoine* 177, l'article *François* 192, l'article *Félix* 227, l'article *Jacques* 239, l'article *Jean* n'en a pas moins de 985. Le tout sera terminé par un calendrier universel des saints, et par une liste alphabétique de leurs attributs et symboles. L'ouvrage n'est guère qu'à moitié, mais son achèvement peut être regardé comme assuré. Chaque livraison de 6 feuilles grand in-8o à deux colonnes, bien imprimées, sur bon papier, ne coûtant que 8 ngr. (1 fr.), l'ouvrage entier reviendra tout au plus à dix thalers. Il sera probablement complet en cinq volumes.

Ce que j'ai à citer encore dans cette catégorie est emprunté à votre littérature. Ainsi une traduction de la *Vie d'Holzauser* de M. l'abbé Gaduel avec introduction du chanoine Dr Heinrich, rédacteur du *Catholique* de Mayence (Mainz Kirchheim) ; ainsi encore, la Vie de la *V. Marguerite Marie Alacoque*, et celle de saint François de Sales, par l'abbé Boulangé (München, Lentner).

Un peu auparavant, le converti W. Volk avait publié, sous son pseudonyme habituel de L. Clarus, une *Vie de saint François de Sales* (t. I et II, 415-434 pp.), *de sainte Jeanne de Chantal* (t. III, 650 pp.) *et des premières sœurs de la Visitation* (t. IV et V, 457-556 pp.) Je termine en citant la 3e édition allemande de la *Vie de sainte Elisabeth*, par M. de Montalembert (üb. v. Stædler. Regensburg, Manz).

Pour extrait :

E. Hautcœur.

(*La fin prochainement.*)

CHRONIQUE.

1. Livres mis a l'Index. *Décret du 26 janvier.— Il Mediatore, giornale settimanale politico, religioso, scientifico, letterario*, diretto dal professore Carlo Passaglia. Torino, stamperia dell'Unione tipografico-editrice.

J. Michelet : *La Sorcière*. Paris, collection Hetzel. Dentu, Palais-Royal.

Almanacco sacro Pavese per l'anno 1863. Pavia, tipografia dei fratelli Fusi.

2. Il y a longtemps que nous désirons annoncer le remarquable ouvrage de S. E. le cardinal Mathieu : *Le Pouvoir temporel des Papes justifié par l'histoire. Etude sur l'origine, l'exercice et l'influence de la souveraineté pontificale* (Paris, A. Le Clère. 8° 687 pp. 7 fr.). C'est un livre qui prendra un rang distingué parmi cette foule de productions que la situation présente a fait naître, et dont quelques-unes lui survivront. Ce qui donne une importance particulière au livre de Mgr Mathieu, c'est que l'auteur a pu mettre à profit les pièces récemment publiées par le P. Theiner (*Codex diplomaticus dominii temporalis S. Sedis*. 3 vol. fol. Rome, 1861-1862).

3. *Le Souverain-Pontife*, par Mgr de Ségur (Paris, Tolra et Haton. in-18, 297 pp. 1 fr.). C'est un de ces opuscules dont Mgr de Ségur a le secret, qui sont écrits pour tout le monde et se font lire par tout le monde, et qui, en se répandant à des milliers d'exemplaires, réalisent un bien inappréciable. Toutes les questions qui se rattachent à l'autorité du Pontife suprême y sont traitées avec un esprit vraiment catholique et dégagé des préjugés nationaux.

4. Le P. Gratry nous donne une première partie d'un *Commentaire sur l'Évangile selon saint Matthieu* (Paris, Douniol et Lecoffre, 8° 247 pp. 4 fr.). Sa méthode consiste à traduire en français le texte de chaque chapitre divisé en sections séparées par des chiffres romains ; puis, viennent des développements qui n'ont pas le caractère d'une annotation exégétique : ce sont plutôt des considérations qu'un commentaire proprement dit. On y reconnaît, comme dans tous les ouvrages du célèbre oratorien, l'inspiration d'un beau talent et d'une âme profondément chrétienne. Cet ouvrage paraît plus spécialement destiné aux laïques instruits.

5. Un ecclésiastique français, M. l'abbé Couissinier, a eu l'excellente idée de faire dessiner et graver une suite de sujets propres à servir à l'enseignement de la doctrine chrétienne. Ce livre, composé de 112 gravures exécutées par des artistes renommés de l'école allemande, est vraiment bien conçu et très-propre à atteindre son but. L'exécution artistique en est remarquable. Aussi n'est ce qu'en comptant sur une immense diffusion que l'on a pu atteindre l'extrême bon marché nécessaire a une œuvre de ce genre. Outre des éditions allemandes, anglaises et hollandaises, il y a trois tirages en français : une édition de luxe à 6 fr., une autre à 2 fr. 50, et enfin une édition populaire à 1 fr. Trente mille exemplaires, dit-on, se sont déja vendus. Vingt-sept evêques ont recommandé l'ouvrage. Il est intitulé : *Le Catéchisme en images*, dessiné par G. R. Elster, et gravé par Richard Brend'Amour, sous la direction de M. l'abbé Couissinier (Paris, Schulgen). Puissent ces quelques lignes contribuer à la faire connaître !

E. Hautcœur.

Arras.—Typ. Rousseau-Leroy, rue Saint-Maurice 26.

LA VÉRITÉ

SUR LA

FACULTÉ DE THÉOLOGIE DE PARIS

de 1663 à 1682

D'APRÈS DES DOCUMENTS INÉDITS.

Premier article.

La prétention de refaire l'histoire n'est pas un exorde conciliant. Elle est néanmoins ici d'accord avec la plus parfaite modestie. Comme tout le monde, et d'après les documents et les livres connus de tout le monde, j'attribuais à la Faculté de théologie de Paris la célèbre déclaration en six articles de 1663, dont les quatre articles, plus célèbres encore, de 1682, ne furent à peu près que la reproduction rédigée par Bossuet. Je ne doutais pas non plus que la majorité des docteurs n'eût accepté et acclamé la déplorable formule de 1682. En un mot, que, pendant cette période de 1663 à 1682, la Faculté se fût rangée en masse sous le drapeau du gallicanisme, c'était un fait aussi certain pour moi, qui le nommais une chute, que pour les gallicans qui s'en font une autorité. J'étais encore, cette année, sous l'influence de ce commun préjugé (qu'on me pardonne le terme, il sera bientôt justifié), lorsqu'on a mis sous mes yeux une collection de documents, dont plusieurs inédits et fidèlement transcrits d'après les originaux conservés

à la Bibliothèque impériale. J'ai vu alors, à mon grand étonnement, non d'après des témoignages suspects, mais d'après les lettres et les notes secrètes de Louis XIV, du fameux procureur général de Harlay, de Colbert, et des autres ministres et personnages de la cour, la Faculté de théologie se débattre contre la pression la plus tyrannique et la plus tenace qu'on puisse imaginer; et malgré les machinations, les menaces, les exclusions, les lettres de cachet et les exils, rester attachée à la doctrine du Saint-Siége. J'ai constaté qu'on ne peut pas lui attribuer les six articles de 1663; et (ce que le clergé de France était loin d'avoir jamais soupçonné), j'ai vu qu'elle avait rejeté et *réprouvé, à la majorité de seize voix,* les quatre articles de 1682. Je n'ai pas même le mérite d'avoir découvert ces pièces : je ne fais que les publier. Quant aux rectifications historiques qu'elles doivent entraîner, je les laisse à l'appréciation du lecteur.

La nécessité de mettre la liaison et la clarté convenables dans cette curieuse page de notre histoire, m'a fait recourir aussi à des documents déjà publiés, mais dont quelques-uns sont peu connus.

§ I.

Situation à partir de 1661. — Affaire de la thèse du 12 décembre de cette année au collége des Jésuites.

La thèse qui se soutint, le 12 décembre 1661, au collége des Jésuites, nommé alors *collége de Clermont* et plus tard *collége de Louis-le-Grand*, était conçue en ces termes : *Christum nos ita caput Ecclesiæ agnoscimus, ut illius regimen dum in cœlos abiit, primum Petro, tum deinde successoribus commiserit, et eamdem quam habebat ipse infallibilitatem concesserit, quoties ex cathedra loquerentur. Datur ergo in Ecclesia romana controversiarum fidei judex infallibilis, etiam extra Concilium generale, tum in quæstionibus juris, tum facti.* Les mots *eamdem*

quam habebat ipse pouvaient être interprétés dans un sens inexact. Les Jansénistes s'en emparèrent pour soulever la tempête que le jésuite Rapin décrit ainsi au 16e chapitre de ses *Mémoires* inédits (1) :

« Bourseis (l'abbé) aimait la cour et s'y montrait de temps en temps sans y avoir d'affaires et sans raison, pour s'y fourrer... Le roi demanda à la reine-mère si l'abbé de Bourseis n'était pas janséniste. A quoi la reine répondit, qu'il l'était des plus déclarés. D'où vient donc, dit le roi, qu'on le produit ici? Le père Annat le fit avertir de ce que le roi et la reine avaient dit. L'abbé vint le trouver pour savoir ce qu'il avait à faire sur cela, protestant n'avoir aucune attache à la doctrine. Il faut, dit le père, signer le formulaire. Volontiers, répondit cet abbé. Ce qu'il fit peu après avec éclat. Cette action d'un vieux docteur de Sorbonne dans une réputation de savant, parut belle à ce ministre (*Colbert*)... Il crut la démarche de l'abbé sincère ; mais il vécut depuis d'une manière qui en fit douter le public. L'occasion de se signaler auprès de ce nouveau maître, et de se signaler selon son cœur, arriva bientôt. On soutint sur la fin de cette année, c'est-à-dire le 12 décembre, une thèse au collége des Jésuites sur l'infaillibilité du Pape, dont les Jansénistes se servirent fort à propos pour faire bien du bruit. Ils avaient déjà préparé de grands traités sur cette infaillibilité, qu'ils voulaient tout-à-fait détruire, comme la seule ressource qui leur restât pour défendre leur opinion. Car, prouvant que le Pape peut se tromper, ils rétablissaient leurs affaires, en décréditant les deux bulles. C'était à quoi ils pensaient alors, quand ils trouvèrent cette occasion par la faute des Jésuites. Ce fut un jésuite flamand, un peu aventurier de son chef, qui proposa cette thèse, dans laquelle il soutenait *que l'infaillibilité du Pape, en qualité de vicaire de Jésus-*

(1) Ces *Mémoires*, actuellement sous presse, seront prochainement mis en vente chez MM. Gaume frères et Duprey, à Paris.

Christ, était la même que celle de Jésus-Christ. Le Nonce fut averti par des gens bien intentionnés que cette proposition, dans la présente conjoncture, était capable de remuer les esprits ; que les Jansénistes étaient alors en alerte sur tout ce qui regardait le Pape, et que cette thèse pourrait leur donner lieu d'occuper le public par leurs écrits, ce qui ne servirait qu'à faire diversion de leur affaire... Le Nonce alla trouver le père Annat à Saint-Louis pour lui en donner avis. Le père Annat entra dans le sentiment du Nonce et dans toutes ses vues. Il jugea à propos de la faire supprimer. Le père Jean Bagot, vieux théologien du collége de Clermont, n'en fut pas d'avis, parce que, la thèse étant imprimée et répandue dans la ville par les invitations que le soutenant... avait déjà faites, on lui dit que cet avantage qu'on donnait aux Jansénistes de la supprimer, pourrait nuire au formulaire dressé par l'assemblée, reçu en Sorbonne, et dont tout le monde convenait. Le P. Claude Fraguier, préfet alors des hautes études au collége, fut de l'avis du P. Bagot, par un intérêt secret. C'était un bon esprit, grand théologien, mais délicat sur l'honneur, et paresseux. La thèse n'avait paru que sur son approbation, qu'il fallait révoquer. On prétend qu'il la laissa passer sans se donner la peine de l'examiner... Elle fut soutenue dans une grande assemblée, mais attaquée de personne.

« Cependant les Jansenistes... en font des trophées partout, comme d'une nouvelle entreprise des Jésuites contre la couronne. On la porte aux ministres avec des interprétations très-odieuses du pouvoir du Pape sur les rois. Letellier, gagné par son fils l'abbé, qui commençait alors à briller en Sorbonne, dont il prenait l'esprit contre les Jésuites, et gouverné par son répétiteur nommé Cocquelin, jeune aventurier, qui chercha à faire fortune par la nouvelle doctrine (1), et devint enfin quelque chose en se donnant à cet abbé, qui, sifflé par ce docteur

(1) C'est-à-dire le jansénisme.

et cajolé par les importants du parti, empoisonna tellement cette thèse dans l'esprit de son père, que, rempli des plaintes que son fils lui en faisait, il s'alla plaindre au roi qu'on en voulait à sa personne, et que l'affaire de la thèse des Jésuites allait à *lui enlever sa couronne de dessus sa tête*. De Lionne, qui était mécontent du Pape, parla à peu près de la sorte. Mais il n'est pas croyable à quel excès s'emporta l'abbé de Bourseis pour aigrir l'esprit de son nouveau patron, le contrôleur général des finances Colbert, contre les Jésuites... Il lui dit que, dans le poste où il était, il devait regarder cette démarche des Jésuites comme une entreprise contre la monarchie. Les trois ministres, qui se trouvaient de même sentiment sur cette affaire, firent tant de bruit, qu'ils étonnèrent le roi. Il s'en plaignit au père Annat, lequel, pour apaiser la cour, fut obligé de faire un écrit, afin d'ôter à la thèse le poison qu'on y avait jeté et pour l'expliquer d'une manière qui pût fermer la bouche aux ennemis des Jésuites... L'explication que le père Annat donnait à la première proposition fut qu'elle devait s'entendre de la *même* infaillibilité, comme on dit que le vicaire a la *même* autorité et le *même* pouvoir que l'évêque, l'ambassadeur que le prince qui l'envoie,... mais que le pouvoir du vicaire, le pouvoir de l'ambassadeur, n'était pas universel ni indépendant comme celui du souverain. Par exemple, dans la question présente, l'infaillibilité du vicaire de Jésus-Christ était bornée aux matières de foi seulement, et celle de Jésus-Christ était générale, universelle, sans bornes, indépendante...

« Pour la seconde proposition de la thèse, qu'il *y a dans l'Église un juge infaillible des controverses en matière de foi hors du Concile*, il répondait qu'on avait tort de trouver à redire à cette proposition, puisqu'il était de notoriété publique, que la même proposition avait été soutenue en Sorbonne le même jour sous le docteur Poussé président, et qu'on en avait soutenu au collége de Navarre une pareille conçue en ces termes le 14 du mois de juin dernier... Ainsi ce fracas que firent les

Jansénistes sur la thèse fut arrêté par l'explication du père Annat. Il est vrai qu'ils avaient raison d'en faire du bruit, car leur parti était détruit par ces deux maximes, dont la conséquence évidente était que la décision de l'Église sur leur condamnation était de foi, par le fait inséparable du droit en cette matière.

« C'était le sentiment de Pierre de Marca, archevêque de Toulouse, le plus savant du clergé en ces matières-là. Ayant été consulté à l'occasion de cette thèse, il répondit que dénier l'infaillibilité du Pape pour les choses spirituelles, *c'était se déclarer calviniste*. Et il fut trouver le roi pour lui ôter ces frayeurs qu'on avait voulu lui donner sur son État et sur le temporel de ses affaires par cette infaillibilité qui n'appartenait qu'aux matières de foi... Ce que ce prélat se crut obligé de faire pour ne pas renverser ce que les deux Papes avaient fait par leurs bulles contre le livre de Jansénius, et ce qui avait été réglé par les deux dernières assemblées du clergé pour le formulaire, qui ne pouvait subsister si la thèse de Clermont était condamnée... Il est vrai qu'il régnait alors un méchant esprit conçu par le jansénisme contre Rome, qui commençait à infecter la cour et le parlement. On en voulait au Pape, ce qui obligea Pierre de Marca, nommé à l'archevêché de Paris, qui avait prévu cet orage, lequel retomberait sans manquer sur lui dans le poste où il était nommé, d'écrire ses sentiments sur l'infaillibilité du Pape... Cet écrit est solide, judicieux, sans aucun esprit de partialité, propre à détromper ceux qui se faisaient un fantôme de cette question. Et comme ce fut pour les ministres et principalement pour Letellier (alors gouverné par son fils l'abbé qu'il aimait uniquement et par son répétiteur Cocquelin), il ne fut pas imprimé. Il s'en trouve des copies au séminaire de Saint-Sulpice (1). »

(1) Cet écrit, dont Baluze donne une analyse (dans la *Vie de P. de Marca*, placée en tête de ses œuvres), et qui se conservait au séminaire de Saint-Sulpice, a été jusqu'ici dérobé à la publicité. Une thèse

Telle était la situation des esprits en décembre 1661. Déjà l'orage se formait. On va le voir éclater à l'occasion d'une autre thèse en janvier 1663 ; et ici la Faculté de théologie de Paris va être en cause, et commencer la longue lutte dont un mystère de silence avait enveloppé jusqu'à ce jour le vrai caractère.

§ II.

Affaire de la thèse de Gabriel Droüet de Villeneuve, condamnée par arrêt du parlement du 22 janvier 1663. Difficultés de la part de la Faculté pour l'enregistrement de cet arrêt. Renseignements confidentiels transmis à Colbert sur chacun des docteurs, en particulier sur Bossuet et les Sulpiciens.

I. *Extrait du réquisitoire de l'avocat général Talon.* « A dire vrai, si l'infaillibilité du Pape était un jour approuvée, ce serait ouvrir la porte à une infinité d'autres propositions séditieuses, préjudiciables à l'autorité souveraine du roi notre maître, aux droits de sa couronne, à la sûreté de sa personne royale et au bien de l'État... Il ne suffit pas de faire quelque réprimande en particulier au syndic, au président et au bachelier... L'on ne peut douter que les propositions contenues dans la thèse dont il s'agit, ne soient contraires aux droits du roi et à l'ancienne doctrine de l'Église, et, par conséquent, que le syndic et le président et le répondant ne soient coupables ; et il est impossible d'arrêter le cours de ces propositions nouvelles, si l'on ne punit les auteurs par quelque châtiment exemplaire. Ce n'est pas guérir le mal de vouloir ensevelir toutes ces disputes dans le silence...; on doit, au contraire, soutenir hardiment et sans hésiter la doctrine des conciles de Constance et de Bâle, et traiter comme *schismatiques, perturbateurs du repos public et ennemis de l'État*, tous ceux qui sont assez hardis pour admettre

de Pierre de Marca en faveur de l'infaillibilité gênait les gallicans. Espérons qu'ils ne seront pas allés jusqu'à la détruire. En attendant qu'on la publie, on en trouvera quelques passages cités dans l'*Antifebronius vindicatus*, dissert. 5, cap. 2, n. 5.

des propositions contraires. » (Bibliothèque impériale, *Ms. Colbert*, Vc. 155, page 29.)

II. *Arrêt du parlement contre la thèse.* Nous nous contentons d'indiquer ce document, parce qu'on le trouve suffisamment reproduit par d'Argentré (*Collectio judiciorum*, tome III, part. I, p. 89). Il y est fait défense d'*écrire, soutenir et enseigner* de pareilles propositions, *à peine d'être procédé contre*. L'arrêt contient en outre cette clause, de laquelle va naître le conflit : *Et sera le présent arrêt enregistré ès-registres de la dite Faculté.*

III. *Le parlement se rend auprès de la Faculté. Conduite de celle-ci.* — La pièce inédite qu'on va lire est une relation adressée au ministre Colbert, et les deux premiers mots (*mémoire concernant*) ont été ajoutés de sa main. Elle se trouve à la Bibliothèque impériale, *Ms. Colbert*, Vc. 155, page 47.

Mémoire concernant ce qui s'est passé en la Faculté touchant la thèse. — « Le Parlement députa deux conseillers de la cour avec un substitut de M. le Procureur général pour faire registrer son arrêt.

« Ils se trouvèrent en Sorbonne le dernier jour de janvier 1663.

« M. de Mincé dit que la Faculté n'avait point changé de sentiment et pria ces messieurs de croire qu'elle n'approuvait point la thèse. M. de Saint-André-des-Arts, pour justifier ce qu'il avait dit, représenta que la Faculté avait censuré Santarel, qu'elle avait fait chasser de la Faculté un jacobin nommé Biarats, et que depuis peu ses députés avaient censuré la thèse des Jésuites, dont il a lu la censure, pour avoir enseigné la même doctrine. M. Catinat (*l'un des deux conseillers députés par le parlement*), pressant l'enregistrement, s'offrit de mettre les réponses des docteurs dans son procès-verbal. On ne conclut rien, et on remit l'affaire au premier du mois. On ne fit rien au premier du mois, ni le 5 suivant, qu'il y eut assemblée.

« Le 9e, MM. les archevêques d'Auch et de Paris s'y trouvèrent. Le premier fit un long discours et se plaignit de la

troisième proposition contenue dans l'arrêt. Il se servit de quelques passages de saint Augustin à Boniface, dont il lisait l'extrait, pour prouver que les conciles généraux n'étaient point nécessaires. Après avoir parlé des appels comme d'abus, il dit qu'ils étaient fondés sur l'infraction à la pragmatique, qui (*nota*) avait été faite, disait-il, sans Charles VI (1). Il prouva que le Parlement ne peut juger de ces matières, et qu'elles étaient bien différentes de celles du florentin Jacob et Tanquerel ; et après avoir beaucoup blâmé la conduite du Parlement et diminué son pouvoir, dit qu'il faudrait censurer son arrêt, s'il entreprenait des choses de cette sorte. Il conclut pourtant, après avoir fait lire un écrit de M. le premier Président, qu'il fallait députer au Parlement et lui demander deux choses : la première, savoir, s'il avait prétendu ôter aux docteurs le pouvoir de censurer, et la seconde, lui demander l'explication de la troisième proposition.

« M. l'archevêque de Paris parla avec beaucoup de modération, et dit qu'il ne fallait point s'opposer à l'arrêt, mais qu'on aurait satisfaction, si on traitait à l'amiable avec M. le premier Président.

« On fit du bruit pour dresser la conclusion. M. d'Auch voulait qu'on mît que les conciles généraux étaient seulement nécessaires contre le schisme. Les autres, qu'on mît qu'ils étaient nécessaires contre le schisme et contre les hérésies, et en mille autres rencontres. On ne spécifia rien en particulier.

« Le 15 du mois, M. de Saint-André-des-Arts rapporta et lut la réponse de M. le premier Président ; et entendant un grand bruit, dit qu'il s'étonnait de voir la Compagnie si échauffée contre le Parlement, vu qu'elle avait été si insensible lorsque M. Percheron, aumônier du conseil, et des huis-

(1) L'auteur du rapport veut faire remarquer ici un lapsus de l'archevêque d'Auch, la pragmatique ayant été faite sous Charles VII, en 1438.

siers de la chaîne, étaient venus la troubler plusieurs fois dans ses délibérations.

« M. Grandin (*alors syndic de la Faculté*), pour se justifier de ce qu'il avait signé la thèse, parla longtemps et tâcha de donner un bon sens au trois propositions. Il répéta ce qu'il avait dit au Parlement la première fois qu'il fut mandé. Il expliqua ainsi la première proposition, disant que par le mot de *priviléges* qui était dans la thèse, on pouvait entendre les exemptions accordées à plusieurs monastères et chapitres. Il cita pour exemple l'église de Boulogne. Il expliqua ainsi la seconde proposition : qu'il ne fallait entendre ces mots *supra Ecclesiam*, de l'Eglise lorsqu'elle était assemblée en corps, mais seulement de toutes les églises en particulier, et qu'il y avait des conciles qui définissaient que le Pape avait puissance *in totam Ecclesiam*. Pour autoriser cette explication, il cita des épîtres de Cicéron pour montrer que *in* et *supra* signifiait la même chose. Il expliqua la troisième proposition comme M. l'archevêque d'Auch ci-dessus.

« M. de Mincé fut d'avis qu'on enregistrât l'arrêt, et fut suivi de la pluralité, qui ajoutèrent qu'on y joindrait ce qu'avait dit M. le premier Président.

« M. Morel opina qu'on ne registrât point jusqu'à ce qu'on eût censuré la thèse. Il apporta quelque texte de saint Grégoire de Nazianze, ajoutant que si l'on registrait, la Faculté serait semblable à la statue de Memnon. Il fut suivi de M. Annot. Le P. Nicolaï, jacobin, MM. Bail, Joisel, Chamillard et *tous les docteurs de Saint-Sulpice et du Chardronné* (*la maison de Saint-Nicolas-du-Chardonnet*) furent de cet avis, et déclamèrent fort contre la harangue de M. le substitut du procureur général.

« M. de Lestocq, professeur de Sorbonne, voulut prouver que l'arrêt était nul, *tam ex parte materiæ quam ex parte formæ*. M. Chamillard le jeune dit que le concile de Constance n'était point reçu, et que toute la doctrine n'était que pro-

bable ; mais la plupart des docteurs s'étant élevés contre lui, il fut obligé de dire qu'il avait été reçu *en partie*.

« *Messieurs Bossuet, faisant semblant d'ouvrir un nouvel avis, Leblond, professeur de Sorbonne, Boust, aussi professeur, Joisel et Blanger de Sorbonne, suivant l'avis du père Nicolaï, sortirent de leur place avec fureur, disant qu'il fallait censurer la harangue du substitut de M. le procureur général.* Tous les professeurs de Sorbonne *sans exception*, et les pères Louvet et Hermant, bernardins et professeurs en cette maison, parurent fort échauffés contre l'autorité du Parlement. Et lorsque le père Hermant entreprit de prouver l'infaillibilité du Pape et sa supériorité sur le concile, ils furent suivis de *presque tous les moines*.

« Le premier de mars, M. Grandin empêcha adroitement que la conclusion du 15e de février ne fût retirée, et dit qu'il avait à parler là-dessus, afin de donner lieu à la brigue de s'opposer à sa confirmation. De fait, M. Morel fit un discours en l'air, sans qu'on ait pu comprendre ce qu'il voulait dire. M. Pignay dit que si on registrait, il jetterait son bonnet à la rue, et que la Faculté serait bien malheureuse, parce qu'on la mettrait dans la gazette : *Projiciam biretum, quia erimus in gazeta !* Il fut suivi de MM. Bail, Nicolaï, Chaillon, doyen de Beauvais, homme fort violent, Joisel et tous les professeurs de Sorbonne sans en excepter aucun, MM. Magnay, Charton, pénitencier, etc. Et M. Bail ajouta qu'on ne pouvait enregistrer sans renouveler le schisme d'Angleterre. M. Peaucellier distingua trois sortes de forum, et dit force sottises que personne n'entendit.

« M. l'abbé du Tilloy, grand-maître du sieur Villeneuve (c'est-à-dire grand-maître de la maison à laquelle appartenait le bachelier Droüet de Villeneuve), et qui, par conséquent, avait signé la thèse, ouvrit l'avis de registrer l'arrêt avec les explications de M. Grandin, qu'on ne lut point et que personne ne savait. M. Joisel fut de son avis, et le prouva par

l'exemple de Baronius, qui refusa le chapeau de cardinal. MM. Leblond, professeur de Sorbonne, et de Lestocq, prétendirent que l'on avait conclu de registrer avec les explications de M. Grandin. M. Guyard, de Navarre, dit que c'était accuser la fidélité de ceux qui avaient dressé la conclusion, et qu'elle avait passé par l'avis de M. de Saint-André des Arts.

« *Les sieurs de La Barmondière et Leblanc, de Saint-Sulpice, accusèrent la Faculté de péché mortel; et le dernier dit que c'était par lâcheté et par crainte des puissances temporelles qu'on registrait cet arrêt.*

« MM. de Mincé et de Saint-André, et plusieurs docteurs, s'élevèrent contre l'insolence de ces jeunes gens. *M. Blanger, après avoir fort invectivé contre M. le premier président, fit l'apologie de la scolastique et dit qu'il fallait tous aller en prison, à l'imitation de sainte Agathe, si on ne se trompe dans le mot. Tous les professeurs de Sorbonne, et devant et après lui, furent de son avis, et M. Grandin lui fit compliment, en sortant, de ce qu'il avait si bien dit.*

« Nota que M. Cornet n'a point paru en ces assemblées : on le croyait malade. Et, néanmoins, M. Dumais référa, le premier du mois, de plusieurs bacheliers qu'il avait examinés durant ce temps qu'on le croyait au lit.

« M. l'abbé Le Camus a toujours été du mauvais parti. Il croit, par ce moyen, faire ses affaires en cour et plaire aux Jésuites. » (Manuscrits de la Bibliothèque impériale, *Ms. Colbert*, Vc. 155, p. 47.)

IV. *Relation du Père Rapin, jésuite* (*extraite du chapitre* XVI *de ses* Mémoires). — « On ne peut assez déplorer la disposition où se trouvaient les ministres de France à l'égard de la cour de Rome. Ils se firent une espèce de devoir fort mal entendu de maltraiter le Pape dans toutes les gazettes... Colbert, peu instruit des affaires de Rome, s'en rapportait trop aisément à l'abbé de Bourseis, encore janséniste dans le fond, quoiqu'il eût signé le formulaire ; ce qui fit dire alors à la

reine-mère que les trois ministres avaient chacun leur janséniste. Letellier avait Coquelin ; Colbert, l'abbé de Bourseis ; de Lionne, Gaudon ; tous trois, à ce qu'on disait, favorables au parti.

« Cette conduite ne laissait pas de contribuer à aigrir les esprits par des impressions fâcheuses, en ce qu'elles inspiraient à la cour du mépris pour le Saint-Siége ; et l'on ne peut assez observer ici que ce procédé fit un tel effet..., qu'il altéra tellement l'esprit des ministres contre le Pape, qu'*ils ne cherchèrent presque plus que les occasions de le mortifier*, comme il parut dans une thèse soutenue en Sorbonne un peu après, dont voici la suite.

« Un bachelier de Sorbonne nommé Gabriel Droüet de Villeneuve, breton, qui avait pris chez les Jésuites, où il avait étudié les humanités, des sentiments un peu moins durs à l'égard du Pape qu'on n'avait alors en Sorbonne, par l'impression naturelle qu'il avait d'en parler plus favorablement, fit une thèse, moins pour dire ce qu'il en pensait, que pour apprendre ce qu'on en devait penser. Cette thèse devait être soutenue en la grande salle de Sorbonne, le 19 janvier de cette année 1663, en la dispute de la grande ordinaire, depuis huit heures du matin jusqu'à huit heures du soir, sous maître Vincent de Mœurs, aussi breton, docteur en la Faculté de théologie, de la maison de Navarre. Cette thèse contenait trois propositions favorables au Pape, dont le Parlement fut choqué, comme contraires aux libertés gallicanes et aux maximes anciennes du royaume. La première proposition portait que *Jésus-Christ avait donné à saint Pierre et à ses successeurs une souveraine autorité sur l'Église*. La deuxième proposition, *que les Papes avaient, pour de bonnes raisons, accordé des priviléges à certaines églises, comme à celle de France*. La troisième proposition, *que les conciles généraux étaient utiles à l'extirpation des hérésies, des schismes et autres désordres, mais pas absolument nécessaires*. Cette thèse avait déjà été portée chez

l'avocat Talon, et empoisonnée par un sorboniste nommé Fortin, principal du collége d'Harcourt, qui, par un reste de venin qu'il avait pris dans l'école de Richer, ennemi déclaré du Pape, et un des principaux émissaires des Jansénistes, la porta à ce magistrat, accusant ses frères d'infraction des arrêts. Talon mit la thèse entre les mains du procureur général, lequel en fit son rapport dès le lendemain au Parlement. L'avocat général Bignon portant la parole, on délibéra sur les plaintes des gens du roi, et le syndic, le président et le soutenant furent cités pour rendre compte à la cour de leur procédé et pour s'expliquer sur ces propositions. Grandin, syndic de la Faculté, représenta que, dans la thèse, *on avait évité le terme d'infaillibilité, qui avait été retranché du manuscrit de la thèse,* dans laquelle il n'y avait aucun vestige que l'on prétendît la donner au Pape; qu'en parlant dans la deuxième proposition des priviléges accordés par les Papes à l'Église de France, comme à bien d'autres, comme on ne pouvait nier, on ne faisait aucune mention des libertés gallicanes, à quoi on ne touchait pas. Que pour la troisième proposition, on savait bien que l'Église avait été trois cents ans et plus, jusqu'au concile de Nicée, et que, cependant, on avait éteint plusieurs hérésies sans qu'il fût besoin de concile, ce qui montre qu'ils n'étaient pas toujours nécessaires et que cela suffisait pour sauver la thèse.

« Lamoignon, premier président, leur montra que ces explications ne cadraient pas avec les termes de leur thèse, dont le sens naturel était contraire aux maximes de la cour, et, qu'en supprimant le mot *d'infaillibilité*, ils devaient encore supprimer celui de *souverain pouvoir sur l'Église,* le Pape n'ayant d'autorité que *dans* l'Église, non pas *sur* l'Église, étant obligé d'obéir aux canons, et le concile étant au-dessus de lui, selon l'opinion commune du royaume; que, pour la troisième proposition, malgré l'explication forcée qu'ils donnaient à leur thèse, on pourrait conclure, des paroles géné-

rales qui y sont, que les Conciles généraux ne seraient nécessaires en aucun cas; et qu'on y a trop confondu, dans la thèse, les priviléges avec les libertés de l'Église gallicane, qui sont bien différentes, puisque ces libertés ne sont que le droit commun, dans lequel nos ancêtres se sont maintenus contre les nouveautés qu'on a voulu introduire et établir en droit nouveau. L'avocat général Talon voulut parler pour exagérer l'importance de la thèse, qu'il prétendait avoir été conçue dans un dessein de complot et de cabale pour élever l'autorité du Pape par la dépression de celle de l'Église universelle et des conciles; que le but de ces factions était d'imposer un nouveau joug aux fidèles, que nos pères n'avaient pu porter; que nous ne devons pas avoir moins de vigueur pour défendre cette liberté sainte, qui est le principal fleuron de la couronne, qui nous distingue de ces pays d'obédience, où les règles de la chancellerie et les décrets d'un réviseur sont plus considérés que les canons de l'Église, voulant, par ces termes, marquer la Bretagne.

« Après cet avant-propos, il entreprit d'expliquer la créance ancienne de l'Église sur le Pape, à qui l'on n'avait jamais disputé la primauté du siége de Rome sur tous les autres, mais bien la prééminence sur toutes les églises, prétendant que le Pape n'est que le collègue dans l'épiscopat de tous les évêques du monde, et étant soumis aux canons comme les autres, jamais souverain au-dessus d'eux... Il ne laisse pas d'avouer que l'Église peut condamner une erreur sans concile général, sur quoi il rapporte le sentiment de saint Augustin dans le livre à Boniface, et il avoue même qu'il serait dangereux de dire qu'on ne peut maintenant rien déterminer touchant la foi sans concile; ce qu'il prouve par la licence que se donneraient tous les visionnaires et tous les extravagants de débiter leurs caprices, et tout ce que la vanité ou l'ignorance peut inspirer, s'il fallait des conciles pour les condamner.

« La thèse ne disait rien autre chose, mais on était déter-

miné à en faire du bruit, *parce que cela plaisait aux ministres, qui ne cherchaient qu'à chagriner le Pape*, sur quoi même ils avaient tellement prévenu l'esprit du roi, à l'occasion de l'insulte faite à son ambassadeur, que, tout résolu qu'il était de détruire le jansénisme dans ses États, une personne de la cour bien intentionnée lui ayant dit que les Jansénistes tireraient de grands avantages de ce qui allait se régler au Parlement sur la thèse, il répondit qu'il fallait que l'affaire allât son chemin, et qu'il laisserait faire le Parlement. Il est vrai qu'on lui avait tellement mis dans l'esprit qu'on en voulait à sa couronne, à quoi on ne pensait pas, qu'il laissa faire ses ministres ; et que l'avocat-général Talon, qui voulait leur plaire, exagéra tellement l'affaire de la thèse, qu'il s'efforça de la faire passer pour une entreprise de cabale, dont les auteurs voulaient se servir pour autoriser le pouvoir du Pape sur le temporel des rois, et pour établir ces pernicieuses maximes qui avaient autrefois ébranlé les fondements de la monarchie; qu'ainsi, il ne suffisait pas de faire quelque réprimande en particulier au syndic et au bachelier, parce que le public attendait une réparation proportionnée à la grandeur de l'injure, qui demandait une rétractation solennelle ou une punition exemplaire ; ajoutant que c'était autoriser ces hardiesses que de les dissimuler dans la vue de ne pas exciter du trouble pour si peu de chose : mais qu'il fallait sans hésiter soutenir la doctrine des conciles de Constance et de Bâle, et traiter d'ennemis de l'Etat et de perturbateurs du repos public ceux qui, en qualité d'émissaires de la cour de Rome et de gens dévoués au Pape, vont à cet excès que d'avancer que le Pape a le même pouvoir sur terre que Jésus-Christ, comme la thèse soutenue il y a deux ans au collége de Clermont l'enseignait, en enseignant l'infaillibilité toute pure ; ce qu'il appelait des blasphèmes, des hérésies, des scandales, des abominations capables de porter l'esprit des peuples à la rébellion ; après quoi, il apostrophait d'un air pathétique la Faculté, qui avait

toujours fait éclater son zèle et sa fermeté à combattre ces erreurs, qui allaient à renverser les colonnes de l'État, appelant les docteurs de la Sorbonne les dépositaires de ce feu sacré qui est la doctrine de ce corps dans lequel consiste la fortune de l'empire, qu'ils ne pouvaient laisser éteindre par leur négligence, qu'on ne fût obligé à recourir à cette auguste compagnie du Parlement qui avait pris les canons et les conciles en sa protection. Il conclut enfin que la thèse serait supprimée, défense faite à toutes personnes d'avancer de pareilles doctrines, tendantes directement ou indirectement à établir l'infaillibilité du Pape, et à diminuer l'autorité des saints conciles, à peine d'être procédé contre eux comme perturbateurs du repos public et ennemis de l'État ; ordonner au syndic qu'il ne souffre jamais dans les thèses des propositions contraires aux conciles de Bâle et de Constance, à peine d'être extraordinairement procédé contre le syndic et le président ; que le soutenant sera tenu de rétracter sa doctrine ; que l'arrêt qui sera rendu sera lu en présence de la Faculté convoquée pour cela, et enregistré dans le registre de la Faculté ; copies collationnées seront envoyées aux bailliages. L'heure ayant sonné, la délibération de la cour fut remise au 22 du même mois.

« Ce fut un vrai opéra que ce plaidoyer de l'avocat-général, qui avait eu grand soin de ramasser tout ce qui pouvait se dire contre l'infaillibilité ; ce qui ne lui fut pas difficile, les Jansénistes ayant ramassé sur cela tout ce que de Dominis et le protestant Blondel en avaient écrit, se préparant sur cette matière de longue main, comme sur la seule ressource qui leur restait après leur condamnation. Ainsi l'avocat-général fut bien servi d'eux en cela, et les servit bien... L'arrêt du 22 suivit les conclusions, et Henri de Refuge et Pierre de Catinat, conseillers de la grande chambre, furent commis avec le substitut du procureur-général Achille de Harlay pour l'exécution : ce qu'ils firent, s'étant transportés le même jour en

Sorbonne avec le greffier et deux huissiers. Catinat parla...

« La conclusion de cet admirable discours fut qu'il demandait que l'arrêt du Parlement fût lu, que le registre de la Faculté fût apporté pour y être transcrit. Et aussitôt Boileau, greffier du Parlement, en fit la lecture ; après quoi il le mit entre les mains du greffier de la Faculté pour être enregistré. Et sur ce que quelques docteurs témoignèrent de la difficulté à l'enregistrement, n'étant point dans les sentiments des propositions condamnées par cet arrêt, les deux commissaires leur remontrèrent que ce n'était pas l'intention de la cour de faire injure à la Faculté, que ce n'était que pour les exciter à persévérer dans la doctrine reçue de tout temps et soutenue constamment par la Sorbonne ; *qu'ils devaient obéir*, et que s'ils avaient quelque chose à proposer, ils pourraient présenter leur requête à la cour.

« Quelques jours après, le recteur et le syndic ayant été appelés au Parlement pour rendre compte de l'enregistrement, répondirent que, pour quelques considérations, on l'avait différé ; sur quoi il fut dit que ce retardement venait de l'opposition de quelques particuliers : on l'imputa au recteur de l'Université et à la jeunesse, qui, dans les grands corps, est toujours disposée à fronder. Il fut cité avec les procureurs des quatre nations au Parlement, le 8 de février, pour rendre raison de sa conduite. Il n'y parut qu'avec l'acte de l'enregistrement et avec l'acte des certificats signés par les quatre procureurs, déclarant qu'on n'avait différé que pour faire la chose plus solennellement. Mais parce que, selon l'arrêt du 22 janvier, il devait encore être enregistré dans le registre de la Faculté, la cour fut obligée d'envoyer quérir le syndic pour savoir s'il l'avait fait. Il se présenta accompagné du doyen et de quelques autres docteurs à la cour ; et le premier Président ayant demandé si l'arrêt du 22 janvier était écrit dans leur registre, Antoine Breda, curé de Saint-André, l'ancien de ces docteurs députés, lui répondit « qu'il avait été député de la

Faculté avec le doyen et le syndic pour représenter à la cour que la Faculté avait entendu son arrêt du 22 de janvier avec respect ; qu'elle avait cru que ce n'était pas l'intention de la cour de porter un jugement doctrinal et de qualifier des propositions théologiques, ni aussi de croire qu'un concile général fût absolument nécessaire pour l'extinction de toutes sortes d'hérésies, comme il avait paru en celle de Jansénius.

« Le premier Président leur dit que *quand la cour ordonnait quelque chose, tout sujet du roi devait s'y soumettre sans l'examiner* ; que la proposition de la thèse sur les conciles étant générale, d'où l'on peut conclure qu'ils ne sont nécessaires en aucun cas, la cour n'a pas dû la tolérer, comme contraire à la pureté de la police extérieure de l'Église, qui fait une des principales parties de la police de l'État ; que la cour n'avait aucun égard à leurs distinctions scolastiques, qui, bien souvent, pouraient rendre soutenables en apparence les propositions les plus dangereuses ; qu'elle avait intéressé l'autorité du roi pour arrêter le cours de ces doctrines qui ne servent qu'à jeter le trouble dans les esprits et à les scandaliser ; *qu'ils eussent à enregistrer incessamment l'arrêt, la cour n'entendant pas qu'il soit parlé davantage de leurs difficultés sur ce sujet.* A quoi la Faculté obéit sans répliquer : mais on ne laissa pas d'entrevoir dans le public que tout cela ne se faisait que *pour humilier le Pape,* dont on était mécontent. Car, franchement, la proposition d'une puissance souveraine du Pape, celle des priviléges concédés à l'Église de France, et celle des conciles qu'on ne croyait pas toujours absolument nécessaires, ne pouvaient avoir aucun mauvais sens qui donnât lieu à l'avocat-général d'en faire tant de bruit.

V. *Liste des docteurs qui ont voté pour ou contre.* — Cette pièce inédite se trouve à la Bibliothèque impériale, *Ms. Colbert* 155, Vc., p. 50. On remarquera que Bossuet, alors âgé de 36 ans, est du nombre de ceux qui votèrent contre.

Liste des docteurs qui ont voté POUR *ou* CONTRE *l'enregistrement de l'arrêt du Parlement du 22 janvier 1663.*

« *Pro* : MM. Cospin, De Mincé, Patru, de Bréda, les curés de Saint-Paul et de Saint-Eustache, Bourgeois (bernardin), Dragon, Vaillant, Bétille, Tédinat (bernardin), Lenoir, Descures, Gosset, Grinet, Fortin, Godin, Bagneaux, Banneret, Lonergan, Pagin, Gabillon, Guignard, Habert, Restout, Huot, Faure, Petitpied, Bécherel, Marais, Basile, Gerbais, Comart, Ratonin, Boileau, Templeux, Robert.

« *Contra* : MM. Morel, Pignay, Bail, Nicolaï, Chalion, Gobinet, Méaume, Poussé, Joisel, Leblond, Chamillard et *tous les professeurs de Sorbonne*, Bossuet, Charton, Lamorlière, Leblanc (de Saint-Sulpice), Larue, Desdefontaine, Lebreton (de Saint-Sulpice), Blanger, Labermondière, Dufournel, Louvet (bernardin), Lermant (idem), et *tous les moines*, à l'exception de deux ou trois.

« Il y a, outre cela, une troupe d'indifférents. »

VI. *Nombre total des docteurs.* — Nous ne pouvons pas l'indiquer pour l'année 1663, mais la note suivante, transmise au ministre Colbert, l'indique pour 1682. Elle se trouve parmi les manuscrits de la Bibliothèque impériale. (*Mélanges-Colbert*, 7).

Docteurs de la Faculté de théologie de Paris, en 1682.

Archevêques et Évêques	44
Maison de Sorbonne	169
Navarre	83
Mendiants	124
Bernardins et de Cluny	43
Chanoines de Prémontré et de Saint-Victor	6
(Maison des) Cholets	10
(Collége du) Cardinal Lemoine	1
Saint-Sulpice	12
Nations étrangères	3
Ubiquistes	258 »

VII. *Renseignements confidentiels transmis à Colbert sur les docteurs de la Faculté, contenant un passage sur Bossuet, et un autre sur les Sulpiciens.*— Cette pièce inédite se trouve parmi

les manuscrits de la Bibliothèque impériale, *Ms. Colbert,* 155, Vc, p. 70. Elle me paraît être, ainsi que la suivante, l'œuvre de l'abbé Bourseis, ou plutôt du club de théologiens que le ministre lui faisait présider. « Colbert, qui avait pour lui une grande estime, l'avait mis à la tête, non-seulement de l'Académie des inscriptions, mais encore d'une autre assemblée toute composée de théologiens, et qui se tenait dans la bibliothèque du roi. » (*Biographie universelle,* Paris, 1843.) On a vu plus haut, d'après le P. Rapin, que « Colbert s'en rapportait trop aisément à l'abbé de Bourseis, encore janséniste dans le fond, quoiqu'il eût signé le formulaire. » Quoi qu'il en soit du véritable auteur de ces deux pièces, leur importance n'échappera point à l'attention du public. On y verra les ressorts habiles qu'on faisait jouer pour attirer la majorité des docteurs au sentiment de la cour. Voici le texte du premier de ces documents.

Liste des docteurs qui ont mal agi ou qui sont suspects au sujet de l'arrêt du Parlement.

« MM. Cornet, Grandin (professeur), Lestocq, *it.*, Chamillard, *it.*, Leblond, *it.*, Bouste, *it.*, Despérier, *it.*, Joisel, Chamillard (frère du professeur), Pignay, Morel, Charton, Gobinet, Amiot, Roussé, Alléaume, Demure, Magnet, Quatrehommes, Bossuet, Labermondière, Leblanc, Desdefontaine, Bail, Dufournel, de Pinteville, Liverdy, Béranger, Dumay, Malets (deux frères), Giloc, l'abbé Le Camus. »

Religieux.

« Le P. Nicolaï (jacobin), huit Carmes (absents, mais présumés contraires), Cordeliers (généralement déplorés), le P. Louvet (bernardin), le P. du Laurent (bénédictin), les pères Augustins. »

Docteurs qui ont bien fait dans la même occasion.

« MM. de Mincé, curé de Gonesse, très-bien ; de Bréda, curé de Saint-André, admirablement; Dragon, Vaillant, Faure, Fortin, Cocquelin, Cospin. »

Image ou blason des docteurs qui ont mal agi ou que l'on soupçonne d'être opposés à la bonne cause en cette rencontre.

« Avant de faire un tableau de ces Messieurs, je proteste sincèrement que je les considère tous comme gens de bien et pleins d'un zèle vraiment ecclésiastique, mais qui, en cette affaire, ne me paraît pas tout-à-fait conduit selon la science.

« *M. Cornet* est un bel esprit, un fort habile homme, d'une vie sans reproche, et dans une telle réputation de sagesse parmi ceux de son parti, qu'il en est le chef sans contredit et comme l'âme de leurs délibérations. Ceux qui s'attachent le plus à lui sont : MM. Grandin, Chamillard, Morel; mais les deux premiers, avec retenue et ménagement, et le dernier, avec plus d'ouverture et de franchise.

« *M. Grandin* a beaucoup d'esprit et de capacité. Il est censeur des livres qu'on doit imprimer ; a eu la conduite de quelques monastères; explique en Sorbonne l'Écriture sainte, ne sachant point l'hébreu, à ce qu'on m'assure, quoique la fondation de la chaire qu'il occupe porte que ce professeur sera versé dans cette langue. Il est aussi chanoine en Normandie, quoique la même fondation veuille que le professeur n'ait point de bénéfice qui l'oblige à résidence ; et, par ces deux raisons, si on le jugeait nécessaire, on pourrait l'ôter pour en mettre un autre qui eût les qualités requises, et qui se trouvât également éloigné des nouveautés du jansénisme et de celles que l'on combat à présent, depuis le nouvel arrêt de la cour ; et, en ce cas là, pour avoir égard au mérite de ce professeur, on le renverrait seulement à la chaire qu'il a quittée depuis peu, et que M. Despérier remplit maintenant.

« *M. Lestocq* ne cède en esprit et en suffisance à nul de ses collègues. Il a eu la chaire de M. de Sainte-Beuve ; et l'on pourrait, ce semble, songer s'il ne serait pas à propos de la rendre au dit sieur de Sainte-Beuve, puisqu'en ce qui touche le jansénisme il paraît avoir témoigné toute la soumission et la défé-

rence qu'on peut exiger d'un ecclésiastique; en sorte que MM. les grands-vicaires et tout le chapitre de l'église de Paris, qui a maintenant la juridiction spirituelle dans le diocèse, lui ont accordé volontiers des provisions de la cure de Saint-Leu, en qualité de gradué nommé, M. Morel même, l'un des grands-vicaires, le portant ouvertement et avec éloge dans cette occasion; ce qui pourrait servir non-seulement de prétexte, mais de raison pour le traiter plus favorablement qu'auparavant, puisqu'on ne ferait que suivre en cela le préjugé de ceux qui gouvernent l'église de Paris. Ce serait un coup d'importance, à moins que d'ailleurs on n'y trouvât quelque inconvénient pour les intérêts du roi, du royaume et de l'église gallicane; étant certain qu'il attirerait par sa suffisance et par sa réputation la meilleure part des écoliers de Sorbonne, *qui, en peu de temps, paraîtraient remplis des véritables et anciennes opinions de la Faculté, lesquelles on entreprend aujourd'hui, quoique sans malice, de détruire.* Mais comme il s'agit de marcher et de se conduire au milieu de deux précipices et de deux dangers, l'un de tomber dans le soupçon de favoriser le jansénisme par le soudain rétablissement d'une personne qui l'a autrefois appuyé, et l'autre de donner cours à des sentiments préjudiciables au royaume sous prétexte de combattre le jansénisme, j'avoue que la chose n'est pas moins délicate qu'importante, et je n'ai d'avis sur cela sinon que l'affaire mérite d'y penser. Je suis même si disposé à faire justice et aux autres et à moi-même en cette occasion, que quoiqu'il n'y ait nul sujet, grâce à Dieu, de se défier de mes sentiments dans la foi, je pardonnerais néanmoins volontiers à ceux qui, par un scrupule ou une tendresse de conscience, en auraient encore quelque doute, n'y ayant que Dieu qui pénètre dans le fond de l'âme et du cœur des hommes.

« *M. Chamillard* est homme d'esprit, de savoir et d'une piété vraiment exemplaire. Il est vénéré comme un oracle dans la communauté de Saint-Nicolas du Chardonnet où il demeure;

et l'on voit reluire les mêmes qualités d'esprit, de science et de vertu en la personne de M. son frère.

« *M. Leblond* est habile et modéré, quoiqu'il n'ait pas en cette rencontre observé peut-être toutes les mesures qu'il fallait.

« *M. Bousé* jeune, professeur, a vivacité et suffisance pour son âge ; et si on lui donnait un bénéfice un peu considérable qui l'appelât ailleurs, il céderait peut-être aisément sa place à un autre également opposé aux erreurs du jansénisme et *favorable à l'autorité des conciles œcuméniques.*

« *M. Despérier,* professeur, ayant enseigné environ vingt ans la philosophie dans le collége de Lisieux, s'est acquis la réputation du plus habile de l'université dans cette science. On ne sait pas s'il réussira tout-à-fait si bien en celle de la théologie, où il enseigne le traité de la Trinité. En tout cas, M. Grandin venant à rentrer dans la chaire qu'il occupe, on se déferait par ce moyen d'un homme savant et vertueux à la vérité, *mais peu ami de la puissance souveraine des conciles.*

« *M. Joisel* a signalé son zèle dans le voyage qu'il a fait à Rome pour y poursuivre la condamnation des cinq fameuses propositions de Jansénius ; mais il n'a pas mérité la même louange en ce qui touche le nouvel arrêt du Parlement, dont on assure qu'il a dissuadé l'enregistrement avec chaleur.

« *M. Pignay* accompagne un esprit doux et un savoir assez considérable d'une intention pure pour l'honneur et le service de Dieu ; ce qui ne l'a pas néanmoins empêché d'être contraire à la bonne cause en cette occasion.

« *M. Morel* est collègue de M. Grandin dans la charge de voir les livres qu'on veut donner au public. Sa suffisance, pour n'avoir pas un fort grand éclat, ne laisse pas d'être assez profonde et étendue, ce qui lui a donné de l'estime et de l'accès auprès de Mgr le Chancelier. Mais il s'est laissé si fort alarmer ou prévenir sur le sujet dont il s'agit, que, ne pouvant pas réussir dans son dessein, on lui vit jeter en Sorbonne des larmes de douleur, pour ne pas dire de dépit.

« *M. Charton,* pénitencier de Notre-Dame, est remarquable encore plus par sa piété que par son savoir. Il défère fort à M. Grandin, et s'emploie aussi à la conduite d'une école particulière, dont nous parlerons ci-dessous.

« *M. Gobinet,* principal du collége du Plessis, réussit assez heureusement dans cet emploi ; et l'on publie qu'il se laisse gouverner entièrement par M. Grandin.

« *M. Amiot,* curé de Saint-Merri, ne manque pas de talent pour la direction des âmes ; mais il a, dit-on, témoigné de la chaleur avec excès dans ces dernières occasions.

« *M. Roussé,* a lâché les rênes à son zèle à peu près de la même sorte.

« *M. Alléaume,* modéré de son naturel, ne s'est échauffé contre sa coutume dans cette circonstance que pour appuyer son écolier qui devait défendre en Sorbonne la thèse qui a fait du bruit.

« *M. Demure* est celui qui soutint, l'année passée, la proposition condamnée par l'arrêt, et qui devait présider à l'acte où l'on était prêt à la soutenir de nouveau. Sa vie édifiante le fait passer pour un homme apostolique et lui a gagné plus d'autorité dans le monde que n'eût su faire sa capacité.

« *M. Magnet,* ci-devant précepteur de M. l'abbé de Pontchateaux et maintenant confesseur de Mgr l'archevêque de Rouen, a science et probité ; mais il a cédé en cette occurrence à ceux qui ont pouvoir sur son esprit.

« *M. Quatrehommes* n'a d'ordinaire d'autres sentiments que ceux que lui inspire M. Grandin ; par où l'on peut aisément juger comme il s'est conduit dans les dernières assemblées de la Faculté.

« *M. Bossuet* est sans contredit un bel esprit ; a bien du savoir pour son âge, et autant qu'en peut avoir un jeune homme qui se donne à la prédication. Mais la considération ou l'exemple de M. Cornet, dont il est la créature, a été peut-être la cause principale qui l'a fait gauchir en cette occasion.

« *M. de Labermondière*, jeune homme d'environ 30 ans, demeure à Saint-Sulpice, et fait profession de ce zèle ardent qui anime cette vertueuse communauté. Mais ce zèle, un peu mal réglé, lui fit avancer en pleine Sorbonne cette parole surprenante, qu'il ne pensait pas *qu'on pût consentir l'enregistrement de l'arrêt sans un véritable péché mortel.* Et comme M. le curé de Saint-André voulut lui faire comprendre la témérité de son jugement, il ne put souffrir l'avis charitable de ce vieux docteur, et lui répondit avec colère qu'il avait tort de l'interrompre.

« *M. Leblanc*, de la même communauté, un peu plus âgé, mais au reste de la même force et du même esprit.

« *M. Desdefontaine*, aumônier de Monsieur, a de la lumière, mais on tient qu'il a encore plus de feu. Il témoigne un zèle tout particulier pour la recherche et la réforme des désordres publics; et il serait à souhaiter qu'il n'eût pas moins de passion pour le soutien des vrais sentiments de sa patrie.

« *M. Bail* a donné des marques de sa diligence et de son étude dans une *somme* qu'il a publiée des conciles, où il les met *fort au-dessous du Pape*, comme il a fait aussi dans les dernières assemblées.

« *M. Dufournel* demeure en la communauté de Saint-Nicolas du Chardonnet, et se propose par conséquent d'imiter en tout M. Chamillard dans les règles de sa doctrine et de sa piété.

« *M. de Pinteville* ne s'écarte guère des sentiments de M. Morel son parent, et l'on croit même qu'il pourrait un jour lui succéder en la charge de théologal.

« *M. de Liverdy* n'a pas laissé de s'opposer à l'arrêt de la cour, quoique M. son père ait eu l'honneur d'être conseiller de la Grand'Chambre.

« *M. Béranger*, jeune homme, ci-devant précepteur de M. l'abbé de Brienne, a esprit et suffisance, d'un naturel assez doux; mais si ennemi de l'arrêt de la cour, qu'il n'a paru chaud et violent que cette fois dans la Faculté.

« *M. Dumay* passe pour habile ; mais il a suivi dans cette occasion le sentiment de la communauté de Saint-Nicolas, où il demeure.

« *MM. les deux Malets frères,* dont l'un est curé près de Tarfou et l'autre grand vicaire à Rouen, sont estimés contraires au parti des conciles œcuméniques.

« *M. Giloc* est un bon docteur, et maître d'une école d'où peuvent sortir des défenseurs de la nouveauté qu'on veut établir aujourd'hui.

« *M. l'abbé Le Camus,* d'un esprit vif et bouillant, qui a paru longtemps en Sorbonne avec éclat, et qui d'ordinaire avait témoigné de l'inclination pour les conciles, a cru devoir les abandonner tout-à-coup, et leur ôter la première place, que la France leur a toujours donnée.

Images des docteurs religieux.

« *Le père Nicolaï,* jacobin, est sans contredit des plus fameux et des plus éclairés de son ordre. Il a de la suite et des habitudes en grand nombre, et beaucoup de part dans les conseils de ceux de son parti. Il s'est montré en Sorbonne fort contraire à l'exécution et à l'enregistrement de l'arrêt.

« On ne peut rien espérer davantage ni des *pères Carmes,* ni des *pères Augustins,* ni des *pères Cordeliers* surtout, qui font profession de favoriser Sa Sainteté en toutes choses, parce, dit-on, qu'ayant besoin de leurs priviléges pour prêcher et exercer les autres fonctions sacerdotales avec le moins de dépendance qu'il se peut des prélats ordinaires, ils se croient tous obligés de faire valoir une autorité qui est le fondement de ces mêmes priviléges.

« Deux pères bernardins ont paru fort raisonnables ; mais le père Louvet, du même ordre, quoique spirituel, capable et doux pour l'ordinaire, s'est fort emporté cette fois-ci.

« Cinq ou six pères bénédictins, que l'on soupçonne d'aucune sorte de cabale, ont bien fait aussi ; mais le père du Lau-

rent, de la même religion, s'est échappé et n'a pas cru les devoir imiter.

« Les pères Augustins, comme j'ai déjà dit, ne s'en sont pas fort bien acquittés; mais on excepte le père Diel, quoique, selon quelques-uns, il ne se soit peut-être ménagé que pour ne point choquer M. le président de Mesmes, dont il est l'écolier, comme ayant eu une place de bachelier fondée par ce président ou ceux de sa maison.

Communautés ou Compagnies à craindre en cette occasion.

« *Celle du père Bagot*, jésuite renommé par son grand savoir et sa haute piété, s'assemble en deux maisons, l'une au faubourg Saint-Victor, et l'autre, au moins ci-devant, au faubourg Saint-Michel; et l'on assure que cette nouvelle congrégation a quelques rapports à celle de l'Hermitage de Caen, dont on a tant parlé.

« *Celle de Saint-Sulpice*, où l'on élève, à la vérité, des ecclésiastiques dans un esprit d'une parfaite régularité, mais on assure *que tout y est extrême pour l'autorité du Pape* (1). Elle est d'autant plus considérable que l'on y nourrit plusieurs personnes de qualité, et qu'elle s'intitule le séminaire de tout le clergé du royaume, où elle a déjà bien des maisons qui la reconnaissent pour leur mère et leur maîtresse.

« *Celle de Saint-Nicolas du Chardonnet* n'est pas moins remplie de personnes de vertu et de zèle ecclésiastique; mais elle a peut-être un peu trop d'inclination pour les sentiments d'au-delà des monts. Elle a grand'part dans l'intendance spirituelle du diocèse de Paris, où elle donne, par exemple, des examinateurs de ceux qui se présentent pour les Ordres, des confesseurs et des directeurs en beaucoup de communautés religieuses.

(1) Malheureusement la Compagnie de Saint-Sulpice ne fut pas longtemps fidèle à suivre cette impulsion de son saint Fondateur. Déjà M. Tronson, élève de M. Olier et troisième Supérieur de la Société, recommandait l'enseignement des Quatre Articles.

« *Celle qu'on appelle des Trente-Trois,* parce qu'on y élève des jeunes gens en ce nombre à l'hôtel d'Albiac, près du collége de Navarre, est conduite par M. Charton, pénitencier, pour en faire, à ce qu'on dit, des précepteurs et des régents.

« *Celle de M. Giloc,* dont nous avons déja parlé, est animée à peu près du même esprit.

« Il y a aussi des particuliers dévots qui contribuent à l'avancement de l'ouvrage que les bons français et les véritables sujets du roi essaient d'empêcher. Les principaux sont MM. *d'Albon, de la Mothe Fénelon,* et quelques autres que l'on connaît assez. On y range aussi M. *Abelly,* personne d'un mérite aussi éprouvé en toute sorte d'exercices spirituels et ecclésiastiques, que sa Majesté a cru sagement devoir l'honorer de sa nomination à l'évêché de Rodez.

Ceux qui ont tout-à-fait bien agi.

« Je laisse le blason des huit docteurs que j'ai désigné ci-dessus pour avoir agi tout-à-fait bien dans cette rencontre, leur doctrine, leur vertu et la pureté de leurs intentions n'étant ignorées de personne. Mais comme on pourrait seulement les soupçonner de partialité pour le jansénisme, il me suffira de remarquer en ce lieu-ci, que dans les affaires du même jansénisme, M. *de Mincé* a paru toujours indifférent; MM. de Bréda et Cocquelin positivement contraires; et que les cinq autres ont au moins été des premiers à se rendre, et à témoigner par leur signature leur soumission aux ordres de l'Église.

« Pour M. *Faure,* une marque de la bonté de ses sentiments est qu'il a l'honneur d'être dans l'estime fort particulière de Mgr Letellier ; et quant à M. *Cospin,* il a cela de recommandable d'avoir été toujours déclaré passionnément pour les intérêts de feu Son Éminence et en même temps pour ceux de Sa Majesté. »

Ici finit cette pièce curieuse. Nous publierons, dans un prochain article, l'autre document que nous avons annoncé.

D. Bouix.

DE L'ÉTAT DE NATURE

ET DU PÉCHÉ ORIGINEL.

Quid est homo, sive controversia de statu naturæ puræ, auctore Ant. Casinio, S. J., editio aucta et notis illustrata opera Dr M.-Jos. Scheeben, prof. in sem. arch. Colon. Moguntiæ, 1862.

Deuxième article.

Art. IV. — *De la concupiscence.*

Cet article est un des plus étendus, et, dans la citation des Pères, saint Augustin a encore la principale place. Il s'agit de prouver que l'exemption de concupiscence n'est pas due à la nature. Nous trouvons d'abord un argument indirect tiré de ce que le saint Docteur, récapitulant le système pélagien, énumère comme des erreurs distinctes la négation du péché originel et la négation de la concupiscence. Argument non péremptoire, mais qui n'est pourtant pas à dédaigner ; car, si l'homme innocent avait dû être exempt de la concupiscence, la seconde erreur eût été une conséquence de la première, et ainsi, au lieu d'être énoncée comme un chef distinct, elle eût été omise comme bien d'autres conséquences du principe pélagien.

Viennent ensuite des textes fort clairs, où saint Augustin affirme que l'exemption de concupiscence dans le premier homme fut une grâce autant supérieure à la nature humaine que la béatitude des anges est au-dessus de la nature angélique. Quand il dit ailleurs (1) que l'image de Dieu en Adam

(1) Au livre IV *Imperf. cont. Jul.*, n. 39, et non au livre I, comme M. Scheeben le dit par erreur.

demandait cette grâce, cela signifie, dit M. Scheeben, que notre nature est capable de ce privilége à raison de l'âme, qui est appelée à diriger l'appétit sensible, tandis que, dans les bêtes, la suppression de la concupiscence serait la destruction de la nature même. Cette explication est belle ; mais ne pourrait-on pas dire que, par l'image de Dieu, saint Augustin entend l'âme telle qu'elle était dans l'état d'innocence ? Les mots *quæ nullo fuerat deformata peccato*, ne viendraient-ils pas à l'appui de cette interprétation? C'est un doute que nous soumettons à de plus habiles. D'ailleurs, même dans cette hypothèse, l'exemption de concupiscence ne serait pas due à la nature, puisque nous voyons que l'homme racheté et sanctifié n'a pas ce privilége; seulement, au lieu de la *capacité* dont parle M. Scheeben, il faudrait voir, dans l'argument de saint Augustin, une raison de *convenance*.

L'auteur cite ensuite plusieurs passages où saint Augustin enseigne de la façon la plus expresse que Dieu eût pu sans injustice créer l'homme avec la concupiscence : *Quamvis ignorantia et difficultas, etiamsi essent hominis primordia naturalia, nec sic culpandus Deus, sed laudandus esset* (III *Lib. arb.*, c. XXII, nº 64 ; I *Retr.*, c. IX, nº 6 ; *de Dono pers.*, c. XI, nº 27). Jansénius, pour esquiver la force de ces textes, prétend que saint Augustin n'admet la possibilité de la concupiscence originelle, que parce que la grâce aiderait alors à la surmonter. Casini répond : « Dès que vous admettez que l'homme a pu être créé avec la concupiscence, cela me suffit ; je prouverai ailleurs qu'il eût pu la surmonter avec un secours divin de l'ordre naturel. » Nous répondrions ici quelque peu différemment ; nous accorderions à Jansénius que saint Augustin, quand il suppose l'homme créé avec la concupiscence, n'a peut-être pas pensé à l'état de nature pure, et que peut-être il parle d'un état dans lequel la concupiscence accompagnerait une destinée et des grâces surnaturelles. Du moins, il nous paraît difficile de démontrer que telle n'est pas la pensée

du saint Docteur. Mais, de ce qu'il n'envisage que cette hypothèse, on ne peut pas conclure que, selon lui, la concupiscence n'a pu être instituée originellement par Dieu, que conjointement avec une destinée surnaturelle. Au contraire, son raisonnement conserve toute sa valeur, quand même on y remplacerait les mots : *Amantibus eum a quo sunt, præstat ut beatæ sint*, par d'autres expressions qui ne pourraient signifier que des secours et une fin de l'ordre naturel.

Suivent beaucoup d'autres citations des Pères, que M. Scheeben résume dans un court et lumineux exposé. Dans ces textes, ou bien les saints Pères rapportent la concupiscence aux qualités qui appartiennent à notre nature, indépendamment de la grâce et du péché ; ou bien ils disent que l'exemption de concupiscence n'était accordée à Adam qu'à raison et dépendamment de la justice originelle ; ou bien ils enseignent que les mouvements de la concupiscence, n'étant pas des péchés, peuvent exister dans le *juste*, pour qu'il sente ce que serait sa nature sans la grâce, et pour qu'il ait l'occasion de combattre et de vaincre, d'où il suit *a fortiori* que, selon eux, ces mouvements pourraient exister dans l'état de nature pure.

Toutefois, des objections graves se présentent. D'abord saint Paul appelle la concupiscence *un péché*. Ensuite, saint Augustin la qualifie souvent de *mauvaise* ou de *honteuse*, et il reproche à Julien de la dire *naturelle*. Casini répond à la première objection que la concupiscence actuelle, sans être un péché, en mérite le nom, parce qu'elle n'existe que par suite d'un péché, parce qu'elle porte au mal avec plus de force qu'elle n'eût fait dans l'état de nature pure, et parce que la révolte d'où elle est sortie rend l'homme indigne des secours divins, même naturels. A la seconde objection, il répond : 1° que Julien ayant prétendu que la concupiscence est physiquement bonne, quoique sujette à abus, comme le pain et le vin (III *Cont. Jul.* c. XX), saint Augustin se borne à affirmer qu'elle est physiquement mauvaise, ce qui est vrai surtout de la concupiscence

pénale dont il parle, et ce qui suffit pour qu'il la puisse appeler honteuse, car l'homme rougit souvent d'un mal physique; 2° que si le saint Docteur reproche à cet hérésiarque de dire que la concupiscence est naturelle, c'est que celui-ci entendait par là qu'elle a été réellement donnée au premier homme dans la création, et qu'elle n'est nullement la peine du péché.

Ainsi, dans cette question, comme à propos du libre arbitre, Pélage tombait dans l'un des extrêmes, et Baïus dans l'autre. Pélage disait la concupiscence aussi bonne que toutes les facultés naturelles, et permettait de la prendre pour fin dans les choses licites; Baïus, au contraire, y voyait un mal moral. La vérité, également éloignée de ces deux excès, et clairement exposée par saint Augustin, est que la concupiscence est un mal physique et ne mérite le nom de péché que dans le sens d'un mouvement désordonné involontaire (1). C'est ce que répète M. Scheeben dans un éclaircissement imprimé en petit caractère, et où l'on désirerait une ordonnance plus rigoureuse. « Si la concupiscence, ajoute-t-il, est honteuse, ce n'est point parce qu'elle est la peine du péché; au contraire, elle est devenue la peine du péché, parce qu'elle est honteuse. » Casini dit, trois pages plus haut : *Hæc enim id habet pejus ac turpius quod nimirum est ex peccato.* Ces deux assertions ne sont point contraires; elles se complètent mutuellement. Saint Augustin, dit encore M. Scheeben, fait consister la malice de la concupiscence en ce qu'elle incline la volonté autant vers les plaisirs illicites que vers les licites, et en ce qu'elle pousse à ne rechercher dans l'honnête même que l'agrément. Il prouve contre Julien qu'elle est mauvaise, parce qu'il est louable de la combattre. Tout cela indique un mal que Dieu pourrait, dans l'état de nature, non-seulement *permettre*, comme le dit ici M. Scheeben par inadvertance, mais vouloir et infliger

(1) Le P. Lacordaire a méconnu cette vérité dans sa 64e *Conférence*, t. IV, p. 313; il y soutient que la concupiscence est un mal moral.

pour le bien même de l'homme, comme il le dit clairement deux pages plus haut (1).

Recourant ensuite au raisonnement, le P. Casini montre que la volonté ne peut empêcher naturellement l'appétit sensible d'agir avant elle, et même malgré elle ; non que cet appétit soit libre, mais parce que la volonté, loin de le diriger *despotiquement*, comme elle dirige la faculté locomotive, ne peut agir sur lui que *politiquement*, c'est-à-dire par l'intermédiaire da la raison, qui elle-même a besoin pour cela de l'intermédiaire du sens intérieur. D'où il suit qu'un empire absolu de la volonté sur l'appétit sensible n'a jamais pu venir que de la grâce.

Jansénius objecte : Si Dieu nous avait créés avec la concupiscence, il serait responsable de tous les péchés qu'elle provoque. Casini répond : Dans cette hypothèse, la responsabilité des mouvements désordonnés retomberait non sur Dieu, mais sur la nature de l'homme. Est-ce la faute d'une fontaine, si avec un petit vase on y puise moins d'eau qu'avec un grand ? Dieu est la source de toute perfection, et à cette source chaque créature puise plus ou moins selon ce qu'elle peut naturellement contenir. Si la plante y puise la vie, mais non la sensibibité, ni l'appétit sensible ; si la brute n'y puise pas la raison ni le libre arbitre ; si l'homme n'y puise pas l'immortalité ni l'exemption de concupiscence ; si l'ange n'y puise pas l'impeccabilité, la raison en est dans les bornes de leur nature. Il est vrai que l'ange et l'homme peuvent être élevés au dessus de la leur ; mais peu importe ici. Le roi est-il responsable de ce que tel pauvre n'a pas dix mille francs ? Pourtant il pourrait

(1) On lit, p. 150, *post med.* : *Eam esse malum quoddam physicum; quod si non esset, sane remotionem ejus* NOS *tanquam ingens Dei beneficium prædicaremus, quod Dei bonitate Adamo collatum sit.* Nous croyons que *nos* est une faute et que la vraie leçon est *non*. Si la concupiscence était un mal moral, Dieu n'eût pu la mettre en Adam. L'exemption de ce mal eût donc été, non pas un bienfait, une grâce, mais une condition nécessaire de la création.

les lui donner. Dieu est-il responsable du péché, parce qu'il pourrait ne le pas permettre? Il ne répond donc pas des mouvements de la concupiscence, quoiqu'il eût pu les empêcher. Mais en supposant même qu'il en fût responsable, il ne le serait pas des péchés qui en découleraient, car il aiderait l'homme à surmonter ces mouvements déréglés (1).

On objecte en second lieu que d'après l'axiome : *Spoliatum gratuitis, vulneratum in naturalibus*, la concupiscence est une blessure de la nature. Ici, Casini se sépare des théologiens qui prétendent que la nature n'a été blessée que par la soustraction des priviléges qui l'élèvent au-dessus d'elle-même. Car, dit-il, s'il en était ainsi, la seconde partie de l'axiome ne serait que la répétition de la première. Il faut donc admetttre que, par le péché, nous avons perdu quelque chose de plus que les dons gratuits, ce qui peut très-bien se concilier avec cette autre vérité, que nous avons encore tout ce qui est dû à la nature. En effet, les qualités de ce dernier ordre peuvent exister à des degrés fort divers, et dans une perfection beaucoup plus grande qu'aujourd'hui, sans sortir des limites de la nature. Par exemple, la concupiscence pourrait être plus gouvernable, comme le prouvent sous nos yeux certains tempéraments exceptionnels. Or, dans l'état de nature pure, cette exception eût été la règle ; cette modération de la concupiscence eût été l'apanage de tous; car il n'y eût eu alors ni le péché pour nous en rendre indignes, ni la grâce pour y suppléer. Ainsi, l'homme innocent eût occupé les degrés supérieurs des qualités dues à la nature, tandis que nous sommes au bas de l'échelle ; voilà comment nous sommes blessés *in naturalibus*.

M. Scheeben, sans contester cet aperçu, rappelle ce qu'il a dit plus haut, que la plupart des théologiens entendent différemment l'axiome, *Spoliatum gratuitis, vulneratum in natura-*

(1) L'addition que propose M. Scheeben à la p 178 ne nous paraît pas nécessaire. *Quid* est régi par *animadvertendum*, et *quod* signifie *en ce que*.

libus. A leurs yeux, le premier membre se rapporte à la grâce sanctifiante, et le second, aux priviléges qui en découlaient pour remédier aux imperfections de la nature, priviléges que l'on est convenu de désigner par le nom d'*intégrité* ou de *dons extra-naturels*. Mais l'estimable éditeur rejette beaucoup plus catégoriquement une autre explication qu'ajoute Casini, et qui consiste à dire, que la concupiscence, avec laquelle nous naissons par suite du péché d'Adam, tient le milieu entre celle qui eût existé dans l'état de nature pure, et celle qui existe dans un homme qui s'est livré à de mauvaises habitudes. Cela, dit M. Scheeben, est en contradiction manifeste avec la thèse que l'auteur vient d'établir si laborieusement; car alors la privation de la justice originelle nous aurait laissés en proie à d'autres maux que ceux qui découlent de l'imperfection de la nature. Casini a cru trouver cette doctrine dans un passage de saint Augustin (*Imp. cont. Jul.*). Mais, dans ce passage, le saint Docteur n'examine pas le degré de notre penchant au mal; il se borne à demander pourquoi le péché du premier homme n'aurait pas introduit ce penchant dans la nature, puisque le péché actuel le fortifie dans la personne. Casini fait aussi allusion à ces mots du concile de Trente (sess. 5, c. 1) : *Totumque Adam secundum corpus et animam in deterius commutatum fuisse*. Mais, dit M. Scheeben, ces mots sont le résumé de l'énumération qui les précède, et ils doivent s'interpréter comme *vulneratum in naturalibus*. Il en est autrement du texte de Célestin I : *In prævaricatione Adæ omnes homines naturalem possibilitatem et innocentiam perdidisse*. Ici évidemment il s'agit des dons surnaturels, qu'on a quelquefois appelés *naturels*, parce que, dit saint Thomas, ils ont commencé avec la nature (2 Sent., d. 19, q. 1, a. 4), et étaient destinés à se propager avec elle (*Contra gent.* lib. IV, c. 52).

Casini, après avoir dit que l'appétit sensible, dans l'état de nature pure, serait moins porté au mal qu'il ne l'est aujourd'hui, ajoute qu'il en serait de même de la volonté. Elle est donc plus

inclinée vers les biens sensibles qu'elle ne le serait naturellement, et c'est même cet affaiblissement, appelé par le concile de Trente *attenuatio virium, inclinatio liberi arbitrii*, qui fortifie la révolte de l'appétit inférieur.

En outre, par la chute, la volonté a été détournée de Dieu, aversion qui, constituant le péché originel, n'a pu venir de la nature et ne survit pas au baptême. Toutefois, tant qu'elle dure, elle rend aussi la volonté plus faible contre les impressions des objets sensibles.

M. Scheeben trouve insuffisant ce que dit Casini de la concupiscence spirituelle, et il traite ce sujet dans un éclaircissement. Il montre que, même dans la raison et dans la volonté, il y a un côté inférieur qui regarde les objets finis, et qui, par suite de l'influence du corps, peut contrarier, comme l'appétit sensible, le mouvement régulier de l'âme. Cela explique, dit-il, comment saint Thomas a pu dire (1 p., q. 95, a. 1), que non seulement la soumission de l'appétit sensible à la raison, mais celle aussi de la raison à Dieu était surnaturelle et gratuite en Adam. Cela ne peut s'entendre de la soumission que la partie supérieure de la raison avait pour Dieu, considéré comme Créateur. Car cette soumission est due à la nature. Saint Thomas parle donc du privilége par lequel le côté inférieur de la raison était soumis au côté supérieur de cette même raison.

Je ne puis partager l'opinion du savant professeur sur ce passage de la *Somme*. J'avoue que saint Thomas ne parle pas de la soumission naturelle de la haute partie de la raison à Dieu considéré comme créateur et fin de la nature. Car il veut démontrer que la grâce existait en Adam. Mais, pour la même raison, il n'a pas davantage en vue la soumission extranaturelle de la raison inférieure à la raison supérieure. Il parle de la soumission surnaturelle de la raison à Dieu par la grâce sanctifiante. Je ne nie pas que dans le Commentaire des Sentences (d. 20, q. 2, a. 3), et q. 5 *de Malo*, a. 1, saint Thomas n'ait distingué ces deux dernières *soumissions;* mais dans la

Somme, à l'endroit indiqué, il désigne la dernière, et il comprend l'autre sous les mots *inferiores vires* (1). M. Scheeben avoue que les scolastiques, en parlant de la justice originelle, ne mentionnent pas expressément l'exemption de concupiscence spirituelle, et il dit que, sous leur plume, la soumission de l'appétit sensible à la raison comprend la soumission de la raison inférieure à la raison supérieure. Nous croyons qu'il faut appliquer cette remarque au passage de la *Somme* dont nous venons de parler. Ce qui ne nous empêche pas de reconnaître avec M. Scheeben que les scolastiques font une allusion expresse à la concupiscence spirituelle, quand ils disent que le premier homme, pour sa rectitude naturelle, avait besoin de vertus infuses *per accidens*, et quand ils ajoutent que la perte de l'intégrité a occasionné dans la volonté même un penchant déréglé vers les biens sensibles.

M. Scheeben termine en insistant sur la distinction de l'intégrité et de la grâce. L'une, dit-il, est comme la disposition et la matière, l'autre comme la forme de la justice originelle, Dieu ayant résolu que la grâce ne se propagerait avec la nature, que quand celle-ci serait ornée de l'intégrité. Le péché originel consiste donc matériellement dans la privation de l'intégrité, et formellement dans la privation de la conversion surnaturelle

(1) Il est certain que si la pensée de saint Thomas était telle que le veut M. Scheeben, le saint docteur n'aurait pas eu l'idée de prouver par là qu'Adam avait la grâce. Or, il a voulu le prouver, et cela nous suffit. Mais on pourrait douter que sa preuve soit péremptoire, car Dieu pouvait donner à l'homme l'intégrité sans la grâce, et, par conséquent, de ce qu'Adam avait la première, on ne peut pas conclure qu'il avait la seconde. Je réponds que saint Thomas pose en principe que la soumission de la raison a été la cause de celle des forces inférieures, d'où il suit qu'elle a dû être surnaturelle, si celle-ci l'était. Mais la raison, étant déjà soumise à Dieu naturellement, ne pouvait l'être surnaturellement à la façon des forces inférieures, chez lesquelles ce privilège a pour but de remédier à une insoumission naturelle. Saint Thomas a donc le droit de sous-entendre que la soumission de la raison ne peut être surnaturelle que par la grâce.

de l'âme vers Dieu. Ce qui explique cet axiome de saint Anselme, qu'en Adam la personne a vicié la nature, et qu'en nous la nature vicie la personne. Car, en Adam, la perte volontaire de la grâce a mérité la perte de l'intégrité; et c'est parce que nous recevons une nature dépouillée de l'intégrité, que nous naissons privés de tout rapport surnaturel avec Dieu. Nous regrettons d'abréger ces explications du savant professeur, qui ne sont elles-mêmes que le résumé des travaux plus étendus auxquels il renvoie, la Dogmatique de Friedhof, part. 2, p. 126; celle de Berlage, t. 4, p. 231, t. 5, p. 241; de Rubeis, *de Pecc. orig.*; Suarez, *Proleg. IV de Grat.* (1).

Article V. — *De la pleine connaissance du droit naturel.*

Que la connaissance des premiers principes de la loi naturelle soit due à la nature, ce n'est point douteux. Mais en est-il de même de toutes leurs conséquences? Baïus et Jansénius le soutiennent. Notre auteur, au contraire, s'attache à démontrer par des témoignages, puis par le raisonnement, que l'homme, dans l'état de nature, aurait pu être sujet à l'erreur et même à l'ignorance invincible.

L'argument qu'il emprunte aux conciles et aux décrets des Papes, semble à première vue prouver seulement que l'ignorance invincible d'un point de la loi naturelle excuse du péché. Mais il suit de là que Dieu aurait pu, sans être l'auteur du péché,

(1) M. C. Werner, professeur au séminaire de Saint-Pœlten, en Autriche, a publié, en 1861, un livre intitulé : *Franz Suarez, und die Scholastik der letzten Jahrhunderte.* Dans l'énumération qu'il y donne des œuvres de Suarez, il cite l'*Opus posthumum*, ou explications contre le jansénisme. On ne conçoit pas trop comment Suarez, mort en 1617, aurait réfuté le jansénisme, Jansénius étant mort en 1638, et son *Augustinus* n'ayant paru que deux ans plus tard. Mais ce qu'il y a de plus étonnant, c'est que M. Werner nous dit que cet *Opus posthumum* se trouve dans l'édition de Venise. Nous lui serions bien reconnaissant de nous dire où il a puisé l'indication de cet ouvrage ; malgré nos recherches, nous ne l'avons vu mentionné nulle part.

créer l'homme dans cette ignorance invincible, ce qui renverse le point d'appui auquel, comme nous le verrons bientôt, le jansénisme a recours dans cette question. Les autres preuves d'autorité qu'allègue l'auteur sont moins concluantes. Il cite d'abord le texte de la Genèse (c. 3, v. 1) : *Serpens decepit me.* Mais saint Thomas répond que la femme, avant d'être trompée, avait déjà péché intérieurement ; de sorte que d'elle on ne peut conclure à l'homme innocent. Quant aux textes des saints Pères, comme M. Scheeben le fait remarquer, beaucoup de ceux que cite l'auteur n'établissent que la gratuité de la lumière surnaturelle ; mais ils ne sont pas pour cela tout-à-fait en dehors de la question, car, en attribuant à la privation de cette lumière l'ignorance qui a suivi le péché, ils supposent que l'exemption primitive de cette ignorance n'était pas naturelle.

Aux objections par lesquelles Jansénius tâche de tirer à lui saint Augustin, Casini répond que ce saint Docteur ne voit dans l'ignorance qu'un mal physique, et qu'il ne s'en sert pour prouver le péché originel, qu'en prenant pour point de départ ce que la Révélation nous apprend sur l'état primitif de l'homme. Reste la principale objection, qui consiste à dire que, selon saint Augustin, l'ignorance invincible d'une loi naturelle n'excuse pas du péché ; d'où il suit que Dieu n'a pu créer l'homme avec une telle ignorance.—Mais, répond Casini, quand même saint Augustin dirait cela, vous n'en pourriez tirer une telle conclusion. Car, selon vous, si l'ignorance invincible n'excuse pas, c'est parce qu'elle découle d'un péché que vous prétendez avoir été volontaire pour nous tous en Adam ; or, cette prétendue raison n'existerait pas, si l'ignorance, au lieu de venir du péché, avait commencé avec notre nature (1). D'ailleurs, la conclusion

(1) Casini présente ce raisonnement sous une forme qui nous paraît moins satisfaisante. Voici ce qui remplace, chez lui, notre dernière phrase : *Verum etiamsi homini, ut homo est, deberetur legis naturalis perfecta notitia, eamque primus homo perceperit ex dono, non ex debito, nihilominus tamen verum est ignorantiam qua modo*

fût-elle bien déduite, il est certain que saint Augustin n'enseigne pas le principe. Dans les passages objectés, il parle de l'ignorance vincible, et souvent de l'ignorance de la loi positive. Et ce qu'il appelle *peccatum simul et pœna peccati* n'est pas toujours un mal moral.

Nous regrettons d'avoir à signaler, ici encore, des fautes considérables. L'auteur cite un passage de saint Augustin où il est dit que l'ignorance n'excuse pas, et où il s'agit évidemment de l'ignorance de l'Évangile ; puis il continue : *Locus hic igitur, si de ignorantia, quæ vinci nequit, est sermo, maxime ferit Jansenium, qui* lib. 6 *de St. nat. laps.* c. 65, *dum contendit ignorantiam juris divini invincibilem a peccato immunes homines non reddere, exemplum statuit in infidelibus Christi Evangelium invincibiliter ignorantibus, atque ait, non audisse Evangelium Christi, satis non esse, ut excusationem habeant de sua infidelitate gentiles. Quare suo ipsemet gladio conficitur.* Or, Jansénius dit précisément le contraire de ce qu'on lui prête ici, de sorte qu'il faut, *homines reddere,* au lieu de *homines non reddere,* et *satis esse,* au lieu de *satis non esse.* Il est d'autant plus étonnant qu'une telle altération ait passé inaperçue, qu'elle rend inintelligible tout un paragraphe ; car, pour que Jansénius se réfute lui-même, il faut qu'il ait dit le contraire de ce qu'il fait dire à saint Augustin. En outre, eût-il été impossible de consulter les œuvres de Jansénius, on devait se rappeler la p. 208, où son opinion a été fidèlement rapportée. Ajoutons que l'indication *l.* 6, *de St. nat. laps.* est inexacte. Jansénius n'a que

obruimur, ea ex culpa fluxisse, qua obstricti singuli nascimur. Quare, quod ignorantia hujusmodi nunquam nos satis excuset, ut sentit Jansenius, cum eo nexum non est, quod homini, ut homo est, deberetur tam perfecta notitia. Ceux qui voudront faire l'effort nécessaire pour saisir le sens de ce passage, demeureront convaincus qu'il faut ajouter *non* avant le premier *deberetur.* Mais avec cette correction même, on devine plutôt qu'on ne voit la pensée de l'écrivain.

quatre livres sur l'état de nature déchue, et le passage dont il s'agit est tiré du deuxième (1).

Dans sa démonstration rationnelle, l'auteur part de ce principe, qu'à s'en tenir aux lois de la nature, l'homme n'acquiert la science habituelle que par les actes, et qu'il ne peut rien connaître sans recevoir les impressions des objets sensibles. Donc, à moins d'un privilége extra-naturel, il ne pouvait avoir au moment de sa création la connaissance du droit naturel, et cette connaissance, même après de longues études, n'eût pas été parfaite, tant sont variées et nombreuses les notions qu'elle devrait embrasser pour être telle.

En outre, il arrive souvent que dans un problème de morale, les premiers principes, n'intervenant que par des conséquences éloignées, semblent favoriser également les deux partis ; et quand même la balance pencherait un peu d'un côté, l'intelligence pourrait encore se méprendre sous l'empire du libre arbitre.

On objecte que Notre Seigneur a pu prendre la nature humaine avec les seules facultés qui en sont l'apanage ; or, il n'a pu la prendre avec l'ignorance du droit naturel. — La réponse est facile. En prenant notre nature, il l'élève au-dessus de ce qu'elle était, et la délivre des défauts qui, comme l'ignorance

(1) Ces fautes sont regrettables; mais il s'en commet tous les jours de pires, et sans l'excuse de matières abstraites. Ainsi, dans une lettre inédite de Bossuet, publiée par les *Archives théologiques* (janvier 1863), et contenant un plan d'études, le paragraphe relatif à la liturgie commence ainsi : « Le faux Denys d'Halicarnasse ; c'est son meilleur ouvrage. » Comment ne s'est-on pas aperçu qu'au lieu de : *d'Halicarnasse*, il faut *de Ecclesiastica hierarchia?* Les mots qui suivent supposent évidemment qu'on vient de citer un titre, et l'on ne pouvait indiquer en cet endroit que l'ouvrage liturgique de saint Denis. Nous attendons avec confiance la vérification que l'on fera sur le manuscrit, et pour récompense de la présente rectification, nous demandons que l'on veuille bien faire savoir au public où l'on a trouvé ce précieux autographe.

et la rébellion, sont incompatibles avec une élévation si grande.

Jansénius objecte encore que l'ignorance du droit naturel est une peine du péché, tandis qu'il n'en est pas de même de l'ignorance du droit positif. Mais cela est faux. Jansénius avoue lui-même que toute misère est peine du péché (l. 3 *de St. nat. pur.*, c. 10) ; or l'ignorance de l'Évangile chez les infidèles, qu'il avoue ailleurs (l. 2 *de St. nat. lap.*, c. 5) être une ignorance de droit positif, est un grand mal. C'est donc aussi un châtiment du péché.

Enfin, on objecte que la nature, pour atteindre sa fin, doit connaître ce qui peut l'y conduire ou l'en écarter. Mais cette objection n'est pas plus fondée que les précédentes. Il a été prouvé que cette connaisance parfaite est au-dessus des forces de la nature ; et d'ailleurs, elle n'est pas nécessaire, car il suffit qu'on ne fasse jamais le mal qu'en croyant bien faire. Aussi la révélation surnaturelle elle-même ne nous préserve-t-elle pas absolument de l'ignorance invincible en matière de droit naturel.

ARTICLE VI. — *Que la sainteté, ainsi que les vertus et les actes qu'elle comprend, ne sont pas dus à la nature.*

L'argument d'autorité commence par des textes bibliques que M. Scheeben résume et fait valoir. L'Écriture sainte, dit-il, nous appelle *dieux*, et *fils de Dieu par adoption ;* elle dit que *nous participons à la nature divine.* C'est assez indiquer une dignité qui nous élève au-dessus de notre nature. Si l'adoption seule nous fait *enfants*, ce n'est pas le péché seul qui nous fait *esclaves*. Ou plutôt, il ne nous fait esclaves que du démon, car toute créature est naturellement *esclave de Dieu*. D'ailleurs l'Écriture sainte répète souvent que la sainteté est, à un titre particulier, un don divin.

Suivent de nombreux passages des saints Pères, dont le sens

est que la grâce qui nous fait enfants de Dieu n'est pas due à la nature. La version latine d'un passage de saint Cyrille pourrait seule faire difficulté ; elle est ainsi conçue : *Pro naturali dignitate gratiæ bonum consecuti.* Mais ce *pro* répond à ἀντί, de sorte que le sens est, qu'*au lieu* d'avoir, par droit de nature, comme Jésus-Christ, la filiation divine, nous l'avons par grâce.

M. Scheeben a rangé sous certains chefs toutes les considérations par lesquelles les saints Pères etablissent la gratuité de notre filiation divine. 1° D'abord ils vont jusqu'à dire que nous sommes déifiés, et qu'il n'est pas étonnant que nous devenions des dieux, puisque Dieu est devenu homme : ce qui n'est vrai qu'à condition de sous-entendre que nous ne pouvons arriver à l'union hypostatique. 2° Ils appellent notre élévation par la grâce une nouvelle et céleste naissance, et disent qu'à l'inverse du Verbe dont la première génération est divine, et la seconde, humaine, nous naissons d'abord de l'homme, et secondement de Dieu. 3° Ils font consister notre participation à la nature divine en ce que nous vivons de la vie de Dieu, et l'aimons de la même charité dont il s'aime. 4° Outre la bonté essentielle à la nature, ils affirment une autre bonté que le Saint-Esprit seul donne ; et outre les actes naturels, d'autres actes, seuls méritoires du ciel, et dont la nature est radicalement incapable, non-seulement parce qu'elle est déchue, mais parce qu'elle est créée. 5° Ils comparent notre élévation par la grâce à l'élévation de l'humanité du Sauveur par l'union hypostatique. 6° Ils disent que notre nature est comme *transformée* en la nature divine, sans confusion des substances, prodige qu'ils tâchent de rendre intelligible par l'exemple du fer rouge, et de l'air illuminé. M. Scheeben cite à cette occasion un magnifique passage du traité de saint Bernard *De Diligendo Deo*, c. 10, passage dont les principales idées se retrouvent dans Scot Érigène. Quelque utile que soit ce classement des textes, il y a plus de profit encore à les lire dans leur intégrité. Ils peignent

sous de si vives couleurs le privilége des enfants de Dieu, que cette lecture a été pour nous une jouissance délicieuse. Nous prédisons à ceux qui auront la consolation de goûter ces morceaux choisis, qu'indépendamment des Pères plus célèbres, ils prendront la résolution de lire les œuvres de saint Cyrille d'Alexandrie et de saint Fulgence.

Cependant, Baïus et Jansénius objectent que, selon saint Augustin, le manque de charité est un vice de la nature (*de Civ.*, l. XXII, c. I, n. 2). Casini répond que les propositions de ce genre doivent s'entendre, ou d'une nature sanctifiée par la grâce, ou d'une charité purement naturelle. — Les mêmes allèguent encore des textes dans lesquels saint Augustin affirme que les enfants morts sans baptême auraient droit à l'adoption divine, s'ils n'étaient coupables du péché originel. La réponse est qu'il ne s'agit là que de l'ordre de choses actuellement existant.

L'argument de raison est très-court ; il se résume ainsi : 1° L'homme est naturellement *esclave* de Dieu ; or, tout maître est libre de ne pas adopter un esclave pour son fils ; 2° Dieu peut donner à l'homme innocent quelque chose qu'il ne lui doit pas ; or, s'il lui doit la déification, quel bien supérieur est-il libre de lui refuser ? L'union hypostatique serait alors la seule grâce possible, ce que les Écritures, les Conciles et les Pères nous interdisent de penser ; 3° nous allons voir que la béatitude céleste est au-dessus de la nature ; donc, il en est de même de ce qui rend capable d'y parvenir ; 4° enfin, la nature aujourd'hui est *absolument* incapable de faire par elle-même aucune œuvre sainte ; or si elle en était naturellement capable, la déchéance le lui eût rendu difficile, mais non impossible.

Les adversaires objectent que toute action qui n'est pas inspirée par la charité est mauvaise. Mais il est facile de comprendre que cela est faux, même de la charité naturelle ; car il n'est pas nécessaire que nos actions soient rapportées à Dieu à chaque moment ; il suffit qu'elles puissent l'être, c'est-à-dire

qu'elles ne soient mauvaises ni dans l'objet matériel, ni dans l'objet formel, ni dans le mode, et qu'elles ne soient pas prohibées. D'ailleurs, le concile de Trente a décidé qu'agir en vue de la récompense éternelle, ou par la crainte de l'enfer, n'est pas blâmable.—On objecte encore que, sans la charité, l'homme ne peut résister à ses passions. De ce que cela est impossible, répond Casini, dans les moments où les passions bouillonnent, on ne peut conclure que l'homme ne puisse jamais rien faire de bien sans la charité ; car les passions ne sont pas toujours en effervescence. Il semble nécessaire d'ajouter, pour compléter cette réponse, que dans les moments d'effervescence, un secours divin de l'ordre naturel serait suffisant.

Article VII. — *De la Béatitude céleste.*

Les Pères, commentant les textes bibliques sur l'invisibilité de Dieu, enseignent si clairement que la béatitude céleste n'est pas due à la nature, que beaucoup d'entre eux, pour avoir dit cela, ont été accusés de nier la possibilité de la vision intuitive. Casini venge de ce reproche saint Denys l'Aréopagite, saint Irénée, saint Cyrille de Jérusalem, saint Basile, saint Grégoire de Nazianze, saint Grégoire de Nysse, saint Ambroise, saint Épiphane, saint Chrysostôme, saint Jérôme, saint Cyrille d'Alexandrie, saint Eucher, Primase, saint Isidore de Séville. Il renonce à justifier Origène, Titus de Bostre, Gennade, Théodoret, Basile de Séleucie, Anastase le Sinaïte, Œcumenius, Théophylacte, Euthyme, l'homélie *de Deipara* et le dialogue *sur la Trinité,* faussement attribués à saint Athanase. Les Pères ne sont pas moins formels en commentant les passages *Euge serve bone,* etc., et *Servi inutiles sumus.* Ils montrent que la béatitude n'a le caractère de dette, qu'à raison de la promesse de Dieu.

En citant les décrets d'un grand nombre de conciles qui tiennent le même langage, l'auteur s'exprime ainsi : *Auxilia*

igitur ad salutem necessaria, vel in statu ipso innocentiæ gratuita, et quod consequens est non debita erant, nam si ex debito, jam non ex gratia. Cela peut-il bien s'accorder avec le texte de saint Augustin qu'il cite cinq pages plus loin : *Si autem hoc adjutorium vel angelo vel homini cum primum facti sunt defuisset, quoniam non talis natura facta erat, ut sine divino adjutorio posset manere si vellet, non utique sua culpa cecidissent ;* et avec ce que l'auteur dit lui-même, à la p. 343, en parlant de la grâce dans l'état d'innocence : *Quamvis homini, ut homo est, non deberetur (gratia), eidem tamen debebatur ut ad finem supernaturalem evecto; neque enim potuit Deus homini, quem ad eum finem extulerat, opes illas atque auxilia denegare sine quibus finem illum adipisci plane non potuisset.* Que ces propositions diverses de Casini puissent se concilier, ou qu'elles manquent de précision, sa pensée est irréprochable ; elle n'est autre que celle qu'expose M. Scheeben, récapitulant ici encore les citations empruntées à l'Ecriture sainte et aux Pères. Le bonheur céleste, dit-il, est gratuit, non seulement parce que la grâce qui le mérite est donnée gratuitement, mais encore parce que cette grâce, quoiqu'y étant proportionnée, ne le mériterait pas sans une promesse de Dieu. Ensuite, ce bonheur étant un héritage, c'est-à-dire, une participation des droits du Fils naturel de Dieu, est encore plus au-dessus de la nature que l'adoption et la régénération par la grâce sanctifiante. Enfin, les noms de royaume des cieux et de vie éternelle, distingués à tort par les pélagiens, et les noms de salut, de gloire, de ciel, de béatitude, bien que pouvant par eux-mêmes signifier un bonheur naturel soit aux hommes, soit aux anges, signifient évidemment, dans les Écritures et dans les Pères, une félicité qui n'est autre que celle de Dieu, *gaudium Domini tui,* et qui, par conséquent, est infiniment au-dessus de toute faculté créée.

On objecte que saint Augustin semble dire que la nature déchue est indigne du ciel, mais que la nature innocente le méritait. — Erreur ! Saint Augustin affirme souvent le mérite,

même pour la nature déchue, et ici, de l'aveu des adversaires, le mérite n'exclut point la grâce. Donc, la nature innocente peut aussi mériter le ciel, sans y avoir droit par elle-même. Toute la différence qu'établit saint Augustin entre l'état d'innocence et la nature déchue, c'est qu'aujourd'hui nous *démé-ritons* le ciel, et que la grâce nous tire de plus bas. L'auteur fait ici un intéressant parallèle entre la grâce primitive, et la nôtre. — On tire encore de saint Augustin une objection analogue à la deuxième de l'article précédent. Le saint docteur, dit-on, argumentant contre les pélagiens, dit que les enfants morts sans baptême auraient droit au ciel, si la tache originelle ne leur en fermait l'entrée. — Il est clair que saint Augustin n'a pu dire cela. Affirmant, comme il le fait, que l'adulte le plus vertueux ne peut sans la grâce mériter le ciel, comment croirait il que l'enfant peut le mériter sans rien faire ? Il s'appuie donc sur ce principe que, par un décret de la Providence, nul n'est privé du ciel que par suite d'un péché ; d'où il suit que les pélagiens, rejetant le péché originel, sont inconséquents de refuser aux enfants morts sans baptême le royaume des cieux. Et avec cette preuve d'autorité, il oppose aux pélagiens un argument *ad hominem*. Vous prétendez, leur dit-il, que l'adulte peut mériter le ciel par ses seules forces ? Pourquoi donc l'enfant, qui ne peut le mériter, ne l'obtiendrait-il pas à titre d'héritage, quand même il n'aurait pas reçu le baptême, puisque selon vous il a l'innocence, et une nature capable de mériter ce bonheur ?

Une troisième objection se tire du texte de saint Célestin que nous avons cité et expliqué plus haut.

On eût aimé à voir l'auteur discuter ici le fameux texte de saint Thomas sur le désir naturel de la vision intuitive, texte qui a tant préoccupé les commentateurs, et qui a donné lieu à de si intéressantes controverses.

L'argument de raison s'appuie uniquement sur ce que l'homme est naturellement *esclave* de Dieu, tandis que, pour

jouir de la vision intuitive, il faut participer à la nature divine. A des objections fondées sur ce que la fin naturelle de l'homme doit être la pleine contemplation de Dieu, et sur ce que la nature innocente ne peut être éternellement condamnée au malheur d'être privée de la vision divine, l'auteur oppose la possibilité d'une contemplation naturelle de Dieu.

Conclusion.

Il est à regretter que le P. Casini n'ait pas exécuté la seconde partie qu'il avait annoncée. Ce qu'elle devait contenir nous est révélé, au moins partiellement, par quelques indications, quelques renvois de l'auteur. Après avoir parlé, dans le travail dont nous venons de terminer l'analyse, de ce que les jansénistes ont tort d'attribuer à la nature, il voulait parler de ce qu'ils ont tort de lui refuser (p. 24). Il aurait démontré: 1° que le libre arbitre est dû à la nature, et que, par conséquent, il demeure dans l'homme après la chute, puisque celle-ci ne nous a pas dépouillés de ce qui est dû à la nature (p. 295); 2° que le libre arbitre aurait suffi avec un secours naturel divin pour vaincre la concupiscence et faire le bien dans l'état de nature pure (p. 131), d'autant plus qu'alors le penchant de l'homme pour les biens sensibles n'eût pas été aussi impétueux qu'aujourd'hui (p. 144, 146, 195); 3° que dans l'état de nature, l'homme aurait pu aimer Dieu d'un amour naturel, et que, pour faire une bonne œuvre, il n'eût pas même eu besoin d'être mû actuellement par cet amour, l'espérance et la crainte suffisant pour cela (p. 300); 4° que l'ignorance invincible de la loi naturelle eût excusé du péché (p. 213, 217, 221); 5° que saint Augustin donne le nom de *peccatum simul et pœna peccati* à plusieurs choses que Jansénius avoue n'être pas des péchés proprement dits (p. 227).

Notre sèche analyse ne fait connaître qu'imparfaitement l'ouvrage de Casini. Puisse-t-elle au moins engager à le lire !

Il y a plus à gagner dans un tel livre que dans une douzaine de ces écrits apologétiques faits à la hâte qui paraissent et disparaissent chaque année. Ceux qui se nourriront de cette forte doctrine, discerneront au premier coup d'œil, dans les pages des écrivains modernes sur le péché originel, beaucoup d'inexactitudes et d'incohérences.

Autrefois, même en évitant de mettre avec Jansénius un abîme entre l'état naturel de l'homme et l'état de déchéance, on exagérait, au moins dans l'expression, les effets de la chute. Les anciens catéchismes qui disent que *nous naissons véritablement pécheurs*, et les anciens rituels qui disent : *L'enfant que vous apportez mérite la damnation éternelle*, contiennent certainement la vérité ; mais en écoutant ou en répétant ces formules, beaucoup se figuraient que, selon l'enseignement de l'Église, les enfants non baptisés sont dans le même état que l'homme coupable d'un péché mortel actuel, et qu'ils endurent dans l'autre vie des peines physiques. On a senti la nécessité d'une réforme dans le langage catéchétique ; mais n'a-t-on pas été trop loin dans le sens contraire ? Ceux qui se bornent à dire que nous sommes *victimes* de la faute d'Adam, n'arrivent-ils pas à une assimilation excessive de la nature déchue avec la nature pure ? A voir tous les efforts que l'on fait aujourd'hui pour ne pas effaroucher la raison, et la tournure plausible que l'on donne au péché originel, il y a souvent lieu de se demander : Où est donc le mystère ?

Sans doute il faut reconnaître que la chute nous a privés seulement des dons gratuits ; que Dieu eût pu faire l'homme tel qu'il naît aujourd'hui ; qu'il eût pu le faire, non seulement soumis à la douleur, comme l'entend le P. Lacordaire, mais avec le penchant au mal, comme le prouve si clairement le P. Casini. Mais il faut proclamer en même temps que l'homme naît avec une souillure, une tache, un péché habituel qui n'est pas la suite naturelle du péché d'Adam, et qu'on ne peut expliquer sans un décret divin statuant que nous ne se-

rions dans l'ordre et dans l'innocence que par la grâce, la vie surnaturelle, et que nous n'aurions la grâce en naissant que si Adam ne la perdait pas (1) ; il faut proclamer en outre que la preuve du péché originel par l'état actuel de notre nature n'est pas un sophisme, et qu'on ne peut la rejeter sans donner un démenti aux plus célèbres des saints docteurs, des théologiens et des apologistes. Saint Thomas lui-même, quoiqu'il ne fasse consister le péché originel que dans la privation de la justice, et qu'il suppose, par conséquent, que Dieu eût pu créer l'homme avec les misères présentes, s'exprime en ces termes dans un chapitre extrêmement remarquable de la *Somme contre les Gentils* (l. 4, c. 52) : « Ainsi quoiqu'absolument parlant ces défauts paraissent être naturels à l'homme, quand on considère la nature humaine par son côté inférieur, cependant, eu égard à la Providence de Dieu et à la dignité de la partie supérieure de la nature humaine, on peut prouver avec assez de probabilité que ces défauts ont un caractère pénal ; et ainsi on peut conclure que le genre humain a été vicié par un péché originel (2). »

(1) Etsi labes originalis cum ipsa natura propagetur, sufficiens tamen illius propagandæ ratio neque in naturali propagationis lege, neque in alia quapiam causa mere physica reponi potest. (P. Schrader, *Theses theologicæ*. Fribourg, 1862, p. 48.)

(2) Vu l'importance de ce passage, nous croyons faire plaisir à nos lecteurs en le leur mettant sous les yeux intégralement :

Præmittendum est quod peccati originalis in humano genere probabiliter quædam signa apparent. Quum enim Deus humanorum actuum sic curam gerat ut bonis operibus præmium et malis pœnam retribuat, ut in superioribus est ostensum, ex ipsa pœna possumus certificari de culpa. Patitur autem communiter humanum genus diversas pœnas et corporales et spirituales. Inter corporales potissima est mors, ad quam omnes aliæ tendunt et ordinantur, scilicet fames, sitis et alia hujusmodi. Inter spirituales autem est potissima debilitas rationis, ex qua contingit quod homo difficulter pervenit ad veri cognitionem, et de facili labitur in errorem, et appetitus bestiales omnino superare non potest, sed multoties obnubilatur ab eis.

Posset tamen aliquis dicere, hujusmodi defectus, tam corporales

Ainsi Dieu eût pu nous faire tels que nous sommes ; cependant, quand on considère ce que nous sommes, on peut conclure que ce n'est pas Dieu qui nous a mis dans cet état. Ces deux propositions s'appuient l'une et l'autre sur la tradition, et nous regrettons que la difficulté de les concilier ait porté M. Scheeben à sacrifier la seconde (p. 14 et *passim*). Quand on ne verrait pas le moyen de les concilier, il faudrait les admettre ensemble comme tant d'autres vérités incontestables, dont nul homme sensé ne doute, quelque contradictoires qu'elles semblent. Mais ici la conciliation n'est pas impossible. On a vu que saint Thomas l'a essayée en ayant recours à l'ordre actuel de la Providence. D'autres auteurs, dans le même but, disent que la concupiscence, dans l'état de nature pure, eût été moins forte qu'aujourd'hui, ou du moins qu'elle eût été tempérée chez tous comme elle l'est maintenant chez quelques uns ; que l'aversion de Dieu, qui constitue le péché originel, rend le bien

quam spirituales, non esse pœnales, sed naturales defectus ex necessitate materiæ consequentes. Necesse est enim corpus humanum, cum sit ex contrariis compositum, corruptibile esse, et sensibilem appetitum in ea quæ sunt secundum sensum delectabilia moveri, quæ interdum sunt contraria rationi.. ..

Sed tamen, si quis recte consideret, satis probabiliter poterit æstimare, divina providentia supposita, quæ singulis perfectionibus congrua perfectibilia coaptavit, quod Deus superiorem naturam inferiori ad hoc conjunxit ut ei dominaretur, et si quod hujus dominii impedimentum ex defectu naturæ contingeret, ejus speciali et supernaturali beneficio tolleretur ; ut scilicet, quum anima rationalis sit altioris naturæ quam corpus, tali conditione credatur corpori esse conjuncta, quod in corpore aliquid esse non possit contrarium animæ per quam corpus vivit, et similiter si ratio in homine appetitui sensuali conjungitur et aliis sensitivis potentiis, quod ratio a sensitivis potentiis non impediatur, sed magis eis dominetur... Sic igitur, hujusmodi defectus quamvis naturales homini videantur absolute, considerando humanam naturam ex parte ejus quod est in ea inferius, tamen, considerando divinam providentiam et dignitatem superioris partis humanæ naturæ, satis probabiliter probari potest hujusmodi defectus esse pœnales ; et sic colligi potest humanum genus peccato aliquo originaliter esse infectum.

plus difficile ; que nous méritons, en naissant, la privation des secours mêmes que Dieu nous devrait dans l'état de nature ; que la chute nous a rendus les esclaves du démon, et lui a donné plus de pouvoir pour tenter. Notre intention n'est pas de faire maintenant la critique de ces opinions, contestées, sauf la dernière, par des théologiens éminents ; ce que nous tenons à dire, c'est qu'elles ne sont pas nécessaires pour sauver la preuve expérimentale du péché originel, et qu'il suffit pour cela de la distinction entre *nudus* et *spoliatus*. Supposez dans la même misère deux familles : l'une qui, de temps immémorial, n'a point connu d'autre sort ; l'autre qui vient d'être précipitée d'une position brillante par une sentence royale : quelle inégalité d'infortune dans des privations identiques ! Or, l'homme, dans l'état de pure nature, serait un malheureux ignorant son malheur ; tandis que l'homme réel est un grand seigneur ruiné, un ministre destitué, un prince détrôné, un français exilé. De là cette crainte dont parle Bossuet dans un sermon pour le jour de Noël ; de là ce regret, ou, comme on voudra l'appeler, souvenir, désir, malaise, aspiration, dont on retrouve les traces non seulement dans l'histoire, mais dans l'âme, et qui suffit à conclure avec le grand écrivain et penseur, que l'homme est plus inconcevable sans le péché originel, que ce mystère n'est inconcevable à l'homme.

C. Berton,
Chan. hon. d'Amiens et de Perpignan.

ÉTUDE SUR LA *VIE DE JÉSUS*

Par M. RENAN.

Deuxième article.

§ IV. — M. Renan et les prophéties messianiques.

C'est avec une véritable tristesse que nous continuons cette étude. Fouiller dans cet amas d'incohérences, de contradictions et de divagations, pour en extraire ce qui peut ressembler à une théorie ; respirer d'une manière suivie ce fumet d'impiété qu'exhale chaque page, chaque ligne, et le faire respirer à nos lecteurs, c'est une tâche pénible et ingrate. Nous y renoncerions, et nous pensons que tous les écrivains catholiques qui s'en sont occupés y auraient renoncé, si cette étude n'avait pour but que de convaincre M. Renan personnellement. On ne cherche pas à ouvrir les yeux à celui qui, pour les soustraire à l'influence de la lumière, s'est aveuglé volontairement. Mais il est bon, comme le dit admirablement M. Freppel, d'examiner ce que l'incrédulité moderne a su produire de plus fort en France ; et il est possible que la profondeur même de l'abîme que nous cherchons à sonder, ouvre les yeux à quelques esprits qui résistaient jusqu'ici à d'autres preuves.

Les prophéties concourent avec les miracles pour former la grande preuve de la mission divine de Jésus-Christ. Le Sauveur était annoncé depuis l'origine. Dieu avait souvent parlé aux prophètes en diverses manières, et avait fait connaître

par eux Celui qui devait être l'attente des nations et le salut du genre humain. L'accomplissement de ces prophéties devait nous faire reconnaître la mission divine de Jésus-Christ; et pour empêcher qu'elles ne pussent être dénaturées, Dieu leur a imprimé un caractère d'authenticité irréfragable en les confiant aux mains des Juifs. Que va faire M. Renan en face des prophéties? En appellera-t-il de nouveau à Messieurs les Académiciens? Ils pourraient opérer ici en plein, et nous ne pensons pas que l'Académie des inscriptions et belles-lettres trouve jamais une tâche plus noble et plus excellente à remplir. Mais, comme cet appel devient possible ici, M. Renan s'en abstient, et il procède comme pour l'histoire évangélique : il nie, il dénature, il invente, et nous présente une histoire à la hauteur de ses conceptions. Or, la manière dont il traite les prophéties nous semble tout simplement inepte. Les indications que nous allons donner montreront que le terme n'est pas trop dur.

Toute l'histoire des Israélites est une grande prophétie de Jésus Christ. On ne comprendra jamais l'existence de ce peuple, singulier entre tous les autres, si l'on méconnaît l'attente dont il était plein, et la continuelle intervention de Dieu dans son histoire. Tout ce qui constitue l'originalité de ce peuple est à la fois divin et symbolique. Or, à ce symbolisme, il n'y a qu'une clef, et cette clef est Jésus-Christ, le Roi des siècles, qui remplit également les temps qui l'ont précédé et ceux qui l'ont suivi. En se plaçant au centre même de l'histoire de ce peuple, Jésus-Christ nous met dans l'impossibilité de le regarder, Lui, sans étudier la mission des Israélites ; et, en dispersant ces derniers dans le monde entier, Dieu nous impose le problème de leur histoire. S'ils n'étaient partout devant nous, autour de nous, il serait facile de les ranger parmi les mythes; mais comment y aurait-il des Juifs, s'il n'y en avait pas eu au temps de Jésus-Christ, et comment y en aurait-il eu à cette époque et auparavant, si toute leur histoire n'était surnaturelle ?

M. Renan essaiera donc de résoudre ce problème : « Les Sémites, dit-il, éprouvaient une forte antipathie pour les cultes voluptueux de la Syrie... D'antiques rapports avec l'Égypte ne firent qu'augmenter leur horreur pour l'idolâtrie. » Signé : Ernest Renan. Si M. Renan n'abandonnait son appel à l'Académie dans la question des prophéties, nous serions désireux de connaître le jugement qu'elle porterait sur cette découverte. Il est vrai qu'il en dissimule la nouveauté avec une rare modestie en employant le terme sémitique : les *Beni-Israël*, au grand dépit de ceux qui mettent en suspicion son savoir hébraïque. Mais la justice veut qu'il en reçoive et qu'il en garde le bénéfice. Car, si nous avons bonne souvenance, cette forte antipathie contre les cultes voluptueux de la Syrie n'empêchait pas de fréquentes rechutes des Beni-Israël dans ce que ces cultes avaient de plus impie et de plus voluptueux. Leurs antiques rapports avec l'Égypte n'empêchèrent pas l'adoration du veau d'or au lendemain de la captivité subie dans ce pays. La répulsion que constate M. Renan existait tout entière dans la loi, et elle trouvait place dans les cœurs selon la mesure de leur fidélité à cette même loi ; mais elle ne tenait nullement au sémitisme. Le peuple hébreu n'a été monothéiste que par suite de la continuelle intervention de Dieu dans son histoire et dans ses destinées. Toutes ces choses sont si élémentaires, que nos enfants les savent dans les écoles primaires.

Le deuxième principe explicatif de l'histoire des Juifs est celui-ci : « Le caractère qui distingue essentiellement Israël entre les peuples théocratiques, c'est que le sacerdoce y a toujours été subordonné à l'inspiration individuelle. Outre le sacerdoce, chaque tribu nomade (*sic*) avait son *nabi* ou prophète, sorte d'oracle que l'on consultait pour la solution des questions qui supposaient un haut degré de clairvoyance. » Évidemment, M. Renan subit la prétendue loi qu'il a formulée p. XXXII : « Nos souvenirs se transforment avec tout le reste ;

l'idéal d'une personne (ou d'une histoire) que nous avons connue change avec nous. » Il ne voit plus aujourd'hui les prophètes qu'à travers son prisme. C'est lui qui prétend subordonner à son inspiration individuelle tous les trésors de vérité et de sainteté confiés au sacerdoce, et le rôle auquel il aspire est celui de *nabi* au milieu des *Beni-Voltaire*. L'histoire qu'il fait à leur manière, il l'appelle lui-même une vision : « Je fixai en traits rapides l'image qui m'était apparue, et il en résulta cette histoire (p. LIV). » Or, il y a entre les nabis anciens et les nabis modernes plusieurs différences essentielles.

La mission de prophète était, chez les Israélites, une mission extraordinaire, surnaturelle. Pour avoir autorité de prophète, il fallait donner, pour preuve de cette mission, comme au temps de Jésus-Christ, des miracles et des prophéties, et ces dernières ne servaient de preuve qu'autant qu'elles se réalisaient dans les circonstances annoncées à l'avance. M. Renan n'a aucune prétention de ce genre.

Il y a une deuxième différence où il voudrait trouver une ressemblance. Il appelle les prophètes des « défenseurs de l'ancien esprit démocratique, ennemis des riches, opposés à toute organisation politique. » Non, les Beni-Israël ne connaissaient pas ce produit tout moderne qui s'appelle l'esprit démocratique. A entendre M. Renan, on dirait que le genre humain n'a pas fait de progrès depuis trois mille ans. Il se trompe. Entre les prophètes et les démocrates modernes, il y a la différence du tout au tout. La liberté que défendaient les prophètes, c'était la liberté que l'on trouve dans l'observation de la Loi divine ; mais ils étaient grands adversaires de plusieurs libertés qu'affectionne l'esprit démocratique. Ils étaient d'implacables ennemis de ceux qui s'emparaient du bien d'autrui, des princes qui opprimaient leurs sujets, des sujets et des princes quand les uns et les autres se séparaient du sacerdoce et s'éloignaient de la Loi divine; et si quelqu'un avait

parlé aux Beni-Israël d'une « loi ou *thora*, très-anciennement écrite sur des tables de métal (*sic*), et que ceux-ci *rapportaient* à leur grand libérateur Moïse, » nul doute que les nabis n'eussent fait mettre hors la loi l'audacieux qui aurait produit pareille nouveauté.

Que de confusions, de négations, d'inventions entassées dans ces quelques pages où M. Renan esquisse à grands traits l'histoire du peuple juif. Nous ne nous rappelons avoir vu pareil amalgame qu'une fois en notre vie, dans les discours que l'éminent auteur de *Fabiola* met dans la bouche du rhéteur Calpurnius. En les relisant, nos lecteurs se feront une idée de cette manière de refaire l'Ancien Testament qui place l'origine du Pentateuque à l'époque d'Ézéchias, de Josias ou de Jérémie, la fait dériver à la fois et des croyants forcenés qui provoquaient sans cesse des violences contre tout ce qui s'écartait du culte de Jéhovah, et d'une forte tendance vers les questions sociales. Grâce à cette double origine, M. Renan signale dans le Pentateuque « un zèle inconnu à la grossière simplicité des juges, et des tons de prédication émue. » A partir de cette création du volume sacré, il voit « l'histoire du peuple juif se dérouler avec un entraînement irrésistible, et les rêves religieux l'agiter avec une sorte de passion sombre... Les psaumes éclosent de ce piétisme exalté, etc. » Nous savons bien que M. Renan n'est pas l'inventeur de tous ces rêves qui sont éclos dans des têtes allemandes ; mais il est pitoyable qu'un homme qui prétend à une réputation de savant, vienne se faire en France l'écho de ces pauvretés.

Le caractère général des prophéties n'échappe pas à M. Renan : « De bonne heure, dit-il, les prophètes annoncèrent des espérances illimitées, et quand le peuple, en partie victime de leurs conseils impolitiques, eut été écrasé par la puissance assyrienne, ils proclamèrent qu'un règne sans bornes lui était réservé ; qu'un jour Jérusalem serait la capitale du monde entier, et que le genre humain se ferait juif. Jérusalem et son

temple leur apparurent comme une ville placée sur le sommet d'une montagne, vers laquelle tous les peuples devaient accourir, comme un oracle d'où la loi universelle devait sortir, comme le centre d'un règne idéal, où le genre humain, pacifié par Israël, retrouverait les joies de l'Eden (p. 7). » Il y a sans doute ici deux grosses inexactitudes à mettre dans la collection des *Mensonges historiques;* car Israël ne tomba ni sous le joug assyrien, ni sous un autre joug quelconque, que pour avoir transgressé sa *thora*, et méprisé les avis fort politiques de ses *nabis*. En outre, plusieurs de ces prédictions sont antérieures et à la domination assyrienne et à toute autre domination. Abraham, Isaac, Jacob, avaient plusieurs fois entendu de la bouche même de Dieu, que toutes les nations seraient bénies en leur nom. Jacob avait appelé le « Désiré des nations, l'attente des nations, etc. » Mais les prophéties que M. Renan admet sont suffisantes. Le « règne sans bornes n'est-il point le règne de Jésus-Christ, qui depuis dix-huit cents ans continue toujours de grandir? Jérusalem n'est-elle pas la montagne sainte, principe de ce règne idéal (M. Renan met souvent idéal pour divin) où « le genre humain, pacifié par Israël, retrouvera les joies de l'Eden ? » Les visions des prophètes se sont donc réalisées dans leur caractère général, et elles viennent donner un éclatant démenti à tous les efforts de l'impiété germanique ou française. Mais, à mesure qu'elles deviennent plus précises, elles sont plus gênantes. C'est ce que nous remarquons surtout pour les prophéties de Daniel.

M. Renan revient sur ces prophéties à chaque page de son livre, et chaque fois qu'il en parle, ses idées se mêlent et se confondent d'une manière étrange. Il parle de « l'auteur *inconnu* du livre de Daniel; » c'est comme si l'on disait l'auteur *inconnu* des œuvres de M. Renan. Il fait éclore « cette première apocalypse sous le règne d'Antiochus Epiphane. » Or, Antiochus Épiphane mourut l'an 164 avant Jésus-Christ, et dès 332, au rapport de Josèphe (*Antiq.* XI, 8, 5), le grand-prêtre Jaddus

avait apaisé la colère d'Alexandre en déroulant devant lui les prophéties où Daniel avait annoncé sa venue et ses succès en Asie. « Le livre de Daniel, poursuit M. Renan, fournit la mise en scène et les termes techniques du nouveau messianisme. » Or cette mise en scène consiste premièrement dans l'histoire anticipée des empires qui viendront s'écrouler aux pieds de l'empire de Jésus-Christ, empire d'Assyrie, empire des Perses, empire des Grecs, empire des Romains, « empires qui disparaîtront comme la paille que le vent emporte, pour faire place au royaume qui subsistera éternellement, et qui remplira toute la terre. » Cette mise en scène consiste, en second lieu, à nous annoncer que cet empire sera l'empire du « Fils de l'Homme que serviront tous les peuples, toutes les nations et toutes les langues, dont la puissance est éternelle et le royaume impérissable. » Elle consiste troisièmement à nous raconter qu'à la mort violente du Messie, du Saint des Saints, se rattacheront et la cessation des sacrifices, et la vocation des Gentils, et le rejet du peuple qui était jusque-là le peuple de Dieu. Elle consiste quatrièmement à marquer d'avance la date précise de ces évènements, au milieu de la soixante-dixième semaine d'années qui s'écoulera depuis l'ordre donné par Artaxerxès pour la reconstruction du temple. Qu'importe, après cela, au point de vue de la prédiction messianique, que le livre de Daniel ait été écrit au temps d'Antiochus ou pendant la captivité de Babylone? Les évènements n'étaient pas plus faciles à prévoir, ni les dates plus faciles à préciser à l'une de ces époques qu'à l'autre. La mise en scène reste telle que Dieu seul a pu en être l'auteur, et l'erreur de date de M. Renan s'explique en supposant qu'il a bien retenu, de son cours d'exégèse de Saint-Sulpice, les objections, mais non les réponses.

Non, il ne sert de rien de rajeunir de mille ans le Pentateuque, de ranger parmi les mythes les trois quarts de l'Ancien Testament, de rapetisser et de méconnaître le rôle, l'inspiration et la mission des prophètes, d'élaguer de leurs livres ce qui

déplaît, de leur assigner des dates au hasard, de parler de l'esprit prophétique du sémite, et de se jouer dans ces négations, dans ces affirmations et dans ces altérations, avec un sans-gêne imperturbable. Le problème n'en reste pas moins insoluble pour « qui fait abstraction du surnaturel. » Car M. Renan ne peut nier qu'au moment de la venue de Jésus-Christ « l'attente était à son comble ; que de saintes personnes passaient leur vie autour du temple, jeûnant, priant, pour qu'il plût à Dieu de ne pas les retirer du monde sans avoir vu l'accomplissement des espérances d'Israël ; qu'on sent une puissante incubation proche de quelque chose d'inconnu (p. 18). » Il avoue, de plus, que ce qu'il appelle « un mélange confus de claires vues et de songes, de déceptions et d'espérances, trouve son interprète dans l'homme incomparable qui, » etc., c'est-à-dire dans Jésus-Christ. Or, quand même les prophéties ne s'étendraient pas plus loin que ce que M. Renan daigne nous accorder, nous devrions conclure que Jésus-Christ est le Messie, l'Envoyé de Dieu, que nous devons écouter.

En effet, l'évènement dont la prédiction forme le caractère général des prophéties, sort lui-même de toutes les lois de l'histoire, et inaugure à lui seul une histoire toute nouvelle. Ce renouvellement du monde était attendu, à l'époque de Jésus, et dans la Judée, et dans tous les autres pays, comme devant venir de la Judée. Il avait été annoncé longtemps à l'avance avec ses suites, ses circonstances et à date fixe. Il doit donc y avoir et pour cet évènement, et pour l'attente et les prédictions qui s'y rapportent, une cause supérieure et aux lois ordinaires du monde, et aux prédictions possibles de l'homme ; or cette cause ne peut se trouver que dans une double intervention divine. Donc l'homme qui se présente à jour fixe, qui remplit cette attente, et qui crée ce monde nouveau, est l'Envoyé de Dieu, le Messie qu'il faut écouter. En rejetant ce résultat, M. Renan refuse de voir, et se met absolument en dehors de l'esprit scientifique. Plusieurs fois déjà,

nous sommes arrivés à cette conclusion ; nous y arriverons plus d'une fois encore.

Si maintenant nous entrons dans l'examen de quelques prophéties plus précises, nous trouverons la méthode de M. Renan plus surprenante encore. Les Mages de l'Orient apprennent des prêtres et des scribes que le Messie doit naître à Bethléhem ; or, c'est à Bethléhem que naît Jésus. Les monuments publics en font foi. Circonstance remarquable ! Qui pouvait prévoir que le renouvellement du monde se ferait par un enfant né à Bethléhem ? M. Renan dit tout simplement que « la naissance de Jésus à *Nazareth* était de notoriété publique (p. 239). » Mais l'histoire, mais le voyage de Marie à Bethléhem, mais le recensement ordonné par Cyrinus ? M. Renan n'est pas embarrassé pour si peu. Il appelle ce récit des Évangiles « des légendes inventées pour le faire naître à Bethléhem ; » mieux que cela, « un TOUR par lequel on rattache son origine béthléhémite au recensement de Quirinius. » N'admirez-vous pas, amis lecteurs, la prestesse du *tour* que joue ici M. Renan ? Car nous ne saurions qualifier par un terme plus juste que celui qu'il emploie, le procédé à l'aide duquel il escamote ce récit des Évangiles.

Les prophètes avaient prédit que le Messie serait « Fils de David, » et Jésus ne pouvait prétendre (style Renan) au titre de Messie, s'il n'était point reconnu pour tel. Or, cette descendance de Jésus est prouvée par la double généalogie que donnent de lui saint Matthieu et saint Luc. M. Renan, fidèle à son procédé, les appellera des « généalogies fictives, » et le *tour* sera joué. D'ailleurs, dit-il pour rassurer le lecteur trop scrupuleux, « pour le galiléen idéaliste, le titre de Fils de David était suffisamment justifié, si celui à qui on le décernait relevait la gloire de sa race et ramenait les beaux jours d'Israël. » Mais vous n'y prenez point garde, Monsieur. Nous vous contesterons sans doute moins qu'à personne le droit de délivrer le brevet d'idéalisme aux Galiléens, bien que jusqu'ici

ces deux idées se soient peu assimilées dans la langue de l'histoire; mais cela ne suffit pas. Il y avait aussi les prêtres, les scribes et les pharisiens de Jérusalem, moins idéalistes sans doute, et qui pour cela même devaient rechercher tout d'abord si la prétention de descendre de David était fausse, ou pour le moins vaine. La preuve leur était sans doute plus facile qu'à vous, et leur bonne volonté ne le cédait pas à la vôtre, puisqu'ils subornèrent de faux témoins pour faire mourir Jésus-Christ. Il ne pouvait leur échapper plus qu'à vous que l'on ôterait à Jésus tout son prestige, en démontrant qu'il n'avait aucun titre à se dire Fils de David. Ils ne le firent point. N'en conclurez-vous donc rien? Ce silence des ennemis n'est-il pas une preuve à vos yeux? Si au moins ils avaient émis un de ces « doutes discrets » que vous aimez tant! Si au moins vous aviez pu leur inspirer cette idée lumineuse que la population de la Galilée, étant à cette époque « fort mêlée, comme le nom même du pays l'indique, il était impossible de soulever ici aucune question de race, et de rechercher quel sang coulait dans les veines de Celui qui a le plus contribué à effacer dans l'humanité les distinctions du sang (p. 22)? » Peut-être cela eût-il suffi pour convaincre d'imposture les récits évangéliques dès l'origine, et cette peine vous serait épargnée aujourd'hui! Mais nous avouons que malgré cette « observation fine » où se montre l'esprit pénétrant du professeur d'hébreu, il nous reste un « doute discret. » Comment les évangélistes eussent-ils pu donner, comment eussent-ils fait accepter au public, des généalogies de Jésus remontant jusqu'à David, s'ils n'avaient pu s'appuyer sur des monuments publics dans lesquels chacun pouvait puiser pour contrôler les faits?

Tout le cycle des prophéties qui se rattachent à la personne du Précurseur, n'est pas mieux traité. Les mots de *légende*, *on raconta*, font ici l'office de baguette magique. Vous voyez ces prophéties, vous entendez le témoignage de Jean la première fois qu'il voit le Sauveur, vous savez que Malachie avait prédit

plus de quatre cents ans à l'avance la venue du Précurseur, etc. Tout ce magnifique tableau, M. Renan le touche de sa baguette, il prononce les mots sacramentels ou cabalistiques : *légende, on raconte*, et il n'en reste plus rien. Je me trompe, il en reste trois choses : 1° que saint Jean faillit détourner le Sauveur de sa mission, et que le meurtre du Précurseur rendit très-heureusement Jésus à lui-même; 2° que Jésus n'apprit qu'une chose à l'école de saint Jean, savoir, à bien prêcher; 3° que saint Jean douta de la mission de Jésus. A-t-on jamais vu sur aucun théâtre du monde, un changement de scène plus merveilleux? M. Renan n'a-t-il pas appelé la chose par son nom, en prononçant discrètement le mot de *tour*?

La grande prophétie d'Isaïe sur les souffrances de l'Homme-Dieu se refusait à l'application du même système. Aussi est-elle traitée moins cavalièrement. M. Renan la cite *in extenso* comme un modèle du genre, « où toute la force prophétique du génie d'Israël sembla concentrée (p. 8). » — « Accablé d'opprobres, délaissé des hommes, tous détournaient de « lui la face ; couvert d'ignominie, il comptait pour un néant. « C'est qu'il s'est chargé de nos souffrances, c'est qu'il a pris « sur lui nos douleurs. Vous l'eussiez pris pour un homme « frappé de Dieu, touché de sa main. Ce sont nos crimes qui « l'ont couvert de blessures, nos iniquités qui l'ont broyé; le « châtiment qui nous a valu le pardon a pesé sur lui, et ses « meurtrissures ont été notre guérison. Nous étions comme « un troupeau errant; chacun s'était égaré, et Jéhovah a dé« chargé sur lui les iniquités de tous..... Mais, du moment « qu'il aura offert sa vie, il verra naître une postérité nom« breuse, et les intérêts de Jéhovah prospéreront dans sa main.»

Telle est la grandeur de ce tableau, que M. Renan le traite avec un certain respect. Il y reconnaît des « accents inconnus qui exaltent le martyre et célèbrent la puissance de l'Homme de douleurs. » Cette explication est fausse et incomplète. Le martyre est un témoignage rendu à la vérité : il n'est pas

autre chose. Quel martyr a jamais pu se charger de nos souffrances, prendre sur lui nos douleurs? Quel martyr a jamais été couvert de blessures par nos crimes, broyé par nos iniquités? Que M. Renan nous dise le nom de cet Homme de douleurs dont le châtiment nous a valu le pardon, dont les meurtrissures ont été notre guérison! Le mystère du sacrifice de Jésus-Christ est exposé ici dans toute sa grandeur, car c'est de l'expiation universelle qu'il est question. Les mêmes pages nous parlent de la vocation générale de tous les hommes à une même loi, à une même foi, à un même amour de Jéhovah. Or, voici que celui qui répandra le culte du vrai Dieu sur la terre nous est montré comme le plus humilié, le plus souffrant des hommes; il nous est représenté comme sortant du cadre ordinaire de l'humanité; avec une génération que la langue humaine est impuissante à exprimer. Quel est « l'inspiré » qui a vu toutes ces choses de si loin? Car ce mystère pénètre dans toutes les profondeurs du christianisme. Il a fallu, pour écrire cette page, connaître plusieurs siècles à l'avance (1) ce travail de la propagation de l'Évangile qui se continue depuis dix-huit siècles. Il a fallu éclairer d'un flambeau divin cette nuit des temps futurs où ces évènements devaient s'accomplir, pour raconter le drame du Calvaire avec la précision d'un témoin oculaire. Il a fallu monter plus haut, entrer dans les conseils éternels de Dieu qui « a aimé le monde au point de lui donner son Fils unique, » seule victime capable de « nous valoir le pardon, de guérir nos meurtrissures.» Vous dites bien que ce cantique sur les souffrances et le triomphe du Serviteur de Dieu est d'un inspiré; mais quel est ce genre d'inspiration qui voit si loin, avec tant de précision, avec tant de profondeur? M. Renan, qui ne croit pas à la divinité du Sauveur, n'est-il pas surpris de trouver que l'inspiré

(1) M. Renan n'admet pas que cette prophétie soit d'Isaïe; il l'attribue à un « inspiré » d'une époque plus récente.

de l'ancienne loi parle comme saint Jean d'une génération inénarrable ?

Il passe à côté de ce tableau d'une incomparable grandeur sans même paraître en soupçonner la divine et saisissante portée. Cet aveuglement lui serait-il infligé comme punition du mépris avec lequel il traite les prophéties en général ?

§ V. — L'Incarnation.

Lorsque saint Jean nous raconte la génération éternelle du Fils de Dieu et sa venue sur la terre, il désigne sous le nom de *ténèbres* les hommes qui ne comprirent point cette révélation de Dieu. La justesse de cette expression se comprend admirablement quand on étudie M. Renan. Pour comprendre la vérité, il faut écouter ceux qui rendent témoignage de la vérité. Or, Jésus-Christ fut précédé du témoignage de Jean le Précurseur, et ce témoignage nous l'avons vu indignement repoussé : Jean à qui les Juifs obéissaient, que les pharisiens craignaient, devant qui Hérode tremblait, Jean n'est pour M. Renan qu'un chef d'école, et Jésus, à qui Jean rend témoignage, n'est aussi qu'un chef d'école. Ces deux chefs d'éeole se prodiguent devant le public des témoignages de respect et d'attention, tout comme M. Renan à M. Littré, et M. Littré à M. Renan ; mais M. Renan ne sait au juste si c'est Jésus qui recule devant Jean, « que nous nous représentons comme un vieillard, » ou si c'est Jean qui s'incline devant Jésus « soleil levant. »

Il écarte de même le témoignage qu'invoque Jésus : « Si vous ne voulez me croire, moi, croyez à mes œuvres. » Ces œuvres sont nulles aux yeux perspicaces de M. Renan, car lorsqu'elles ne sont pas le produit de légendes populaires, elles ne sont que des jongleries, ou des traits de folie et d'hallucination. Il ne croit pas ce qu'ont dit les prophètes, et, après avoir ravalé la dignité de leur mission, il détourne les pro-

phéties de leur sens, et prétend que la grande préoccupation de Jésus était de s'en attribuer le bénéfice. Enfin, ce sens divin qui nous révèle la divinité de Jésus-Christ, il l'enterre profondément, car « il faut faire abstraction du surnaturel. » C'est ainsi qu'il éteint successivement toutes les lumières que projette la révélation divine dans notre esprit, il devient *ténèbres*, et nous voyons se vérifier cette parole de l'Évangile : *Et tenebræ eam non comprehenderunt !*

Il va plus loin. Non-seulement il renonce à toute lumière surnaturelle, mais, pour enlever plus sûrement au Sauveur sa gloire de Fils de Dieu, il lui refuse la lumière naturelle de nos âmes, la lumière de la raison. Si nous comprenons bien M. Renan, Jésus ne connut pas « la doctrine, dite spiritualiste, qui coupe l'homme en deux parts, le corps et l'âme, et trouve tout naturel que, pendant que le corps pourrit, l'âme survive (p. 51 et 55). » Nous ne savons non plus au juste si Jésus crut à l'immortalité de l'âme que l'on commençait alors à croire à cause des persécutions des justes. M. Renan expose ces doctrines d'une manière assez confuse en disant qu' « elles étaient en l'air et que l'âme de Jésus en fut de bonne heure pénétrée. » Mais, où ses hésitations l'abandonnent, c'est quand il prête son panthéisme au Sauveur.

Où donc a-t-il lu que « le Sauveur n'ait pas eu conscience de son individualité ? » Le Sauveur nous parle à chaque page de l'Évangile de son union avec son Père et de son union avec nous. Mais nulle part il ne donne lieu de confondre sa personne ni avec celle de son Père ni avec la nôtre. Même dans les pages où l'unité de sa substance avec celle de son Père est le plus formellement exprimée, la distinction des personnes est maintenue avec une rigueur absolue. L'affirmation de M. Renan n'est pas seulement gratuite, elle est en opposition avec tous les textes. Nous le défions hardiment lui, tous ses prédécesseurs et tous ses successeurs, de trouver la moindre trace de panthéisme, ni dans les pages de l'Évangile qu'il ad-

met, ni dans celles qu'il rejette ; nous le défions d'y trouver le moindre mot qui l'autorise à dire : « Pour Jésus la nature et le développement de l'humanité n'étaient pas des règnes limités en dehors de Dieu... Il n'y avait pas pour lui de surnaturel, car il n'y avait pas de nature (p. 246). »

Un moment M. Renan semble vouloir laver Jésus de la tache du panthéisme, et c'est alors qu'il le lui impute le plus fortement : « Pour bien comprendre la nuance de la piété de Jésus, dit-il, il faut faire abstraction de ce qui s'est placé entre l'Évangile et nous. Déisme et panthéisme sont devenus les deux pôles de la théologie... En rapetissant Dieu, et en le limitant en quelque sorte par l'exclusion de tout ce qui n'est pas lui, on a étouffé au sein du rationalisme moderne tout sentiment fécond de la divinité. Si Dieu, en effet, est un être déterminé hors de nous, la personne qui croit avoir des rapports particuliers avec Dieu est un visionnaire... La plus haute conscience de Dieu qui ait existé au sein de l'humanité a été celle de Jésus (p. 74 et 75). » Si, en effet, la notion d'un Dieu distinct du monde exclut nécessairement la croyance des rapports intimes avec la divinité, il faut bien admettre que Jésus a été panthéiste. Si réellement la conscience de Dieu existe au sein de l'humanité, et que Jésus ait eu cette conscience à un plus haut degré que les autres hommes, il faut admettre que Jésus a été tout ce qu'il y a de plus panthéiste au monde, et nous ne comprenons pas la difficulté qu'éprouve le panthéiste Renan à comprendre la nuance de la piété de Jésus.

Mais il n'y a dans tout cela qu'une fantasmagorie absurde. (Nous prenons le mot dans le sens de l'école.) Si nous avions le malheur d'être panthéiste, nous ne voudrions pas nous proclamer les disciples de Jésus, car nous trouverions dans l'Évangile la plus haute condamnation du panthéisme. C'est la condamnation portée non point au nom de la raison, de la science et de la philosophie, mais par l'apparition dans la chair du Dieu vivant, du Dieu personnel, dont le panthéisme

est la négation. Dans chacune des paroles, dans chacune des actions, dans chacune des institutions de Jésus, nous retrouvons la manifestation de ce Dieu. Le Dieu de l'Évangile, c'est le Dieu vivant et éternel, le Dieu qui commande à la nature et aux éléments, le Dieu qui tue et qui vivifie, le Dieu qui déroge aux lois de la nature, quand il lui plaît et comme il lui plaît. Pour affirmer avec M. Renan que « pour Jésus la nature n'était pas un règne limité en dehors de Dieu, » il faut ou bien mentir sciemment à une vérité aussi éclatante que le soleil, ou bien se trouver dans un étrange état intellectuel.

Tous ces préambules sont pourtant nécessaires à M. Renan pour se dégager de la grande difficulté que rencontre le prétendu historien rationaliste. Car, d'un côté, il avoue que « dès ses premiers pas Jésus s'envisagea avec Dieu dans la relation d'un fils avec son père, que là est son grand acte d'originalité, et qu'en cela il n'est nullement de sa race (p. 77). » D'un autre côté il écrit : « Que jamais Jésus n'ait songé à se faire passer pour une incarnation divine, c'est ce dont on ne saurait douter. » Nous nous trouvons placé en face de la question capitale : Jésus est-il le Fils du Dieu vivant ? ce dogme se trouve-t-il dans son enseignement ? M. Renan affirme que non ; il daigne nous donner des preuves de sa négation. Discutons-les.

« Une telle idée était profondément étrangère à l'esprit juif. » Cette raison paraît peu sérieuse même dans la bouche de M. Renan. Il ne s'agit pas ici d'une fiction, d'un produit de l'esprit juif : la divinité de Jésus, de l'Homme-Dieu, est un fait unique et que l'on ne peut rejeter sous prétexte qu'il n'a point de précédents et d'analogues ; il serait bien étonnant qu'il en eût ! C'est là même ce qui prouve en faveur de son caractère historique. Voyez, par exemple, ce qu'a produit l'imagination indienne, et vous comprendrez la différence entre l'histoire et le mythe.

Une deuxième raison est « qu'il n'y a nulle trace de cette idée dans les évangiles synoptiques. » Mais lorsque, dans

saint Luc, l'ange annonce à Marie que « le saint qui naîtra d'elle sera appelé Fils de Dieu, » M. Renan relègue cette parole dans la légende de Jésus. Y relègue-t-il aussi cette autre parole : « Toutes choses m'ont été données par mon Père. Et nul ne connaît le Fils, si ce n'est le Père, et nul ne connaît le Père si ce n'est le Fils et celui auquel le Fils aura voulu le révéler. » Cette parole se trouve dans les synoptiques ; elle est même tirée des discours que M. Renan appelle si complaisamment les *Logia* de Matthieu, et qui selon lui, forment le vrai texte primitif de ce livre. S'il les met de côté comme tant d'autres où la même vérité est énoncée, et uniquement parce qu'elle s'y trouve, il lui sera facile de dire ensuite qu'il n'y a pas dans l'Évangile un seul texte relatif à l'incarnation et à la divinité de Jésus-Christ ; mais nous demandons à tout lecteur sérieux, comment il faut qualifier de tels procédés? Du reste, pour sa juste punition, M. Renan se verra condamné tout à l'heure à donner lui-même un démenti catégorique à cette seconde raison.

En troisième lieu, il dit que « parfois Jésus semble prendre des précautions pour repousser une pareille doctrine. » Où M. Renan a-t-il vu ces précautions? Nous l'ignorons ; mais nous savons bien que, loin de repousser jamais pareille doctrine, Jésus a, dans toutes les circonstances, parlé et agi en Dieu. Le passage allégué par M. Renan est celui où un chef du peuple demande à Jésus : « Bon maître, que ferai-je pour avoir la vie éternelle? » Jésus lui répondit : « Pourquoi m'appelez-vous bon ? Dieu seul est bon. » Est-ce que Jésus prétend ici n'être pas bon? est-ce qu'il affirme n'être pas Dieu ? Ni l'un ni l'autre ; mais cet homme n'ayant pas encore la foi en la divinité du Sauveur, Jésus lui reproche de lui donner, sans le croire Dieu, un nom qui ne convient qu'à Dieu. Si précaution il y a dans ce passage, elle tend plutôt à repousser l'idée qu'il n'est pas Dieu, que l'idée contraire.

Une quatrième raison est que « Jésus est fils de Dieu, mais

tous les hommes le sont ou peuvent le devenir à des degrés divers. » Il est regrettable, dans les rares moments où M. Renan prétend donner des raisons, de voir se présenter la question de bonne foi. Est-ce bien sérieusement qu'il prétend établir une parité entre la manière dont nous sommes les fils de Dieu, et la manière dont Jésus affirme qu'il l'est ? Nous ne le pensons pas, car la cinquième raison dément la quatrième.

« L'accusation de se faire Dieu ou l'égal de Dieu est présentée, même dans l'évangile de saint Jean, comme une calomnie des Juifs. » M. Renan admet donc que les Juifs reconnaissaient la grande originalité de Jésus qui se disait Fils de Dieu d'une manière particulière. Mais nous croyons encore une fois qu'il cherche à nous en imposer, car s'il est une vérité qui ressort de l'évangile de saint Jean, c'est celle de la divinité du Verbe incarné. L'examen que nous allons faire du passage allégué (c. v, V. 18 et suiv.) nous montrera dans l'exégèse de M. Renan une grande affinité avec le délit connu sous le nom de faux en écriture publique.

Si, dans le passage cité, Notre-Seigneur avait eu l'intention de répondre non point aux Juifs, mais à M. Renan, il n'eût pu la faire d'une manière plus implacable.

V. 18. Les Juifs cherchaient d'autant plus à faire mourir Jésus, que non-seulement il violait le sabbat, mais il appelait Dieu son Père, et se faisait égal à Dieu. [Ne voyez-vous pas, dit M. Renan, que l'évangéliste accuse ici les Juifs de calomnier Jésus ?] Mais « Jésus répondit et leur dit :

19. « .... Tout ce que fait le Père, le Fils le fait également.

20. « Le Père aime le Fils et lui montre tout ce qu'il fait lui-même : et il montrera des œuvres plus grandes encore pour que vous les voyiez.

21. « Car de même que le Père ressuscite les morts, et vivifie, de même le Fils vivifie ceux qu'il veut.

22. « Le Père ne juge personne, mais il a donné tout le jugement au Fils.

23. « Afin que tous honorent le Fils comme ils honorent le Père. Celui qui n'honore pas le Fils, n'honore pas le Père qui l'a envoyé.

24. « En vérité, en vérité, je vous dis que celui qui écoute ma parole et croit à celui qui m'a envoyé, a la vie éternelle....

25. « Car de même que le Père a la vie en lui-même, ainsi il a donné au Fils d'avoir la vie en lui-même, etc., etc.

Voilà le passage par lequel M. Renan prétend prouver que l'accusation de se faire Dieu ou l'égal de Dieu est présentée, même dans l'évangile de saint Jean, comme une calomnie des Juifs. Évidemment il a une confiance entière dans son système de renvois. Au bas de chaque page vous trouvez indiqués cinq ou six passages des Évangiles, passages qui ne sont jamais reproduits ni dans le texte, ni dans la note. Le travail de recourir au texte est trop fastidieux; donc il sera permis de renvoyer à n'importe quel passage, même à ceux qui prouvent péremptoirement le contraire de ce qui est avancé par l'auteur. Ce procédé dénote dans celui qui l'emploie peu de respect pour lui-même, aussi bien que pour ses lecteurs.

Enfin, la grande raison d'éliminer de l'Évangile le dogme de l'Incarnation est que Jésus est le Fils de son Père, comme M. Renan est fils de l'abîme. « Dans sa poétique conception de la nature un seul souffle pénètre l'univers : le souffle de l'homme est celui de Dieu. » M. Renan use ici d'une rare discrétion; nous ne trouvons pas, au bas de la page, la moindre petite note pour nous renvoyer à un évangile quelconque. Il eût pourtant été facile de trouver plusieurs renvois aussi heureux que la citation que nous venons d'examiner, et qui eussent prouvé juste le contraire de ce qu'il avance. Puisque Jésus « croyait à Satan qu'il regardait comme une espèce de génie du mal, » il devait admettre au moins deux souffles dans l'univers. Pourquoi M. Renan n'en fait-il pas un dualiste? Il poursuit: « L'idéalisme transcendant de Jésus ne lui permit jamais

d'avoir une idée bien claire de sa propre personnalité : IL EST SON PÈRE, ET SON PÈRE EST LUI !!! » La plume nous tombe des mains en présence d'une telle audace. M. Renan nous fait ici la même impression que si, en plein midi, au milieu du désert, sous les rayons les plus vifs et les plus accablants du soleil, il nous disait : Vous voyez, messieurs, qu'il fait nuit, et vous sentez qu'il fait froid. Ah ! qu'il nie ce qui lui déplaît dans l'Évangile, nous le comprenons ; qu'il prête à Notre-Seigneur quelques-unes de ses propres idées, et qu'il le taille à sa façon, nous le concevons encore. Mais introduire dans l'Évangile les plus révoltantes conséquences du panthéisme, jusqu'à la formule même de l'absurde, et mettre cette formule dans la bouche de Jésus, c'est dépasser toutes les limites qu'il est défendu, même à M. Renan, de franchir.

Et cependant il ressort de ceci une consolante leçon. Pour enlever à Notre-Seigneur, l'Évangile à la main, la dignité de Fils éternel de Dieu, M. Renan n'est pas seulement obligé de fouler aux pieds toutes les lois du respect : il faut encore qu'il renonce à toutes les exigences de la logique et du bon sens.

Il trouve encore que les évangélistes ne croyaient aucunement à la divinité de Jésus : « Ils le font agir en pur homme (p. 250). » Quelle preuve donne-t-il ? « Il est tenté, il ignore bien des choses, il se corrige, il est abattu, découragé, etc... » Les limites de notre travail ne nous permettent pas d'examiner en détail cette longue tirade où le vrai se mêle au faux, et dans laquelle une nuance générale d'impiété déteint même sur le vrai. Mais accordons à M. Renan qu'être tenté, etc, dénote la nature humaine ; qu'à son tour il confesse, avec les évangélistes, que commander à la nature, réaliser les prophéties, annoncer à l'avance ce qui doit arriver est le propre de la nature divine, et nous aurons la vérité complète. Nous aurons la figure vivante de Jésus-Christ, qui ne s'est pas seulement montré Dieu, mais homme, et qui dans son humanité a fait éclater la splendeur de la divinité. Nous adorerons Jésus, Dieu et homme à la

fois, réunissant les deux natures, divine et humaine, dans l'unité de sa personne divine.

M. Renan est-il convaincu que Jésus se regardait comme un pur homme? Nous ne le pensons pas. La vérité lui échappe malgré lui à travers ses mille ambages, tours et détours: « Jésus franchissait d'un bond l'abîme, infranchissable pour la plupart, que la médiocrité des facultés humaines trace entre l'homme et Dieu (p. 247). » Qu'est-ce à dire? Cet abîme n'est-il pas infranchissable pour tous, ou bien les facultés humaines, en devenant plus parfaites, le feront-elles disparaître? Dans ce cas, cet abîme n'est absolument infranchissable pour personne. C'est du panthéisme tout pur : l' « abîme infranchissable » n'est plus même une simple ligne de démarcation. Mais celui qui nous sépare du Dieu de Jésus, du Dieu qui fait des miracles, est infranchissable pour tout autre que pour l'Homme-Dieu, et confesser que Jésus franchissait cet abîme, c'est proclamer au moins que Jésus se considérait lui-même comme Dieu et se faisait adorer comme tel.

M. Renan ajoute : « On (je?) ne nie pas qu'il y ait dans ces affirmations de Jésus le germe de la doctrine qui devait faire plus tard de lui une *hypostase divine*, en l'identifiant avec le Verbe ou Dieu second, ou fils aîné de Dieu, ou ange métatrône que la théologie juive créait d'un autre côté. »

Cet aveu, malgré les sottises qui l'accompagnent, est la négation complète de l'assertion citée plus haut, que Jésus n'a certainement jamais songé à se faire passer pour une incarnation divine. Eh quoi! vous partagez les discours de Jésus en deux parties. L'une de ces parties, vous la rejetez *a priori*, sans aucun fondement ni rationnel ni historique, uniquement parce qu'il vous plaît ainsi, afin d'échapper à la nécessité d'adorer l'hypostase divine, le Verbe de Dieu manifesté dans la chair; et quant aux témoignages que vous conservez, parce que d'abord ils vous ont semblé moins explicites, vous êtes obligé de convenir que le germe de la même doctrine s'y trouve ren-

fermé ! Que pouvez-vous désirer de plus, si Jésus est réellement Dieu ? Pouvait-il nous mieux faire connaître sa divinité qu'en prononçant deux espèces de paroles dont les unes exprimaient directement ce dogme tandis que les autres en contenaient le germe ? Or, c'est le triage que vous faites vous-même, et vous osez nous dire que certainement Jésus n'a jamais songé à se faire passer pour une Incarnation divine !

Il y aurait donc un grand travail à faire pour M. Renan, celui de se mettre d'accord avec lui-même. Mais comment le pourrait-il quand tous ses soins se concentrent à mettre d'accord la doctrine chrétienne et le Talmud, et à nous prouver, à nous chrétiens, que nos dogmes ne nous viennent nullement de Jésus-Christ, mais des élucubrations des rabbins ! Nous qui croyons, nous sommes à ses yeux des talmudistes ; lui qui a cessé de croire d'une manière absolue, il est le vrai chrétien ! La doctrine de la sainte Trinité, qui n'est que pauvrement indiquée dans l'Évangile, il la trouve vivante dans l'esprit sémitique de cette époque. Il en est de même de l'Incarnation. « Une sorte de besoin amenait cette théologie, pour corriger l'extrême rigueur du vieux monothéisme, à placer auprès de Dieu un assesseur auquel le Père éternel est censé déléguer le gouvernement de l'univers. La croyance que certains hommes ont des incarnations de facultés ou de puissances divines, était répandue.,. C'était le germe du procédé qui a engendré les Sephiroth de la Cabbale, les Æons du Gnotiscisme, les hypostases chrétiennes, toute cette mythologie sèche, consistant en abstractions personnifiées, à laquelle le monothéisme est obligé de recourir quand il veut introduire en Dieu la multiplicité (p. 248). »

Nous demandons pardon à nos lecteurs de mettre sous leurs yeux ces lignes où la crudité du blasphème le dispute à l'ineptie des rapprochements et à l'ignorance radicale du sujet traité !

M. Renan sait-il que les hypostases chrétiennes sont trois

personnes distinctes l'une de l'autre, mais participant toutes trois à une même nature, qui est la nature divine elle-même ?

Sait-il que la doctrine des chrétiens sur Trinité n'est pas moins monothéiste que celle des Israélites sur Jéhovah ?

Sait-il que les vestiges du mystère de la sainte Trinité se trouvent dans tout l'Ancien Testament, non-seulement dans les derniers livres, mais dans tous, depuis le premier jusqu'au dernier ?

Sait-il que les livres qu'il fait remonter à deux siècles avant Jésus-Christ, se trouvaient dans le canon des Juifs plus de quatre cents ans avant la naissance du Sauveur ?

Sait-il qu'entre les Éons du gnosticisme et le mystère de la sainte Trinité, il y a la même ressemblance qu'entre sa *Vie de Jésus* et les récits des Évangélistes, c'est-à-dire aucune ?

Sait-il que ces mêmes Éons sont postérieurs et non contemporains à l'époque où vécut Jésus-Christ, et que ces rêves sont sortis, non du besoin de corriger un monothéisme trop rigide, mais de l'opposition à la vérité des trois hypostases divines, dont l'une s'est incarnée ?

Sait-il que les Sephiroth de la Cabale ne procèdent pas plus que les Éons des gnostiques, du besoin de corriger un monothéisme trop rigide, et que les Juifs, avec tous leurs Sephiroth, sont demeurés aussi monothéistes que par le passé ?

Sait-il que Simon le Magicien n'essaya de se faire passer pour la *vertu de Dieu*, chez les Samaritains, après l'Ascension du Sauveur, que pour attirer sur sa personne quelque chose du culte que la prédication d'une hypostase divine incarnée procurait à Jésus-Christ ? Et sait-il ce qu'il en advint ?

S'il voulait ouvrir les yeux à la lumière, il verrait dans tout ce travail éonique les efforts impuissants que fit l'esprit des ténèbres pour obscurcir le mystère de la Trinité et celui de l'Incarnation. Et s'il voulait évoquer quelques souvenirs de ses

années passées, s'il consentait à voir ce qui se passe dans le monde des esprits et dans le monde des cœurs, il ne nous parlerait point de la « sécheresse » de ces mêmes dogmes, qui sont aujourd'hui de la « mythologie pour lui. »

Un moment il semble comprendre l'inconvenance de ce langage, et il ajoute : « Jésus paraît être resté étranger à ces raffinements de théologie qui devaient bientôt remplir le monde de disputes stériles. » Tout cela doit donc être mis sur le compte de M. Renan seul, et non sur le compte de Jésus. En vérité, le dédain avec lequel M. Renan parle des « raffinements de théologie » nous paraît superbe, et celui qu'il affiche pour Jésus est de tout point transcendant. En vérité Jésus est noblement défendu, quand son cinquième évangéliste nous déclare qu'il *paraît* être resté étranger aux éons du gnosticisme et aux sephiroth de la Cabale. Et encore, M. Renan n'en est pas sûr ! La vision qui lui est apparue en Palestine ne l'en a pas instruit complètement !

Si M. Renan n'a pas la faculté de distinguer entre Dieu, notre Père qui est au ciel, et le *buthos* ou abîme des éons, si la Trinité chrétienne n'est pas pour lui distincte des sephiroth, de quel droit vient-il nous parler, après dix-huit siècles de christianisme, de la Trinité et de Jésus ? Qu'il nous parle des gnostiques, à la bonne heure ! C'étaient des rêveurs absurdes, il n'est pas très-éloigné de leur école ; mais quand il y mêle le nom de Jésus ou le mystère de la Trinité, nous sommes en droit de dire qu'il n'y entend rien. Et quand il prétend que les « raffinements de la théologie » auxquels Jésus est resté étranger, comprennent les hypostases ou les personnes divines ce n'est pas son intellect seulement qui nous semble être en défaut. Car entre plusieurs textes qu'il laisse subsister, se trouve celui-ci : « Instruisez toutes les nations et baptisez-les au nom du Père, du Fils et du saint Esprit. » Que veut-il de plus clair que cette formule ?

J.-I. Simonis.

LITURGIE.

RÉPONSES A QUELQUES QUESTIONS.

PREMIÈRE QUESTION.

Des rapports du chant ecclésiastique avec les règles de l'Église.

Nous avons précisé, le mieux qu'il nous a été possible de le faire, les rapports du chant ecclésiastique avec les règles de l'Église, t. I, p. 233, en répondant à cette question : *Qu'est-ce que le chant romain?* Le Cérémonial des évêques avons-nous dit, se borne à donner des principes, comme il le fait en parlant des draperies destinées à la décoration des églises. Mais ne pourrait-on pas donner encore des règles pour l'application de ces principes? En réfléchissant sur les questions qui nous ont été faites, en puisant aux sources, et après avoir consulté, sur ce point, des personnes instruites, voici ce que nous croyons pouvoir dire à cet égard.

1° De même que les peintures profanes ou inconvenantes ne doivent pas paraître dans nos églises, de même on doit en exclure tout chant profane. On peut entendre par là celui qu'une coutume ancienne applique à des chansons profanes. Il arrive parfois que certains chants, plus ou moins harmonieux, donnent lieu à des rapprochements singuliers : telle une certaine mélodie du *Tantum ergo*, morceau si grave et si pieux, dont un passage rappelle absolument l'air de cette chanson si connue : *Frère Jacques, dormez-vous?* etc...

On pourrait même dire, en règle générale, que les airs appropriés aux cantiques en langue vulgaire, ne peuvent convenir aux prières liturgiques. Personne, nous le pensons, ne se sentira disposé à contredire cette assertion.

2° En parcourant avec attention les livres d'Office, on ne peut s'empêcher de reconnaître que l'Église a attaché une idée à certaines modulations, comme elle l'a fait pour la forme et la position des églises, la forme et la couleur des vêtements sacrés, et pour tout ce qui constitue le culte divin. On ne peut pas, sans doute, taxer de violation des règles de la liturgie l'inobservance de certains détails dans cet ordre de choses, mais il est à désirer que tous soient observés, et en négliger un grand nombre serait détruire l'ensemble. Donnons quelques exemples. Dans certaines églises, nous avons entendu chanter *O salutaris Hostia !* sur les chants des hymnes *Creator alme siderum*, *Audi benigne conditor*, *Vexilla regis prodeunt*, pendant l'Avent, le Carême et au temps de la Passion ; nous avons entendu chanter l'hymne *Exultet orbis gaudiis* sur le chant de l'hymne *Audi benigne conditor*, aux Vêpres de saint Mathias. Évidemment, les chants dont nous parlons ne conviennent point aux paroles qui leur ont été adaptées. Comme nous nous proposons de traiter ces questions plus en détail, nous nous bornons à ces observations.

DEUXIÈME QUESTION.

L'usage d'alterner le chant du Credo *entre le chœur et un chantre placé à l'orgue, est-il conforme aux règles de la liturgie?*

Nous ne le pensons pas. Pour motiver notre opinion sur ce point, il suffit de rappeler les règles posées par le Cérémonial des évêques sur les questions suivantes : 1° quelle est la fonction de l'orgue ; 2° quelles sont les parties de la Messe ou de l'office qui peuvent être suppléées par le son de l'orgue ; 3° les parties de la Messe ou de l'office qui ne peuvent pas

être suppléées par le son de l'orgue, peuvent-elles être chantées près de l'orgue par un seul chantre?

I. L'orgue a une double fonction : 1° remplir quelques moments de silence pendant les saints offices ; 2° suppléer certaines parties qui seraient chantées au chœur, s'il n'y avait pas d'orgue. Quelquefois aussi l'orgue accompagne le chant du chœur. La première fonction de l'orgue, qui est de remplir certains moments de silence, est clairement exprimée dans le Cérémonial des évêques, l. I, c. XXVIII, n. 3 et 4. On y prescrit de toucher l'orgue à l'entrée de l'évêque ou d'un prélat. La même chose est indiquée, *ibid.* n. 9, pour l'offertoire de la Messe solennelle, et durant l'élévation ; et ailleurs encore dans le cours du même chapitre. La deuxième fonction de l'orgue est spécialement traitée aux n°s 8 et 9.

II. Aux vêpres solennelles, on touche l'orgue à la fin de chaque psaume (*Ibid.*, n. 8) ; et le son de l'orgue peut remplacer la répétition de l'antienne (*Ibid.*, l. II, c. I, n. 8). On peut alterner le son de l'orgue avec le chant du chœur pendant l'hymne et le cantique (*Ibid.*, l. I, c. XXVIII, n. 8), et Catalani fait mention de l'usage de certaines églises de faire la même chose au dernier psaume. A la Messe, on joue de l'orgue alternativement au *Kyrie eleison*, au *Gloria in excelsis*, au *Sanctus* et à l'*Agnus Dei* (*Ibid.*, n. 9). On lit au n° suivant : *Sed cum dicitur symbolum in Missa, non est intermiscendum organum, sed illud per chorum cantu intelligibili proferatur.* Cette règle est suivie, du moins en partie, dans toutes les églises. Il n'en est aucune à notre connaissance, où l'orgue supplée certaines parties du symbole sans être accompagné au moins par une voix. La raison de cette règle est que le symbole est une profession de foi, et l'usage de certaines églises, où tout le chœur chante ensemble le *Credo* sans alterner entre les deux côtés, est mentionné et regardé comme très-louable par d'anciens liturgistes célèbres. La même règle s'applique au premier verset des hymnes et des cantiques, aux doxologies, et

aux versets pendant lesquels on doit se mettre à genoux. Toutes ces parties de l'office doivent être chantées par le chœur, quand même il aurait chanté le verset précédent (*Ibid.*, n. 6).

III. Toutes les fois que le son de l'orgue remplace le chant de quelques paroles, ces paroles doivent toujours être prononcées dans le chœur d'une manière intelligible, et il serait louable qu'elles fussent chantées par un chantre (*Ibid.*, n. 7). Cette rubrique, relative à la manière de se servir de l'orgue, fait d'abord une prescription, qui consiste à ne rien omettre de ce qui fait partie de l'office; de plus elle donne un conseil, savoir, de faire chanter par un chantre, plutôt que de les réciter simplement, les parties de l'office que l'orgue supplée. Les parties de l'office exécutées de cette manière sont donc, aux termes du Cérémonial, proprement suppléées par l'orgue, et par conséquent ni aucun verset du *Credo*, ni le premier verset des hymnes et des cantiques, ni les doxologies, ni les versets pendant lesquels on se met à genoux, ne peuvent être chantés par un seul chantre accompagné par l'orgue, ou plutôt accompagnant l'orgue.

TROISIÈME QUESTION.

Que doit-on penser de la pratique de certaines communautés pour la récitation des Litanies des Saints le jour de saint Marc et les trois jours des Rogations, où le prêtre qui doit célébrer la Messe récite à l'autel ces Litanies, étant revêtu de tous les ornements de la couleur qui convient à la Messe du jour?

Cet usage nous paraît difficile à justifier. Les Litanies ainsi récitées par les membres d'une communauté, ne nous semblent pas avoir le caractère d'une cérémonie publique, et celui qui préside à cet exercice n'est point, par conséquent, revêtu d'ornements. Si c'était une cérémonie publique, les ornements seraient l'étole violette avec ou sans la chape. P. R.

LE SÉMINAIRE FRANÇAIS A ROME.

Il y a dix ans, une pieuse Congrégation, représentée par un de ses membres les plus distingués, fondait à Rome le Séminaire français. L'établissement s'ouvrit à la rentrée de 1853. Bien peu d'élèves se rangèrent, dès ces premiers débuts, autour du P. Lannurien. On commençait ; l'institution n'avait pas encore la sanction de l'expérience et du succès : quoique fondée avec le concours de l'autorité ecclésiastique, elle n'avait pas non plus cette approbation définitive et suprême que Rome, dans sa prudence, n'accorde qu'après une épreuve suffisante. Enfin, la France savait déjà le chemin de Rome, sans doute, et les rapports doctrinaux avec le centre de la catholicité étaient devenus plus fréquents qu'autrefois, mais on n'avait guère l'habitude d'aller étudier dans des écoles aussi lointaines.

La petite famille réunie dans la maison louée pour le séminaire près de la place du *Grillo*, atteignit à peine, dans le cours de cette première année, le chiffre de dix ou douze. Depuis, ce nombre s'est développé considérablement ; le local provisoire du *Grillo* a été abandonné pour un établissement définitif, placé on ne peut mieux au centre des écoles et des bibliothèques : enfin, le Souverain-Pontife, par lettres apostoliques accordées sur la demande de 76 évêques de France, a donné à l'œuvre sa dernière consécration.

Le digne P. Lannurien n'a pas vu toutes ces choses. Une

terrible maladie l'enleva, en septembre 1854, à l'amour et à la vénération de ses enfants. Mais son esprit lui survécut dans ses successeurs, qui se mirent à l'œuvre avec le même dévouement et la même intelligence : nous aimons aussi à penser que, d'un séjour meilleur, il se souvint de sa chère maison, et que ses prières furent pour beaucoup dans les résultats si consolants que nous venons d'indiquer.

Pendant cette période de dix années, et à partir même du commencement, les élèves du Séminaire français se sont créé une place honorable dans les diverses écoles dont ils fréquentent les cours, au Collége romain, à l'Université de la Sapience, au Lycée pontifical du Séminaire romain. Ils se sont distingués dans les exercices publics et dans les concours : un grand nombre d'entre eux ont reçu des grades en théologie ou en droit canon, soit au Collége romain, soit ailleurs.

Il y a quelques jours, M. l'abbé Didiot, du diocèse de Verdun, soutenait, dans l'*Aula maxima* du Collége romain, un de ces exercices entourés d'nne solennité exceptionnelle, qui n'ont lieu qu'à de rares intervalles, ordinairement chaque année. On remarquait dans l'assistance beaucoup de personnages marquants, et même plusieurs princes de l'Église. Le soutenant s'est trouvé à la hauteur de cette distinction. Par l'étendue de sa science, toujours sûre d'elle-même, par la précision de ses réponses, par la beauté et la facilité de son élocution, il a constamment captivé l'attention d'un auditoire qui a le droit de se montrer difficile, et qui l'est en effet.

Nous croyons que nos lecteurs liront avec intérêt le petit discours prononcé en cette circonstance. Ils y trouveront, sur le Séminaire français et sur l'esprit qui anime cette maison si chère à tous ceux qui l'ont connue, des choses que nous ne pourrions exprimer aussi bien. Ils verront aussi que nos compatriotes apprennent dans la capitale du monde catholique ce beau latin dont Rome a conservé la tradition.

Oratio quam habuit Julius Didiot Virdunensis dum in Collegio S. J. Romano Theses theologicas publice propugnavit XII Kal. Aug. MDCCCLXIII.

Cum primus e Gallico in hac Urbe Seminario Pii Noni Pontificis Maximi indulgentia et auctoritate recens comprobato, in hanc publicam arenam prodeam et ex hoc loco sane conspicuo plura theologicæ disciplinæ dogmata propugnanda suscipiam, Patres Cardinales Eminentissimi, Præsules amplissimi, Viri quotquot adestis ornatissimi, hinc timor quidam, ut eos qui primi vadum tentare viribus non satis firmis audent, meum quadamtenus animum præpedit ; inde tamen alacrem et erectum dat quæ mentem subit et suaviter allicit cogitatio.

Quum enim præstantissimi Galliarum Episcopi septuaginta sex, quo nostrùm juvenum in Ecclesiæ spem succrescentium utilitati consulerent, et diœcesum quibus regendis a Spiritu Sancto sunt positi commoditati prospicerent, datis ad Pium Nonum litteris, postulaverint ut Gallicum Seminarium Romæ a Patribus Congregationis Sancti Spiritus et Immaculati Cordis Beatæ Mariæ Virginis optimo consilio jam inchoatum, apostolica auctoritate confirmaretur ; et nihil magis optent quam operis a se procurati fructum aliquem percipere : divina Providentia factum est ut ego hodierna hac mea concertatione, qualisdemumcumque futura sit, eorum obsequar votis et paternæ voluntati si non parem, eam certe quam præstare alumnus potest, ex animo referam gratiam.

Et jure sane : beneficium enim quod ex nostri Seminarii institutione in nos promanat, adeo grande et sanctum est, ut illud animo quidem grato recolere, sed oratione mea enarrare nullus possim. Nimirum, quamvis in Catholicis Seminariis Ecclesiarum quæ per universum orbem diffusæ divina consortione cum Romana Sede devinciuntur, incorrupta disciplinæ ratio atque ea sit humanæ ac divinæ sapientiæ supellex quæ sacerdotes deceat : in hac Urbe tamen, quæ Catholici Orbis caput et mater est, quæ ob principaliorem Petri Cathedram fidei columna est atque principium catholicæ unitatis, quæ propter Eum qui princeps Episcoporum et pastoralis principatus dignitate præstans Christi vice fungitur facta est magistra catholicæ veritatis, nemo est nescius quanto uberior et salubrior hauriatur divinarum rerum cognitio, quanto purior et sanctior vitæ sacerdotalis institutio habeatur.

Tantum porro munus nobis est concessum.

Nam, ut verbis utar Optimi Patris et Pastoris Summi Pii Noni, in

litteris aspostolicis quibus Seminarium Gallicum in Urbe erigitur et Congregationi Sancti Spiritus et Immaculati Cordis Beatæ Mariæ Virginis committitur, « ad hoc nostrum Seminarium est comparatum ut « Philosophiam, Theologiam, Sacros Ritus et Cæremonias ex Romanæ « Ecclesiæ omnium Ecclesiarum matris et magistræ more institutisque « condiscamus ; et in ecclesiasticas disciplinas addiscendas diutius « incumbere, ac veram germanamque divinarum sacrarumque rerum « cognitionem et scientiam ex ipso fonte majorem in modum haurire « et consequi possimus : quo ipsi religionis pietatisque studio et vero « ecclesiastico spiritu incensi ac sana solidaque doctrina instructi in « Galliam redeuntes, rei præsertim sacræ usui et ornamento esse atque « auxiliariam propriis sacrorum Antistitibus in vinea Domini excolenda « et sempiterna hominum salute procuranda operam navare queamus. »

Quod si laudes amplissimas Galliarum Episcopi ab ipso Pontifice Maximo meruerunt, cum « hoc facto luculenter ostendant (ipsa sunt « Pontificis verba), ac testentur quo singulari amore, obsequio et vene- « ratione Romanam prosequantur Ecclesiam ; et quam vehementer « ipsi cupiant suos clericos et sacerdotes sacris præsertim disciplinis « accurate penitusque imbui et erudiri ; » certe a nobis qui tanto fruimur beneficio majores sunt illis et laudes deferendæ et gratiæ habendæ ; atque efficiendum omnino ut « quæ de natali suo fonte sapien- « tiæ aquæ procedunt (loquor cum Innocentio primo ad concilium « Carthaginiense), avidius colligamus et capitis incorrupti latices puros « in nostras regiones derivemus. »

Hujus autem nostræ sollicitudinis, gratique animi significationem cum ipse hodie coram Vobis, Viri præstantissimi, exhibere aggrediar, lætor enimvero et gaudeo quam qui maxime.

Nova porro meæ lætitiæ inde fit accessio quod hoc anno quo tam solemniter Tridenti festa sæcularia celebrata sunt, plures mihi Tridentini canones de Pœnitentia, de Extrema Unctione et de Matrimonio sunt propugnandi ; et quod inter catholicæ doctrinæ placita mihi defendenda ea sunt quæ Matrimonii, quod « magnum Sacramentum est in « Christo et in Ecclesia, » germanam præbent et explanant rationem. Quæ majori luce collustrata cum fuerint nostris hisce temporibus solemnibus Pii Noni Pontificis Maximi declarationibus, illis autem fidelissime inhæream illasque tuear sanctissime, clarius ostendam profecto Galliæ sacerdotalis obsequium erga Illum qui *arbiter est ligandorum et solvendorum, in terreno judicio judex cœli.*

Quare, quanquam ingenio et viribus diffisus meis, quas sentio quam sint exiguæ, audeo tamen me Vobis, Patres Cardinales Eminentissimi,

Præsules amplissimi, Viri ornatissimi, specimen meimet daturus sistere, cum suavi quod exposui consilio confirmatus, tum sustentatus Vestra humanitate et sapientia quæ militem, pene dixerim novitium, primum publice decertantem gratia et favore suo juvabit.

Le Séminaire français est appelé, croyons-nous, à rendre d'immenses services. Placé à la source de l'esprit apostolique, à l'ombre de la Chaire de Pierre, près des tombeaux des apôtres et des martyrs, sur le sol illustré par leurs combats et leurs triomphes, il est par cela même dans une situation qui exerce l'influence la plus profonde sur la formation du prêtre. Les grâces y abondent, la piété ne peut manquer d'y fleurir. En outre, Rome est proprement la ville des sciences théologiques : c'est là leur centre naturel ; elles y ont d'illustres représentants dans tous les genres, et le Collége romain, en particulier, a toujours été une école des plus illustres. Sous ce rapport aussi, aucune ville ne pourrait offrir les mêmes ressources.

C'est aujourd'hui le seul établissement national où l'on puisse trouver une instruction théologique complète et véritablement à la hauteur de la science. Mais, alors même que l'enseignement théologique sera rétabli parmi nous, — et ce besoin si urgent ne peut manquer d'être satisfait quelque jour, — le Séminaire français n'aura rien perdu de son utilité. Un certain nombre de sujets d'élite iront y chercher le complément de leurs études et s'initier à la pratique des Congrégations romaines. C'est aussi le Séminaire français qui fournira les éléments de cette réorganisation si désirable, en formant des théologiens capables d'occuper les chaires, et résolvant ainsi une des difficultés les plus graves que l'on oppose à tous les plans réformateurs. Il est certain que, si l'on voulait fonder une académie théologique, une école de hautes études, soit en l'annexant à un séminaire, soit en l'établissant d'une manière indépendante, on trouverait des éléments sérieux parmi les docteurs formés à Rome depuis dix ans.

E. HAUTCŒUR.

MÉLANGES.

I.

LE CONCOURS A MÜNSTER.

Nous croyons utile de faire connaître l'ordonnance suivante de Mgr l'évêque de Münster, qui institue, avec le consentement du Saint-Siége, une nouvelle forme de concours pour les bénéfices paroissiaux.

Dans la partie westphalienne de notre diocèse, il a été d'usage, depuis le Concile de Trente et conformément à ses prescriptions, d'ouvrir un concours spécial pour chaque cure vacante. Dans la partie rhénane, au contraire, un concours général avait lieu tous les trois ans à Kevelaer, et ce concours servait en même temps d'examen pour prolonger l'approbation *ad curam subsidiariam*. Des raisons graves tirées des circonstances spéciales où se trouve notre diocèse, nous ont fait désirer depuis longtemps que le concours général pût aussi entrer en vigueur dans la partie nommée ci-dessus au lieu du concours spécial, usité jusqu'à présent : nous croyons atteindre plus pleinement par là le but que se sont proposé les Pères du Concile en instituant le concours. En conséquence, nous avons exposé au Saint-Père les circonstances mentionnées plus haut, et nous l'avons supplié de permettre que le concours général pour les cures pût être introduit dans la partie westphalienne, comme il existe déjà dans la partie rhénane de notre diocèse. Le Saint Père, accueillant notre prière avec bienveillance, nous a autorisé, par rescrit de la Sacrée Congrégation pour les affaires ecclésiastiques extraordinaires du 3 septembre 1862, à ouvrir deux fois l'an un concours pour les cures, à condition toutefois que l'épreuve aurait lieu de vive voix et par écrit, devant les examinateurs synodaux ou prosynodaux, et que les prêtres approuvés à la suite d'un concours de ce genre, seraient tenus de se soumettre à une nouvelle épreuve après un certain nombre d'années, autant de fois que nous le jugerions convenable. Par conséquent, en vertu des pleins pouvoirs à nous confiés, nous statuons ce qui suit :

1° Le concours général pour les bénéfices paroissiaux est introduit dans tout notre diocèse, excepté le territoire non soumis à la domination prussienne. Ce concours servira d'examen pour l'approbation *ad curam*

subsidiariam, laquelle sera prorogée en raison du résultat obtenu.

2° Deux concours auront lieu chaque année. La feuille officielle du diocèse indiquera en temps opportun l'époque à laquelle ils auront lieu, et fera connaître les ecclésiastiques qui devront y prendre part. Ces derniers se feront inscrire au secrétariat et produiront en même temps un témoignage cacheté de leur curé, qui portera sur leur conduite, sur leurs rapports avec les autres ecclésiastiques et avec les paroissiens, sur leur activité et leur zèle dans l'exercice de leurs fonctions, surtout au confessionnal, dans la visite des malades et des écoles; enfin, sur leur aptitude à prêcher, à catéchiser, et à exécuter le chant ecclésiastique.

3° Tous les prêtres appartenant aux parties mentionnées ci-dessus de notre diocèse qui ont reçu l'ordre de prêtrise après 1840 et depuis plus de cinq ans, qui en même temps ne possèdent aucun bénéfice paroissial et n'ont pas encore subi trois fois les épreuves d'un concours, sont tenus de prendre part au concours général pour les cures. Ceux qui ont été ordonnés en 1840 ou plus tôt, sont exempts de cette obligation. Si cependant ils désirent être promus à une cure, ils doivent se soumettre à cette épreuve, à moins qu'ils ne l'aient déjà subie avec succès. Ceux qui n'ont pas encore cinq années de prêtrise sont exclus du concours, et par conséquent ne peuvent prétendre à aucun bénéfice paroissial avant ce temps révolu.

4° Tous ceux qui ont subi l'épreuve du concours et reçu l'approbation, doivent s'y soumettre de nouveau après trois années, aussi longtemps qu'ils n'ont pas été dispensés d'une manière expresse de cette obligation.

5° Ce concours aura lieu dans la ville épiscopale, de vive voix et par écrit, devant les examinateurs synodaux ou prosynodaux, pour toute l'étendue sus-mentionnée du diocèse, même pour la partie rhénane. En conséquence, le concours qui avait lieu jusqu'ici à Kevelaer est supprimé. La condition d'une épreuve orale ajoutée par le Saint-Père rend nécessaire cette disposition.

6° Dans tout concours, des questions seront posées sur les branches principales de la théologie. En outre, on devra composer par écrit, sur un sujet donné, un sermon et une catéchèse. Pour donner des preuves de son aptitude dans l'exposition orale, on devra débiter un morceau d'un sermon préparé d'avance. Enfin, il y aura aussi une épreuve relative au chant ecclésiastique.

On avertit en outre que les compositions par écrit, excepté le sermon et la catéchèse, se feront en latin, et que l'on indiquera, en annonçant

chaque concours, les traités auxquels les questions seront principalement empruntées.

Nous nous réservons de faire aux dispositions précédentes les changements qui nous paraîtraient convenables par la suite.

En terminant, nous ne pouvons nous empêcher de recommander de nouveau, avec les plus vives instances, aux ecclésiastiques de notre diocèse, l'étude des sciences théologiques. Nous les exhortons dans le Seigneur, à méditer souvent les grands avantages qu'une étude sérieuse procure au prêtre, et combien au contraire celui qui néglige ce travail se nuit à lui-même et au peuple chrétien. Ces deux sortes de motifs doivent entretenir sans cesse et stimuler leur zèle pour l'étude. Que chaque prêtre médite souvent ces paroles d'Osée : Parce que tu as repoussé la science, et moi aussi je te repousserai, afin que tu n'exerces plus mon sacerdoce; parce que tu as oublié la loi de ton Dieu, moi aussi j'oublierai tes enfants (*Os.*, 4, 6). † JEAN-GEORGE,

Münster, le 20 juin 1863. Évêque de Münster.

Le *Pastoral-Blatt* de Münster (n° 7, 16 juillet 1863), à qui nous empruntons cette ordonnance, nous apprend que l'époque du premier concours est fixée aux 13, 14, 15 et 16 octobre de cette année. Les matières désignées pour cette fois sont les suivantes :

Dogmatique. — 1° Des différentes formes de la révélation divine, et des marques auxquelles on les reconnaît. 2° De Dieu et de ses attributs. 3° De la création; sa liberté, son but. 4° De l'état primitif de l'homme. 5° Des sacrements en général.

Morale et pastorale. — 1° Des lois, de la conscience, et des trois vertus théologales. 2° De l'administration du sacrement de Pénitence.

Droit canon et histoire ecclésiastique. — 1° Introduction au droit canon, et doctrine sur la constitution de l'Église. 2° Histoire ecclésiastique des sept premiers siècles.

Exégèse de l'Ancien Testament. — 1° Authenticité, intégrité, véracité des livres de l'Ancien Testament. 2° Explication des deux premiers livres du Pentateuque. 3° Prophéties messianiques contenues dans les livres historiques de l'Ancien Testament.

Exégèse du Nouveau Testament. — 1° Introduction générale aux épîtres de saint Paul. 2° Explication des épîtres aux Romains et aux Hébreux.

« Il est indubitable, ajoute le *Pastoral-Blatt*, que le concours général institué pour notre diocèse sera fécond en résultats de plus d'un genre, et qu'il contribuera, en particulier, beaucoup à élever le niveau scientifique du clergé. Rarement une ordonnance qui concerne tout le monde, et qui pénètre jusqu'au vif dans les intérêts, a été accueillie avec une satisfaction aussi unanime. »

II.

DE L'INAMOVIBILITÉ DES CURÉS DESSERVANTS.

Solution pratique proposée par un professeur d'une Université d'Allemagne.

Que faut-il penser de la situation des curés desservants ou succursalistes, tels qu'ils existent aujourd'hui en France et en Belgique? Cette question, depuis si longtemps débattue, a été adressée dernièrement à un professeur qui enseigne avec distinction le droit canonique dans une université d'Allemagne. Il a cru trouver un moyen de tout concilier dans la pratique de certains diocèses d'Allemagne, entre autres de celui d'Eichstædt, en Bavière. Les curés y sont mis en possession de leurs bénéfices, avec la clause acceptée et jurée par eux, *que l'évêque pourra les transférer ailleurs, pour cause de nécessité ou d'utilité, selon la louable coutume du diosèse : Salvo jure ordinarii permutandi, quando utilitas vel necessitas urgebit, juxta laudabilem Ecclesiæ Eystettensis consuetudinem.* C'est là le juste tempérament que le docte professeur pense pouvoir être utilement adopté pour les desservants de nos diocèses. Ils ne seraient pas inamovibles en ce sens que l'évêque ne pût pas, pour cause d'utilité, les transférer à un autre poste ; mais ils ne seraient pas non plus révocables *ad nutum,* en ce sens qu'ils

pussent être privés de leur cure sans un vrai motif d'utilité et sans être placés ailleurs. Persuadé qu'une transaction de ce genre, si elle était soumise au Saint-Siége, serait probablement approuvée, et qu'elle concilierait suffisamment tous les intérêts, il a cru pouvoir la suggérer et répondre ainsi à la consultation qui lui avait été adressée. En même temps, il a bien voulu communiquer à la Rédaction de notre REVUE le résumé de sa pensée. Nous le publions textuellement.

In causa amovibilitatis parochi succursalistæ consilium juridicum nuper requisiti, usu, qui in nonnullis ecclesiis Germaniæ obtinet, exacte considerato ejusque rationibus rite perpensis responsum dedimus, fieri etiam in Galliis posse, ut et parochis succursalistis quæ ex institutione canonica fluunt jura permaneant et episcopis simul asserta censeatur facultas parochos absque prævio processu canonico loco movendi, quin hi per ejusmodi translationem non voluntariam injuriam sibi fieri putare debeant. Et hac quidem ratione negotium de amovibilitate, quod in disputatione versatur, componi transigique ita posse videtur, ut et episcopi et parochi facillime in eo acquiescant. Et quamvis Galli in plerisque omnibus negotiis ipsi sibi exemplo sint neque imitari exteras nationes velint, in modo hanc controversiam dirimendi tamen a probatissimis Germaniæ ecclesiis exemplum sibi sumere possunt.

Gallis itaque præ cæteris quæ adduci possent, diœcesis Eystettensis, in Bavaria, specimen esto.

Statuta diœcesena Eystettensia, tit. XIV, c. 1, § 3, *de Forma et Effectu institutionis canonicæ,* hæc in rem nostram habent :

A. « Examine præmisso neoapprobatus parochus coram Nobis aut vicario Nostro generali fidei professionem juxta præscriptum Tridentini emittere debet, quam dein in acceptatione novæ parochiæ repetere debet.

« Jurabit dein in manus Nostras vel vicarii Nostri .

1. Quod Reverendissimo Domino Episcopo Eystettensi Illiusque successoribus canonice intrantibus necnon Ejusdem

vicario in spiritualibus generali ac officio ecclesiastico debitam obedientiam exhibere eorumque mandata obedienter et pro posse efficaciter adimplere velit;

2. Quod in acceptatione parochiæ vel beneficii non intercesserit vel intercedat fraus, dolus aut simoniæ labes;

3. Quod de bonis ad parochiam vel beneficium pertinentibus nihil velit alienare aut negligere et, si quid fuisset alienatum aut neglectum, quod id totis viribus recuperare velit;

4. Quod si resignare velit aliquando, resignet ad manus liberas Ordinarii;

5. Quod a vicariatu citatus ad examen pro cura absque mora comparare velit;

6. Quod velit curam et regimen animarum in se suscipere et taliter administrare, ut possit reddere rationem coram Deo et suis superioribus.—*Salvo jure Ordinarii permutandi, quando utilitas vel necessitas urgebit, juxta laudabilem Ecclesiæ Eystettensis consuetudinem.*

« Emisso juramento fit institutio seu commenda per extraditionem documentorum et inde neoparochus (quem *commendatum* vocant) jus accipit in ipsum ministerium spirituale et officium beneficio annexum necnon in jura temporalia, administrandi videlicet *proprium beneficium* et percipiendi fructus inde manantes..... Qui a Nobis commendam (hoc est parochiam cum dicto juramento) accipiunt, *omni momento temporis justa aliqua suadente causa, etiam sine crimine in jure expresso, ab uno loco ad alterum locum seu beneficium transferri possunt* aut etiam debent, prout Nobis in Domino melius videbitur..... Quod integrum Nobis relinquitur tum ex peculiari hujus diœcesis more (St. diœces. an. 1700), tum ex approbatione Sedis Apostolicæ. (S. C. C. 21 julii, 11 august., et 22 septemb. 1742 in causa parochi Untermessing diœces. Eystetten.) »

XI. Quibus addi ea debent, quæ, § 5, « *de Installatione parochi* », habentur : « Finito sermone installator sumens ab altari librum Ritualis una cum clavibus ecclesiæ installando in summo

gradu altaris genuflexo ea tangendo tradens dicit clara voce : « *Auctoritate Reverendissimi in Christo Patris ac Domini N. N. Episcopi Eystettensis mihi delegata, immitto te in possessionem hujus ecclesiæ et omnium jurium, tam spiritualium quam temporalium, in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Amen.* »

Tandem prætereunda non sunt verba, quibus Episcopus in scriptis utitur, quum parochiam commendato parocho confert : « Ut ecclesiam parochialem, inquit, regere et inofficiare omniaque ibidem munia parochialia obire, necnon fructibus et proventibus omnibus et singulis ad dictam parochiam quoquo modo spectantibus uti ac frui possis et valeas : auctoritate ordinaria Nobis hac in parte concessa *plenam* tibi præsentium virtute tribuimus *facultatem* ac licentiam jurisdictionemque ecclesiasticam eo requisitam. »

Ad quos textus paucissimas has notas in consilio juridico scripsisse satis habui, scilicet :

1° Parochi Eystettenses, quos minus proprie *commendatos* vocant, veris parochis ac beneficiatis accensendi sunt. Quum enim in *possessionem ecclesiæ suæ et omnium jurium tam spiritualium quam temporalium immittuntur* (B), *jus in ipsum ministerium spirituale et in temporalia ita accipiunt*, ut beneficium, cujus possessionem realem per canonicam installationem adepti sunt, tanquam *proprium* (A) obtineant. Et quamvis episcopus eosdem quibusdam in casibus alio collocare valeat, eos tamen non ita transferre potest, ut beneficio omnino priventur.

2° Parochi Eystettenses certis ex causis *etiam inviti* ad alia beneficia transferri auctoritate episcopi possunt. Episcopus enim ecclesiam ita tribuit, ut sibi jus reservet eos *omni temporis momento justa aliqua suadente causa etiam sine crimine in jure expresso ab uno loco ad alterum locum seu beneficium transferendi, prout ipsi in Domino melius videbitur.*

3° Parochi Eystettenses non tamen sunt *ad nutum episcopi* amovibiles ; quantumvislicet enim ex eo, quod per Episcopum

omni temporis momento, prout ipsi in Domino melius visum fuerit, mutari possint, ad nutum amovibiles videantur, ex jurejurando tamen, quod inde a pluribus sæculis in adipiscenda possessione parochiæ dant, manifestum est, eas translationes tantum permissas esse quæ causam *urgentem* habeant *utilitatis* aut *necessitatis*. Præ aliis ergo, qui ad nutum Episcopi alio transferuntur, ut puta, præ vicariis, quibus administratio vacantis ecclesiæ committitur, vel qui ex hodierna consuetudine ab Episcopo constituuntur, ut parochi impediti absentisve vices gerant, aliquo sensu inamovibilitatis privilegio frui dicendi sunt.

Quæ quum ita sint, Doctissimus Dominus Bouix, quem ut sacrorum canonum maximum exactissimumque observatorem colo venerorque, gratum nostris juris sacri studiosis faceret, si suam hac in parte sententiam dicere atque in præclaris suis novellis theologicis *Revue des sciences ecclésiastiques* significare vellet, utrum in aliquibus saltem Galliarum ac Belgii diœcesibus temporum locorumque adjuncta ita comparata non sint, ut de consensu episcoporum Summo Pontifici supplicari possit pro concedenda parochis ea conditione, qua inde à pluribus sæculis jam pastores Eystettenses gaudent?

III.

LA SOCIÉTÉ DES ENFANTS DU S. COEUR DE LA MÈRE ADMIRABLE.

Un des signes les plus consolants de notre époque, c'est la multiplication des Instituts religieux, surtout des Congrégations de femmes vouées à l'enseignement et au soin des malades. Il existe aussi des Tiers-Ordres pour les personnes qui, sans être appelées à entrer dans le cloître, désirent mener au milieu du monde une vie plus parfaite et participer, dans une certaine mesure, aux grâces de la vie religieuse.

De ce genre est la *Société des Enfants du S. Cœur de la Mère admirable.* C'est un tiers-ordre de la Congrégation des Eudistes, institué, vers le milieu du XVIIe siècle, par le véné-

rable fondateur de cette Congrégation, et très-florissant encore aujourd'hui. Le seul diocèse de Saint-Brieuc compte plus de 6,000 associés; celui de Rennes en a davantage, et il s'en trouve aussi dans ceux de Vannes, de Nantes et de Quimper. Ce Tiers-Ordre a cela de particulier, qu'il est ouvert seulement aux personnes des deux sexes qui sont dans la résolution de garder toujours la chasteté, ou qui, devenues veuves, renoncent à un nouveau mariage. Du reste, les obligations spéciales qu'il impose sont restreintes, et nullement de nature à empêcher sa diffusion. Les frères et les sœurs ainsi agrégés deviennent, dans chaque paroisse, un ferment salutaire qui agit sur toute la masse; ils usent de leur influence dans la famille et au dehors en faveur de la cause du bien; ils se livrent à l'instruction des enfants et aux autres œuvres de la charité chrétienne.

Nous empruntons ces détails à un excellent manuel publié par M. l'abbé Souchet, doyen du chapitre de Saint-Brieuc et supérieur du Tiers-Ordre (1). Nous ne pouvons mieux faire que de renvoyer à ce livre ceux qui voudraient être plus amplement renseignés sur l'association, soit pour l'implanter ailleurs, soit pour en organiser d'autres sur des bases analogues. Les sœurs, ou les *bonnes sœurs*, comme on les appelle en Bretagne, étant beaucoup plus répandues que les frères, c'est d'elles spécialement que le manuel s'occupe, c'est à elles surtout qu'il est adressé.

Il faut lire les pages dans lesquelles le vénérable doyen

(1) *Livre des Vierges et des pieuses Veuves*, ou Règle de la Société des Enfants du S. Cœur de la Mère admirable. Nouv. éd. enrichie d'explications sur tous les chapitres. Saint-Brieuc, Prud'homme, 1859. 1 vol. in-18. Les explications de M Souchet font de ce volume un livre de piété qui sera lu avec fruit en dehors même de l'association à laquelle il est surtout destiné. Nous citons encore un autre ouvrage du même auteur : *Essai sur la piété bretonne* dans les différents états de la société, et principalement dans le Tiers-Ordre du S. Cœur de la Mère admirable. 1 vol. in-18. 1858.

de Saint-Brieuc décrit leur influence au sein des populations de la Bretagne. Citons seulement quelques lignes : « Dans les lieux mêmes où il y a des religieuses, elles sont loin d'être inutiles : d'abord, parce que tout bon exemple porte son fruit ; ensuite, parce que la *bonne sœur*, dans son lieu natal, a un genre d'influence, au sein de sa famille, dans le cercle de ses connaissances, qu'une étrangère obtiendra rarement. La jeune fille, la mère de famille, qui voient, sans autre costume que le leur, dans leur propre rang, une personne qui n'a contre les dangers du monde d'autre soutien que sa vertu, remplir avec fidélité tous ses devoirs et triompher de tous les obstacles qui leur sont communs, et dont quelques-uns paraissent invincibles, admirent sa conduite, la prennent pour modèle et pour guide. Elles s'attachent à elle avec d'autant plus de raison, qu'ayant presque toujours les mêmes affaires, elles la retrouvent partout pour les diriger sûrement et avec bonté dans les circonstances les plus difficiles. Elle les suit dans tous les genres de travaux et d'affaires : à la maison, dans les champs, à l'atelier, au marché, à la foire ; partout son exemple est une lumière qui éclaire, qui montre le chemin qu'il faut suivre et enseigne le langage qu'il faut tenir. On est en sûreté dans sa compagnie. Devant elle, personne n'ose blesser les convenances ; tant qu'elle est là, il n'y a point d'entraînement à craindre ; tout devoir s'accomplit en temps et lieu, avec paix et contentement. Heureux ceux qui peuvent approcher souvent cette vertu vivante, agissante, combattante, qui attire par ses charmes fortifie par son courage, console par sa sérénité, réjouit par son aimable gaîté. Voilà ce qu'est l'humble fille de Marie dans nos campagnes. » (*Livre des Vierges*, etc., p. 18 s.)

Nous regrettons de ne pouvoir nous étendre davantage, et nous renvoyons, encore une fois, au Manuel de M. Souchet.

E. HAUTCŒUR.

Arras. — Typ. Rousseau-Leroy, rue Saint-Maurice 26

LA BIBLE

ET LA SCIENCE DE LA NATURE.

BIBEL UND NATUR. Vorlesungen über die mosaiche Urgeschichte und ihr Verhæltniss zu den Ergebnissen der Naturforschung. Von Dr F. H. REUSCH. Freiburg, Herder, 1862.—COSMOGONIA NATURALE comparata col Genesi, del P. G. B. PIANCIANI, D. C. D. G. Roma, coi tipi della *Civiltà cattolica*, 1862. — ÉTUDES GÉOLOGIQUES, philologiques et scripturales sur la Cosmogonie de Moïse, par le P. LAURENT, prov. des FF. Min. Capucins. Paris, Mme veuve Poussielgue-Rusand, 1863.

Premier article.

La théologie ne peut remplir son but et occuper son rang parmi les autres sciences, qu'à la condition de s'approprier leurs conquêtes, et d'employer, dans l'exposé et la défense des vérités divines, toutes les ressources du savoir humain, telles que les offre l'encyclopédie de l'époque. Il faut aussi qu'elle tienne compte des nécessités spéciales amenées par le mouvement des idées et le progrès des connaissances. C'est par là qu'elle devient une science vivante, capable d'intéresser, douée d'une action et d'un pouvoir réels. Pendant la grande période de la scolastique, les théologiens cultivèrent surtout la philosophie péripatéticienne, qui jouissait d'une grande vogue dans les écoles, et qui occupait les esprits d'une manière presque exclusive. Mais ce serait bien mal comprendre les conditions de la science que de nous renfermer aujourd'hui dans le même cercle d'études. Le milieu dans lequel nous vivons est tout différent, les besoins ne sont plus

les mêmes, nous disposons de ressources alors inconnues. Essayons donc de faire ce que tous les docteurs du christianisme ont fait de leur temps, et ce qu'ils feraient de nos jours, s'il leur était donné de revivre : parlons pour notre époque et d'une manière qui lui soit appropriée, en appelant à notre secours les travaux antérieurs, et en profitant de tous les progrès réalisés depuis. Ce sera bien mieux imiter nos anciens maîtres, que de les suivre et de les copier servilement. Si nous abandonnions cette méthode indiquée par la nature des choses et les exemples du passé, la théologie, reléguée à part en dehors de tout le mouvement scientifique de l'époque, cesserait d'exister comme science ; tout se bornerait à faire répéter aux candidats du sacerdoce, *in futuram oblivionem*, les pages surannées de quelque insipide manuel.

I.

Les sciences qui ont été le plus cultivées de nos jours, et qui ont été conduites à des progrès vraiment remarquables, sont les sciences historiques et philologiques d'une part, les sciences physiques et naturelles de l'autre. Ce n'est point ici le lieu de rappeler plus amplement ce que personne n'ignore, à savoir combien la science du passé et en particulier celle des époques les plus obscures, a progressé par de savantes investigations : comment des caractères et des idiomes oubliés depuis des milliers d'années ont livré leurs secrets auparavant impénétrables ; comment enfin on est arrivé à une connaissance plus sûre et plus approfondie des langues de l'antique Orient, dans lesquelles sont écrits les monuments primitifs de notre croyance. Les théologiens comprendront peut-être à la longue, qu'ils doivent exploiter plus qu'ils ne l'ont fait ces branches de l'érudition, et qu'ils ne peuvent sans abdiquer se tenir en dehors de recherches qui les touchent de si près. Il est déplorable de voir la science incrédule, protestante, ra-

tionaliste, régner presque sans partage sur un terrain qui était autrefois et qui devrait être encore le nôtre (1).

Les sciences physiques et naturelles ont avec la théologie des rapports moins directs et moins nombreux. Cependant, l'exégèse biblique est obligée d'y avoir recours pour leur emprunter des lumières, et pour éclaircir certaines difficultés.

Les premiers chapitres de la Genèse en particulier, ont donné lieu, depuis un demi-siècle, à de nombreux travaux. Nous ne voulons pas en faire un tableau complet, ce qui nous mènerait beaucoup trop loin (2) ; nous nous proposons seulement de passer en revue quelques ouvrages récents publiés sur ces matières par des théologiens, et de déterminer l'état des questions en traçant sur les points principaux quelques rapides aperçus.

Tout en laissant de côté la masse des travaux antérieurs à ceux-ci et conçus dans le même sens, nous ne pouvons nous empêcher de faire une remarque générale. Souvent ces travaux ont pour auteurs des naturalistes étrangers aux études d'exégèse et de théologie : leur zèle pieux, leurs talents, leurs connaissances en d'autres genres n'ont pu malheureusement suppléer à ce qui leur manquait sous ce rapport. Ces théologiens

(1) Nous savons que les circonstances sont pour beaucoup dans cette situation : il est à peu près impossible que des efforts individuels modifient d'une manière sensible un état de choses qui tient à la constitution actuelle de l'église de France et surtout à l'organisation de l'enseignement théologique. C'est là qu'il faudrait une réforme, et nous croyons qu'elle ne serait ni impossible, ni même difficile. V. dans la *Revue*, t. II, p. 481 ss., et t. III, p. 5 ss., les articles intitulés : *Des Institutions académiques dans leurs rapports avec l'éducation intellectuelle du Clergé.* V. aussi t. V, p. 357 ss., la lettre de M. le Dr Buss : *Sur la fondation d'Académies théologiques en France.* Ces deux essais (aussi édités à part) ont reçu des adhésions fort sympathiques. Espérons que la question sera reprise et menée enfin à une solution pratique.

(2) M. l'abbé Sorignet a résumé d'une manière très-complète les travaux français dans sa *Cosmogonie de la Bible devant les sciences perfectionnées* (Paris, 1854), p. 1-246.

improvisés torturent le texte biblique, en étendent ou en restreignent arbitrairement le sens, et quand ils ne font pas fausse route, ils mêlent à des thèses excellentes de regrettables inexactitudes. Les développements que nous donnerons plus loin feront comprendre mieux ces appréciations. Elles s'appliquent du reste dans toute leur étendue à certains ecclésiastiques plus versés dans les sciences naturelles que dans la théologie.

Je suis loin de vouloir ranger parmi eux le savant et regretté P. Pianciani (1). Le célèbre professeur du Collége romain, sans avoir approfondi spécialement l'exégèse et la théologie, avait sur ces matières de solides connaissances. Et pourtant, dans son interprétation du texte sacré, on sent trop la main du naturaliste et pas assez les principes d'une exégèse sobre, saine et savante. Ce qu'on trouve chez lui, c'est un excellent résumé des faits géologiques, mais son livre, quoique très-remarquable, n'est pas le guide que nous conseillerons sous tous rapports et sans réserves.

Ces remarques, nous avons le regret de le dire, s'appliquent dans une mesure bien plus étendue aux *Études* du P. Laurent. Lui aussi est naturaliste : il a fait de la géologie une étude spéciale. Nous nous plaisons à reconnaître qu'il se rencontre dans son livre d'excellentes idées, des critiques légitimes de certaines interprétations du texte biblique ; il a eu raison de rejeter le système des *jours-époques* et les artifices exégétiques avec lesquels on avait jusqu'à présent essayé de l'établir. Mais on voit que sur le terrain de l'exégèse il n'est plus chez lui (2).

(1) Avant l'ouvrage dont nous donnons le titre plus haut, le P. Pianciani avait publié un premier essai, plusieurs fois réimprimé depuis, et qui a pour titre : *In historiam creationis mosaïcam commentatio*. Neapoli, 1851.

(2) V. par exemple p. 94, 97, 153, 157, 159, 161, etc. Des passages comme ceux-ci sont caractéristiques : « Parmi les nombreuses critiques dont le Pentateuque a été l'objet, et qui se trouvent résumées dans l'*Histoire critique de l'Ancien Testament*, par Richard Simon,

En outre il n'a pas des idées bien précises sur l'autorité de l'Église et l'interprétation doctrinale authentique. Il va jusqu'à prétendre que le système des *jours-époques* est *théologiquement* réprouvé par l'enseignement traditionnel de l'Église, et cette thèse occupe une grande partie de son volume (1). Nous croyons, nous, qu'elle est fausse *exégétiquement*, mais nous ne partageons nullement les principes qui la condamnent au nom de l'orthodoxie : nous croyons que le théologien catholique, dirigé par l'enseignement traditionnel sur les points qui touchent au dogme et à la morale, a beaucoup plus de latitude que ne semble le supposer le P. Laurent. Ce n'est pas ici le lieu de nous étendre davantage. Nous ne disons rien non plus de la méthode et de la distribution du livre, qui est défectueuse, ni de la manière trop inégale et trop incomplète de traiter les questions.

L'ouvrage du Dr Reusch est incontestablement le plus remarquable. L'auteur n'est pas naturaliste, il a soin de nous en avertir lui-même ; il est théologien de profession, et nos lecteurs savent qu'il s'occupe surtout de l'exégèse de l'Ancien Testament. Pour tout ce qui touche à la science de la nature, il s'en rapporte aux principaux ouvrages publiés en France, en Angleterre, en Allemagne : il résume d'après les meilleures autorités les résultats obtenus, en ayant soin de séparer ce qui est certain de ce qui présente un caractère purement hypothétique. Cette partie nous semble très-complète, et la manière dont les résultats sont appuyés par les autorités scien-

et dans les *Conjectures sur la Genèse*, par Astruc et Vater, on ne voit pas figurer la transformation de Moïse en poète, etc. (p. 102). »—« Le second témoignage est celui de M. le chevalier Drach, le plus célèbre hébraïsant de l'Europe... Il vient de travailler à la réimpression des hexaples d'Origène, qui contiennent, on le sait, la Bible en six langues (p. 122). »

(1) Toute la troisième partie des études (p. 135-308), est consacrée à la démonstration de cette thèse, dont la conclusion est formulée p. 308 et reprise p. 250.

tifiques les plus récentes, lui donne une grande utilité : avec un pareil guide, on est dispensé de recourir à des livres que, du reste, on n'a pas toujours sous la main. La partie exégétique est traitée avec un très-grand soin. Quelle que soit l'opinion que l'on se forme sur divers points assurément très-contestables, il est impossible de ne pas reconnaître ici l'œuvre d'un théologien sûr et d'un exégète habile. Le savant professeur de Bonn allie à la science germanique une clarté d'exposition peu commune et une forme intéressante. Il est étonnant que l'on n'ait point songé encore à une traduction française.

C'est à ce livre surtout que nous nous attacherons dans l'exposé qui va suivre. Après avoir établi dans un premier article les rapports généraux entre la science de la nature et les documents inspirés, nous consacrerons une courte étude aux récits de la création et du déluge, tels qu'ils se trouvent consignés dans la Genèse, en les comparant avec les enseignements de la science.

II.

Le Dieu qui se révèle dans la nature est le même qui s'est révélé aux apôtres et aux prophètes, le même qui vit dans son Église et enseigne par elle. La science de la nature et celle de la révélation sont deux rayons émanés du même foyer de vérité absolue ; il ne peut donc y avoir entre elles d'opposition et de contraste. Si parfois nous croyons en apercevoir, c'est une illusion que la vérité mieux connue fera disparaître pour montrer l'harmonie dans une pleine lumière.

Quel est le but de la science, quelles sont les limites qui lui sont tracées, quelle est la nature des résultats obtenus jusqu'ici ? Telles sont les questions que doit se poser celui qui veut établir les bases d'un accord entre elle et les données de la révélation divine.

Le but poursuivi dans l'étude de la nature, c'est l'explication

scientifique des faits fournis par l'observation : elle est par là même circonscrite sur le terrain de l'expérience, bornée aux faits que constate celle-ci, et aux résultats que donne une induction légitime.

Dès que l'on poursuit un autre but et par d'autres moyens, on abandonne le terrain de la science ; on se place sur le sol mouvant des préjugés, on se livre à tous les caprices de l'hypothèse. C'est ainsi qu'en cherchant avant tout dans la géologie, par exemple, des armes contre la Bible, on a créé une immense variété de systèmes qui n'ont d'analogues dans l'histoire d'aucune science. Un zèle apologétique mal entendu contribua pour sa part à augmenter la confusion. Aussi la géologie a-t-elle été longtemps à se constituer, et c'est à peine si elle commence à prendre une forme en présentant des résultats positifs au lieu de constructions arbitraires.

Même pour l'observateur impartial, et indépendamment des préjugés qui aveuglent, il n'est pas facile de lire dans le livre de la nature. Que de difficultés à vaincre ! Que d'obstacles à surmonter ! Ceux-là seuls le savent qui se sont occupés personnellement de géologie, ou qui du moins ont parcouru quelque ouvrage propre à les éclairer sur la marche de cette science. Elle offre un amas de faits tellement complexes, tellement difficiles à combiner et surtout à expliquer, que souvent l'esprit hésite et flotte incertain. Quand il s'agit de fixer l'antiquité, l'âge relatif des couches géologiques, leur mode de formation, à côté de quelques données certaines le doute et le mystère occupent une large place. Semblable à un de ces antiques palimpsestes où l'œil exercé du paléographe plonge sous une écriture plus moderne pour découvrir les traces à peine visibles de caractères effacés, la terre semble nous dérober ses secrets : sous l'ordre actuel des choses, il faut à grand peine retrouver les traces des formations primitives et découvrir tout le travail des siècles. Les procédés rigoureusement scientifiques n'étant pas toujours applicables, on est forcé de recourir

à l'hypothèse. Évidemment, celle-ci n'a de valeur qu'autant qu'elle se trouve en harmonie avec les données de toute nature dont il faut tenir compte : si elle se heurte par quelque point à la réalité, si elle est en opposition avec des vérités certaines, elle est par cela même inadmissible.

Le théologien devra donc distinguer soigneusement ces deux choses : d'une part, les résultats obtenus par des procédés rigoureux, acquis définitivement à la science, et regardés comme tels par les autorités compétentes ; de l'autre, les constructions qui reposent sur un fondement plus ou moins arbitraire. C'est ce qu'on peut appeler l'élément fixe et l'élément mobile de la science. Le premier demande qu'on en tienne compte d'une manière absolue, mais l'autre ne peut élever de semblables prétentions, car il repose sur une base fragile ; l'hypothèse croule, si elle est en contradiction avec une vérité, un fait bien établi.

Il ne peut y avoir de difficulté sérieuse, ou du moins insurmontable, à concilier les vérités de la première catégorie avec les données positives de la révélation. En supposant que l'on n'aperçoive pas de suite l'accord, il faut faire ce que l'on fait tous les jours en présence de deux vérités scientifiques du même ordre séparées par une apparente contradiction, c'est-à-dire attendre que le progrès de la science amène la lumière, et en attendant ne renoncer à aucune des vérités acquises. Notre esprit est tellement faible, qu'il n'aperçoit ni le fond des vérités qu'il possède, ni les rapports secrets qui les unissent. La science a ses mystères comme la foi : si l'on devait rejeter tout ce que la raison est impuissante à pénétrer, tout ce qui est en apparence inconciliable, bien peu de vérités résisteraient à cette épreuve dans le système des connaissances humaines. Le seul parti à prendre en pareil cas est celui d'une sage et prudente expectative qui ne sacrifie rien, et qui attend avec sécurité des lumières plus abondantes. « La première règle de notre logique, dit Bossuet, c'est qu'il ne faut jamais

abandonner les vérités une fois connues, mais qu'il faut au contraire, pour ainsi parler, tenir toujours fortement comme les deux bouts de la chaîne, quoiqu'on ne voie pas toujours le milieu par où l'enchaînement se continue (1). »

A plus forte raison ne faut-il pas se laisser ébranler par des combinaisons purement hypothétiques. En pareil cas, la conduite à tenir est tracée d'avance. Une hypothèse ne peut prévaloir contre une vérité certaine; s'il y a réellement antagonisme, c'est l'hypothèse qui doit céder. Mais aussi le théologien ne condamnera point trop vite une opinion comme contraire à la vérité religieuse, car il n'est ni juste, ni prudent de restreindre sans motif la liberté de la science : il évitera de se laisser dominer par des idées étroites, de prendre ses conceptions, ses théories, ses systèmes, pour des dogmes de foi. Il y a un autre écueil non moins à craindre. C'est d'accueillir facilement des hypothèses, parce qu'elles nous semblent concorder avec le récit biblique, et d'étayer en quelque sorte là-dessus son autorité. Ce procédé, bien peu légitime, est, de plus, extrêmement périlleux. Ces rapports fictifs tourneront au détriment de la Bible, quand les théories imprudemment identifiées avec sa narration seront renversées par d'autres hypothèses, ou démenties par les progrès de la science.

La théologie, dans ses rapports avec les sciences expérimentales, doit veiller encore à ce qu'elles ne sortent pas de leur domaine et ne forcent pas leurs conclusions, car c'est là une nouvelle source de malentendus, et ce n'est peut-être pas la moins féconde.

L'étude des phénomènes et des lois qui les régissent, telle est la tâche du naturaliste. Appuyé sur l'observation et l'induction, il détermine la marche des choses dans l'ordre normal et ordinaire, tel que l'expérience le constate. Cet ordre est-il nécessaire et absolu? L'action des causes secondes ne peut-elle pas

(1) Bossuet, *Traité du libre arbitre*, ch. IV.

être modifiée par l'intervention d'une causalité supérieure? Le naturaliste, comme tel, n'en sait rien, car l'expérience, qui est de son ressort, est ici un critérium tout négatif et insuffisant. De ce que M. Maury ou M. Littré, par exemple, n'ont jamais vu de miracles, il ne s'ensuit point qu'il n'y en a jamais eu, qu'il ne peut y en avoir. Si donc un naturaliste argumente contre le miracle, s'il prétend en démontrer l'impossibilité ou la non-existence, il sort de ses attributions, il entre dans le domaine de la théologie, de la philosophie et de l'histoire. Ce n'est pas le naturaliste qui parle, c'est le polémiste; il ne puise point les armes qu'il emploie dans ses connaissances spéciales, puisque celles-ci n'en fournissent aucune: il va les chercher ailleurs dans ses préjugés, dans ses opinions préconçues, ou du moins dans un ordre d'idées et de faits qui sont du ressort d'une autre science. Ne laissons donc jamais dire que les résultats acquis par les sciences naturelles sont incompatibles avec le miracle. Encore une fois, ces résultats fixent les lois de la nature, que nous sommes loin de nier, mais ils n'établissent point que le Dieu vivant s'est effacé devant un mécanisme impitoyable, en y enchaînant à tout jamais sa liberté. L'expérience et l'induction basées sur les faits ordinaires de la nature sont ici d'une complète insuffisance : c'est ailleurs qu'il faut s'adresser pour avoir une solution.

Il faut dire la même chose des questions d'origine. Il est évident qu'elles sont en dehors de l'observation. La science dit : Donnez-moi la matière et les lois qui la régissent, ét je vous ferai assister au développement des choses. Soit; mais cette matière, d'où la tirerez-vous? Mais ces lois, d'où viennent-elles et qui les a établies? Voilà des problèmes que l'observation ne peut résoudre, et sur lesquels l'induction ne fournit aucune lumière : les sciences naturelles sont ici encore une fois incompétentes.

Quand donc on viendra nous parler au nom de l'expérience

et nous dire qu'elle ne fournit aucun exemple de création de substances, nous en conviendrons, mais en ajoutant que l'observation porte uniquement sur le fait actuel, sur le monde tel qu'il existe aujourd'hui et les lois qui le régissent. Quant au développement primordial dont cet état de choses est la résultante, les sciences d'observation ne peuvent en assigner ni la cause ni le mode essentiel : leur rôle se borne à éclairer sa marche par des conjectures sans remonter jusqu'à son principe même. Encore ces aperçus sont-ils eux-mêmes hypothétiques. Ils indiquent comment les choses *ont pu se passer*, et non pas comment elles se sont passées en effet. Nous répéterons par conséquent ici ce que nous disions il y a un instant. Ce n'est pas le géologue ou l'astronome qui argumente contre le dogme de la création : c'est le théologien ou le philosophe caché sous le manteau du géologue, ou plutôt c'est l'homme incompétent que ses préjugés lancent dans un ordre de questions étranger à ses études habituelles, et qui mêle aux résultats de la science des assertions qui en faussent le caractère en en exagérant la portée.

III.

Le théologien et l'exégète doivent s'efforcer à leur tour de bien saisir le sens des documents bibliques, et de ne point leur faire dire plus ou autre chose que ce qu'ils contiennent.

De même que le naturaliste peut mal interpréter le livre de la nature, de même le théologien peut mal interpréter celui de la révélation. L'Église seule est infaillible dans son interprétation authentique des Livres saints, en tant que leur contenu se rapporte à la foi et aux mœurs. Mais sa mission s'arrête là. Tout ce qui est histoire, critique, philologie, tout ce qui n'a pas un rapport direct et essentiel avec la doctrine, est simplement du ressort de la science : c'est la tâche de l'exégète. Or celui-ci, comme tout autre savant, est sujet à se tromper. L'exégèse requiert une aptitude et des connaissances

spéciales ; elle suit le progrès des connaissances humaines, elle est sujette aux mêmes vicissitudes, aux mêmes variations, aux mêmes incertitudes.

Quand donc on a peine à concilier les données scientifiques avec le récit de la Bible interprété de telle ou telle façon, il faut voir si la difficulté tient aux choses mêmes et non à la manière dont elles sont exposées et comprises : en d'autres termes, si ce n'est pas le naturaliste ou le théologien qui se trompent, qui interprètent mal la nature ou la Bible. On trouvera bien souvent qu'il en est ainsi. Le naturaliste se sera lancé sur le terrain de l'hypothèse ; le théologien aura entendu la lettre dans un sens trop étroit ou même complètement faux ; il aura imposé à la Bible ses idées et ses conceptions personnelles. Beaucoup d'apparentes antilogies se résoudront sur le champ par cette méthode.

Pour bien comprendre les récits bibliques, il faut se faire une idée juste de leur nature et de leur caractère : sans cela on est exposé à y chercher ce qu'ils ne contiennent pas et à fausser le sens en forçant les expressions ou en les prenant dans une acception trop littérale.

Qu'est-ce que la Bible? Que sont en particulier les écrits de l'Ancien Testament? Ce n'est point une encyclopédie universelle écrite en vue de faire progresser les sciences ou de satisfaire un intérêt de curiosité purement humaine. La physique, l'astronomie, la géologie n'ont pas à y chercher des lumières.

La Bible, c'est la parole de Dieu, c'est le recueil inspiré des oracles de Celui qui, ayant parlé autrefois par les prophètes, nous a parlé enfin par son Fils. L'Ancien Testament contient les archives de la révélation depuis les premières origines jusqu'à l'ère chrétienne. Ce sont les annales de la théocratie : annales qui manifestent les conseils de Dieu sur le peuple élu, et les moyens qu'il a pris pour le préparer à sa grande destinée; annales qui retracent l'évolution de l'idée divine mani-

festée graduellement au monde, jusqu'à l'époque où elle allait se réaliser dans le Christ.

L'idée religieuse, par conséquent, voilà l'essence du Livre divin, voilà son objet propre : le reste est cadre et accessoire. Préparer la venue du Messie, et pour cela épurer et compléter les croyances religieuses, entretenir et développer les espérances messianiques, voilà ce que Dieu se proposait. L'inspiration des écrivains sacrés ne leur ouvrait des horizons nouveaux que dans le domaine de la vérité religieuse. Moïse, David, les Prophètes, quoique favorisés de lumières spéciales par rapport à l'économie divine dont ils étaient les instruments, n'avaient pas pour cela la science universelle. En dehors des choses que Dieu leur révélait et qu'il les chargeait d'annoncer aux autres, ils n'avaient que les connaissances de leur époque et les moyens d'instruction à l'usage de leurs contemporains. La nature conservait pour eux ses mystères et ses voiles.

Toutefois, l'élément naturel et humain avait aussi sa place dans la trame de leur enseignement. Il était impossible que, sous sa forme historique ou didactique, leur exposé ne touchât point des choses étrangères à son contenu direct. Ainsi, Moïse en enseignant au début de son livre le dogme de la création, trace le tableau de l'origine des choses, et par là-même se trouve sur le terrain des sciences naturelles.

On ne peut douter que, dans ce cas, les écrivains sacrés n'aient été mis à l'abri de toute erreur par le don de l'inspiration. Une erreur quelconque était incompatible avec le caractère divin de leur œuvre : la parole de Dieu ne peut enseigner le mensonge. De quelque manière, en effet, que l'on entende le don de l'inspiration (1), il faut admettre que, dans un sens très-vrai, les écrits inspirés sont l'œuvre de Dieu; que par conséquent leurs erreurs, s'ils en contenaient, remonteraient

(1) V. t. I de cette Revue, p. 442 ss., 507 ss., les articles sur l'*Inspiration des Livres saints*.

jusqu'à Dieu. C'en serait fait aussi de leur autorité. A ce propos, nous ferons observer combien il est remarquable que la Bible n'ait pas donné dans les conceptions cosmogoniques extravagantes, dans les idées sur la nature et le système du monde qu'avait enfantées l'imagination des peuples antiques, et que nous retrouvons à chaque page des livres sacrés de l'Inde. Il n'y a pas un mot dans la Bible qui rappelle ces chimères, et qui soit en opposition réelle avec les enseignements de la science. Les écrivains sacrés se renferment à cet égard dans des formules dogmatiques, et dans un exposé des faits où la raison la plus exacte n'a rien à relever, et qui, par sa large contexture, permet à la science d'y adapter tous ses résultats.

Une remarque est encore nécessaire, et, faute de l'avoir faite, l'incrédulité du dernier siècle ou même le rationalisme de notre époque ont soulevé contre le caractère inspiré des Livres saints de puériles difficultés. Les écrivains bibliques se servent des locutions usuelles que le langage commun a consacrées, et qui sont restées jusque dans la bouche des savants de profession. Tout le monde dit : Le soleil se lève, se couche, disparaît à l'horizon ; le style poétique ou soutenu admet la voûte des cieux, les fondements de la terre, etc., etc. Les auteurs inspirés ont parlé le langage de leur temps et de tous les temps : s'adressant à des hommes, ils ont employé les formules du langage humain. De là, pour citer un exemple fameux, la parole de Josué : *Soleil, arrête-toi !* Aujourd'hui même, il serait parfaitement ridicule de s'exprimer autrement. Le langage usuel se règle toujours d'après les apparences, quoique nous sachions très-bien que ces apparences sont trompeuses.

C'est à ce point de vue qu'il faut se placer pour expliquer les poétiques métaphores de Job, des psaumes, des prophètes. Il ne peut y avoir là aucune difficulté pour un esprit sérieux.

Mais, en employant ces locutions usuelles, les auteurs in-

spirés y attachaient-ils un autre sens que leurs contemporains? Avaient-ils, sur le système du monde, des idées plus exactes et plus complètes? Cela nous importe fort peu. L'essentiel est que ces locutions ne constituent point une tache pour le livre qui les renferme, et qu'elles n'aient pas le caractère d'une erreur. Or, ceci est indubitable, car, aujourd'hui, avec des notions certaines sur toutes ces choses, on ne s'exprime pas, on ne peut s'exprimer autrement. L'inspiration n'avait donc point à garantir nos auteurs contre des formules, non-seulement légitimes, mais d'un usage indispensable. Ils n'eussent pas été compris en s'exprimant d'une manière différente. Ce miracle n'était pas seulement inutile et sans but : il était contraire à la fin même de la révélation, car il eût soulevé contre elle des difficultés que rien ne pouvait alors empêcher ou aplanir, à moins que, par un nouveau miracle psychologique, Dieu n'eût mis tous les lecteurs à la hauteur du livre qui leur était destiné. C'est ainsi qu'en abandonnant la simplicité des voies de Dieu, nous arrivons immédiatement à l'absurde.

Mais enfin, pour en revenir à la question proposée, Moïse, David, les prophètes, ne partageaient-ils pas, comme tous les Hébreux, les idées éveillées par les locutions qu'ils emploient, et que nous regardons, nous, comme métaphoriques? Sous les réserves posées plus haut, nous dirons qu'il n'y a vraiment aucun motif de penser le contraire. La révélation éclaire l'esprit du voyant sur le point particulier, sur la vérité ou la doctrine religieuse qui en est l'objet, mais elle n'a point pour effet de lui donner la science universelle et de lui apprendre, par exemple, la physique et l'astronomie. En vertu de l'inspiration, il écrit sans se tromper ce qu'il a mission d'écrire : il n'a pas pour cela des notions complètes sur tout ce qui touche à cet objet d'une manière indirecte, et sans appartenir à l'économie du salut.

E. Hautcœur.

LA VÉRITÉ

SUR LA

FACULTÉ DE THÉOLOGIE DE PARIS

de 1663 à 1682

D'APRÈS DES DOCUMENTS INÉDITS.

Deuxième article (1).

---

§ III.

Autres renseignements secrets transmis à Colbert sur les docteurs de la Sorbonne.

A la pièce publiée dans notre premier article, nous pouvons en joindre une autre qui n'est pas moins curieuse, et qui se trouve aussi à la Bibliothèque impériale, *Ms. Colbert* 155, Vc, (page 55 et suiv.). Elle ne servira pas peu à compléter les ouvrages de biographie. Nous nous permettons, en la transcrivant, d'ajouter un numéro à chaque titre.

I.

Les Docteurs de la maison de Sorbonne.

Messier. — Accablé de vieillesse, âgé de 92 ans.

De Mincé. — L'esprit et l'âme d'un vieux gentilhomme

(1) V. le numéro d'août, p. 97 ss.

français ; aimant son prince et son autorité, et haïssant tout ce qui y est contraire ; incapable de fourbe ; dont le sens commun et la présence d'esprit dans les occasions pour tourner une affaire dans le bon sens, et se défaire de tout ce que l'on peut lui opposer pour lui faire de la peine, est sans contredit extraordinaire, aussi bien que sa fermeté.

Morel. — Bon naturellement, honnête, emporté par premier mouvement, cherchant à être bien à la cour et avec les grands, et avec tous ceux qui ont crédit, attaché à M. le chancelier par sa pension pour les livres, et par reconnaissance de ses caresses. Bon serviteur du roi ; que l'on gouverne fort facilement, étant fort raisonnable, et point trop attaché à ses sentiments.

Patu. — Rien. Gouverné quelquefois par M. Morel, lorsque M. de Mincé ne lui parle pas ; sans intérêt ni vue ; bon homme.

Duchesne.—Homme qui est toujours bien intentionné, suivant toujours son sentiment ; n'en changeant jamais quel qu'il soit ; s'estimant seul infaillible. Il ne faut point prétendre le gouverner, mais seulement chercher ses inclinations pour lui cacher les choses si elles ne lui plaisent pas.

Bétille. — Bonne tête, normand, prenant bien son parti, indifférent et promettant volontiers. Il a été commissaire dans l'affaire des propositions et a fait son devoir.

Bréda. — Homme qui a été toujours porté d'inclination pour les sentiments anciens de la Faculté ; qui dans sa jeunesse les a sus, en sorte que les principes lui restent ; mais l'application à sa cure, ses sermons l'empêchent de savoir les choses à fond. Ainsi il ne peut pas examiner les thèses, voulant être employé par M. de Paris et fort attaché à lui. Le dernier qui lui parle, pourvu qu'il le flatte, l'emporte, et lui fait même dire un sentiment, bien qu'il se soit auparavant déclaré pour le contraire. Sujet à des incommodités et des fièvres ; mettant sa félicité dans une maison de campagne qu'il a, où il se tient

ordinairement. Aussi ne peut-il pas faire exactement sa charge de syndic. Il est suivi dans la Faculté à cause qu'il prend souvent le bon parti ; et comme il sait se soutenir de ceux qui lui parlent, il ne se fait rien d'un côté et d'autre dont on ne lui parle, gardant toujours sa société et son commerce, et même de petits divertissements avec M. Grandin et autres. Il parle purement latin, et tourne assez bien les affaires.

Flavigny. — Gentilhomme picard, emporté naturellement, et opposé aussi dès sa jeunesse à tout ce qui peut plaire à M. Grandin et à ses amis. C'est un homme propre à faire proposer tout ce que l'on veut, pourvu que cela soit violent. Opposé à Rome et à ceux qui suivent les opinions de ce pays là, pourvu aussi que l'on l'assure qu'il ne sera pas abandonné. Sachant bien la langue hébraïque, et rien que cela ; assez bon humaniste. Il a toujours eu des procès pour sa famille. Il est pauvre, devant partout, hardi, et va vite. Ses ennemis ne manquent pas de le calomnier. Sait bien sa bible hébraïque.

Druion. — Attaché à ses intérêts, homme rustique, pédant, point de considération pour la cour, ce motif le choquant. Homme caché, faisant réussir ses desseins par dessous main, et ne parlant point en public ; mais tout-à-fait opposé aux sentiments de Rome, quels qu'ils soient, et à ceux qui les suivent. Aimant mieux sa liberté et haïssant toute contrainte et domination dans ses sentiments. Assez riche pour un homme de sa condition et pour ne rien souhaiter. Propre, quand une chose lui plaît, à parler à ses amis pour la faire réussir.

Lodencq. — Naturellement chagrin et hargneux, faisant profession d'aimer la reconnaissance. Fier et altier dans ce qu'il s'est mis à la tête ; point trop intéressé et n'aimant pas assez le bien pour en acquérir par ses actions, mais seulement pour le conserver ; fort attaché au parti des Jansénistes ; fort attaché à M. le cardinal de Retz ; haïssant tout ce qui peut sentir la violence et choquer sa liberté ; fixé, s'il ne change, à vivre et mourir le reste de ses jours en Sorbonne.

Roullé. — Méprisé par tout le monde, personne n'ayant de créance en lui. Parlant facilement mal latin, mais emporté quand il suit son naturel; étant pourtant fort opposé aux Jansénistes, et voulant tout ce que l'on lui dit, pour plaire à la cour. Je ne croirais pourtant pas à propos de lui faire proposer les choses que l'on pourrait vouloir, de peur de rebuter plusieurs personnes.

Poncet. — Homme d'honneur, honnête homme, homme de bien.

Porcher. — Sage, beaucoup de feu, qu'il retient pourtant, savant, le meilleur official du royaume; aimant les Jansénistes, opposé à tout ce qui vient de Rome; ne voulant point se commettre avec personne; cherchant souvent pour cela dans les assemblées des tiers partis qu'il prend pour ne choquer pas les gens. Secret, caché, aimant les livres, les connaissant; n'aimant point le bruit ni le désordre, ferme dans ses desseins, plus en particulier qu'en public. Propre à être syndic, s'il n'y avait rien à craindre des Jansénistes, ou s'il ne fallait pas que la Faculté y eût quelque part, auquel cas il y faudrait bien penser.

Mazure.—Curé de Saint-Paul, homme de cabale et à la conduire sûrement, sourdement; qui veut ce qu'il veut; haïssant les Jésuites et la cour de Rome; qui se sert bien de ce qu'il sait; lassé des persécutions des Jésuites, mais qui y résiste par bravoure, plein de fierté; aimant si je ne me trompe les affaires, et un peu dangereux à ce que l'on dit; qui a beaucoup de créance dans les lieux où il a entrée; qui voudrait pourtant se reposer honorablement et être à l'abri de l'insulte. Intrépide et homme de service pourvu qu'il l'ait promis et qu'il le veuille; fort ami de tout ce qui approche du jansénisme et qui est opposé à Rome. Fort propre à proposer et soutenir ce que l'on voudra, qui soit conforme à ses sentiments, et qui prend bien son parti dans le moment. Bien intentionné, honnête dans ses sentiments; de la coterie de MM. Lodencq et Druion.

Prédicateur et par conséquent peu savant, mais qui sait bien les principes contre les entreprises de Rome, desquels il n'est pas difficile de le faire servir.

Grandin.— A beaucoup d'esprit pour les lettres, fort bon humaniste et qui sait les belles-lettres. Composant extrêmement bien en latin, mais le récitant mal; faisant bien des vers, et s'attirant l'estime de ceux devant qui il parle. Voyant dans les affaires tout ce qu'on y peut voir et quelquefois même plus qu'il ne faut. D'un naturel extrêmement timide ; aimant son repos plus que toutes les choses du monde; attaché à son collége ; respectant naturellement les puissances ; attaché d'inclination *aux sentiments de Rome*, et aux Jésuites et à toutes leurs opinions ; en connaissant parfaitement et le fort et le faible des unes et des autres, et ayant même un fond d'indifférence pour toutes les opinions, les croyant assez probables. Ne se souciant guère de sa réputation ; infatigable au travail; fort savant dans les matières de l'école et des thèses. Peu sûr pour ses amis, ne faisant nul état des lois et des règles de l'amitié, quand il veut faire quelque chose. Plus caché et couvert que tous les hommes du monde. Affectant une simplicité et naïveté, avec quoi il fait passer les choses qu'il veut adroitement. Ses ennemis disent qu'il a l'esprit fort dangereux, captieux : je ne le crois pas pourtant, ni qu'il soit un homme de grande cabale. Il se peut bien gouverner, pourvu que l'on le prenne selon ses faibles et que l'on ne le cabre pas. Il est plus propre à être conduit qu'à conduire; si l'on se sait servir des connaissances qu'il a, et l'en faisant ressouvenir, il y a fort peu de choses dont on ne le fasse convenir. Il a beaucoup de faiblesse à l'égard de ses amis qui prennent ascendant sur lui, aussi bien que pour ses ennemis qui se peuvent faire craindre. Il n'aime nullement les affaires et les embarras, et je ne pense pas qu'il soit à gages pour les intérêts de Rome, l'argent ne venant pas de ce pays-là, où ils sont accoutumés d'en recevoir et de n'en pas donner. Il faut beaucoup de patience et de

flegme pour le conduire et ne se rebuter pas de ses inégalités, qui paraissent quelquefois bizarres. Cela vient d'un fond qu'il a de défiance et de soupçon contre tous ceux avec qui il parle.

Gamache. — Esprit pesant, homme de bien et d'honneur, mais faible; peu de science, beaucoup de probité et de bonne intention; fort obsédé par les dévots, religieux et religieuses; enclin et attaché aux sentiments de Rome, n'ayant jamais lu les autres choses.

Grenet, curé de Saint-Benoît. — Homme fier dans ses sentiments, hardi, ne craignant rien. Attaché pour tout ce qui est contre Rome, non pas avec emportement; mais quand on l'y oblige, il le fait paraître. Inquiet, actif, entreprenant quand on le pousse.

Chaillon.—Homme naturellement fort emporté, et beaucoup pour Rome, ayant pour son premier principe que *Papa omnia potest.* Plus jésuite que les Jésuites; faisant par son impétuosité naturelle beaucoup de bruit, mais ayant peu de créance. D'ailleurs homme de bien; mais persuadé que tous ceux qui ne sont pas dans ses sentiments sont jansénistes, et qu'ils veulent perdre l'Église, et qu'il faut s'y opposer. Pouvant proposer toute chose, s'il est excité et s'il n'est pas fortement retenu.

Gobinet. — Intime de M. Grandin, suivant en tout ses sentiments, et le gouvernant même quelquefois; mais il a l'esprit rude, entend difficilement raison, et ainsi ne pouvant être gouverné; sachant bien les affaires.

Banneret. — Rien, et gouverné par M. de Flavigny; sachant assez de la langue hebraïque.

Du Tilloy.—Vit honnêtement; qui a bien prêché autrefois; indifférent dans ses opinions, et gouverné facilement par la cabale de Rome. L'on dit même qu'il y est plus attaché qu'il ne paraît et qu'il leur donne volontiers les avis qu'il peut; mais je ne le sais que par ouï-dire.

Desgraves. — Est extrêmement médiocre, à la réserve qu'il est fidèle à ses amis et qu'ordinairement il prend le bon parti, et s'absente volontiers ; aime son repos.

Gaudin. — Voulant plaire à tout le monde et ne pouvant se déterminer par lui-même à rien ; parlant facilement latin ; tout-à-fait attaché à M. de Paris, et ne fait que ce qu'il voudra ; et ainsi il ira toujours bien ; prédicateur, et fort peu savant ; ayant bonne opinion de tout ce qu'il fait ; mais point de suite dans la Faculté, à moins qu'il n'agît dans le cloître Notre-Dame, avant de venir à la Faculté, auprès de quelques chanoines qu'il y a ; patelin de son métier.

Sachat, curé de Saint-Gervais. — Homme attaché à ses plaisirs, aimant et affectant l'extérieur. Ne dit jamais son sentiment dans la Faculté ; aussi de nulle suite ; gouvernant ses dévotes. Il est assez intéressé et ambitieux pour faire ce que l'on voudrait pour et contre. Je ne le connais pas par moi-même.

Cappelain. — Un des hommes de l'Europe qui sait le mieux les langues orientales ; plus estimé dans le pays étranger que dans le royaume, où à peine il est connu : c'est un trésor caché. Étant naturellement timide ; d'une humeur difficile dans la conversation ; extraordinairement particulier. A plus de bien qu'il n'en veut, bien qu'il n'en ait pas beaucoup. A de grands desseins sur les sciences, mais libertin dans ses études : cela veut dire, n'étudiant que ce qui le divertit et qui lui vient en fantaisie ; de nulle cabale ; opposé pourtant à Rome, mais ne s'en souciant point. Préfère à toutes les choses du monde la conversation d'un misérable juif ou oriental, quand il en trouve qui savent quelque chose.

Magnet. — Médiocre ; est tout-à-fait à M. l'archevêque de Rouen ; fort porté pour Rome, mais qui ne parle point latin en public.

La Magdelaine Camus.—Fort doux et paisible; l'esprit facile, délicat ; en réputation dans la maison de Sorbonne et dans la

Faculté d'homme de probité. Se retirant volontiers pour ne se faire pas des affaires, quand il ne voit pas sûrement par où il en sortira. Il est ami et obligé à M. de Rancé, qui lui a donné un de ses bénéfices. L'inclination des gens savants et modérés; a du discernement pour les choses; n'a pas déclaré ses sentiments dans les dernières affaires de la Faculté, d'où il s'est absenté.

Quatrehommes. — Rien : cela veut dire, qui ne parle pas dans la Faculté, ni qui n'agit pas au dehors; et qui dit son *idem* avec ceux qui sont pour Rome, ne sachant point ces matières là ni beaucoup d'autres.

Galet. — Encore rien.

Des Ruols. — Neveu de feu de M. de Monchal, archevêque de Toulouse, et qui avait donné de beaux commencements, ce neveu ayant assez de dispositions pour le monde et pour les sciences; mais depuis la mort de son oncle, il n'a plus travaillé. Il vient dans les assemblées quelquefois; mais de nulle suite, n'ayant point pris de parti déterminé, bien que d'inclination il soit contre Rome.

Lamet. — Esprit délié, pénétrant, secret, et parlant peu; savant; aimant les anciens sentiments de la Faculté, les sachant bien; ne se commet point; néanmoins hardi, quand il s'est déterminé à quelque chose. Qui a été toujours avec M. le cardinal de Retz, de fort bonne maison, et homme d'expédient et d'ouverture.

Chamillard le professeur. — Naturellement chaud, aimant sa réputation, ferme et vigoureux. Quand il entreprend quelque chose n'en démordant point, si ce n'est que des vues essentielles l'en détournassent; d'une grande régularité extérieure, et aussi, sans doute, intérieure; qui a du revenu en bénéfices; homme de sens et de conduite. Attaché aux sentiments de Rome et d'inclination, et à cause de la dévotion et des connaissances qu'il a prises, et principalement par les grandes déclarations qu'il en a faites dans ses leçons publiques. Aimant la

discipline de l'École et de la Faculté ; en faisant un grand capital ; naturellement enclin à la sévérité pour la discipline de l'Église. Il s'absentera plutôt que de faire quelque chose qui déplaise à la cour ; mais aussi, sans la dernière violence, il ne se déclarera point contre Rome. Il chercherait volontiers un milieu. Le meilleur est de ne pas songer à lui pour le syndicat, à moins qu'il ne fût nécessaire de pousser les Jansénistes par la Faculté ; auquel cas il faudrait prendre beaucoup de mesures pour s'assurer qu'il ne souffrirait pas que l'on fît rien pour détruire ce qui est fait.

Lestocq, professeur. — L'esprit beau, extraordinairement facile, se piquant d'être agréable dans les conversations, sait les belles lettres, aime que l'on fasse cas de lui et que l'on l'estime ; voulant assez dominer ; fort agissant et courant volontiers les maisons pour faire réussir ce qu'il veut ; sait les affaires ; parle latin très-facilement ; tournant assez bien les affaires ; très-propre à être syndic ; déclaré contre les Jansénistes, bien qu'ils crussent en être assurés ; c'est pour cela qu'il y aurait de la peine à le faire réussir ; dans le fond de l'âme ne croyant point et n'étant point attaché aux opinions de Rome ; il s'en est expliqué à moi là-dessus ; mais pourtant il garderait beaucoup de mesures honnêtes pour Rome. Ayant ses liaisons avec les Jésuites, et s'est même déclaré dans le cours de ses leçons, étant professeur à la place de M. de Sainte-Beuve. Il loge chez M. Catinat. Se piquant de n'être pas gouverné, mais plutôt de gouverner. S'il y avait à le ménager entre Rome et les Jansénistes, prenant des mesures avec lui, il serait très-propre pour le syndicat ; car il sait, parle facilement, entend les affaires. Il y aurait pourtant quelque peine pour le faire élire ; la maison de Sorbonne aurait peine de se réunir pour lui.

Chamillard le jeune. — Sage, modéré, dévot, bel esprit, laborieux, aimant uniquement ses livres, savant, naturellement timide, régulier ; n'a point connaissance du monde ; le fuyant

par dévotion ; qui juge sainement sur les sciences, et qui se donnerait assez de liberté dans ses sentiments et ses paroles, sans l'obsession des dévots et de son frère.

Boust, professeur. — Professeur de Sorbonne, fort sage, fort modéré, craignant Dieu ; froid, mais qui voit avec un peu plus de temps ce que les autres voient plus vite. Exact, parlant peu, honnête ; qui ne s'est pas voulu déclarer sur ses opinions, parce qu'il n'a pas encore assez étudié ces matières pour en juger par lui-même, et il ne s'en veut pas rapporter aux autres. C'est un homme fort propre à servir quand on le sait ménager, connaissant bien les esprits et leur portée. N'a pas de bien, et garde une chanoinie à Chartres à regret et par nécessité. Si on lui en voulait faire pour l'exciter à se déclarer, il faudrait que ce fût dans le dernier secret. S'il y avait quelque changement dans les chaires des professeurs, l'on aurait peine à mettre une autre personne que lui à la place, à cause que la science est de petit revenu, et qu'il y a peu de sujets propres pour remplir ces places, parce qu'il faut de la science et parler bien et facilement latin.

Leblond, professeur. — Professeur de Sorbonne, d'un naturel impétueux, bon pourtant dans le fond, qui va brusquement là où il croit devoir aller en conscience. Est persuadé des opinions romaines autant qu'on le peut être, et de bonne foi ; a fort lu, sur ces matières, M. Du Perron. Bon ami, sûr, plein de foi, donnant tout à l'amitié ; c'est ce qui fait qu'il a quelque crédit, ses amis l'estimant et craignant de le fâcher, ce qui arrive fort souvent. Quoiqu'un des plus emportés en faveur de Rome, à moins de voir lieu de réussir, il ne proposera rien ; mais aussi jamais il ne dira un mot directement ou indirectement contre, étant homme de bien et persuadé de bonne foi. N'y ayant point d'espérance qu'il revienne, peu suivi dans l'école, à qui il ne faut pas parler que pour *lui faire craindre qu'on pourrait aller plus loin qu'on ne veut aller*, et par là il se modère dans les occasions, voyant qu'il ne

reçoit pas tant de mal qu'il craignait. Fort ami de M. Grandin, et que M. Grandin appréhende extrêmement. *Ne peut comprendre qu'il soit de l'intérêt du roi de s'opposer à l'établissement de la souveraineté de la puissance du Pape expliquée dans la manière romaine.*

Gobillon. — L'esprit souple, s'insinuant hardiment, déclaré contre les Jansénistes dans l'affaire de M. Arnauld. Assez d'élévation dans son esprit, sachant assez les matières de Rome et son saint Thomas. Député dans l'affaire des propositions, et tint bien ce qu'il m'avait promis. Sûr quand il est appuyé, et ne s'est jamais trop déclaré ni pour ni contre ; fort attaché à M. de Paris. Il serait propre à être syndic ; il n'y aurait que les bacheliers d'incommodés, à cause qu'il est curé de Saint-Laurent. D'inclination contre Rome.

Charton. — Homme fort médiocre en tout, ne le croyant pas être ; étudiant seulement les cas de conscience. Tout-à-fait pour tous les sentiments de Rome ; ne pouvant rien faire contre Rome, si ce n'est qu'il fût conduit sans savoir ce qu'il ferait. Il a du crédit sur les sous-pénitenciers, et cela fait nombre ; mais dans la Faculté il ne parle pas, mais il gronde et excite ses voisins à crier, ou il s'absente quand il ne croit pas être utile, croyant que sa présence autorise ce qui se fait ; ainsi, pourvu qu'on le sache gouverner, il est facile de le faire absenter.

Dessartes. — Homme médiocre, qui se peut pourtant gouverner.

Giloc. — Véritable homme de bien, vendant le fond de son bien pour entretenir de pauvres écoliers qu'il fait étudier pour servir l'Église. D'une discipline extérieure et intérieure rigoureuse, pour lui et pour ceux qu'il conduit. Ne se soucie guère des choses qui se passent à la Faculté. Ne prenant et ne découvrant son parti que sur le lieu. Incapable de cabale ; néanmoins enclin aux sentiments de Sa Sainteté. Ne changeant point de sentiment, quand il est déterminé.

Pinteville. — Il faut le gouverner comme un enfant capricieux que l'on ne veut pas rebuter ni abandonner. Pour les affaires ordinaires, il ne faut pas s'y amuser.

Dumets. — Rien aussi. De tous les sentiments des dévots.

Guéret.— Rien aussi, bien qu'il ait quelque esprit et beaucoup de simplicité et de piété.

Cocquelin. — A l'esprit élevé, beau, net, adroit, de la conduite et du savoir-faire ; et, pour le désigner en un mot avantageusement comme il le mérite, il est estimé de M. Letellier et est à lui. Bien intentionné ; a fort peu de bien, parce qu'il est cadet d'une maison que son père a ruinée dans le service, et que son abbaye est extraordinairement petite. Court risque de finir le reste de ses jours assez incommodé, quand même le roi lui donnerait un évêché de petit revenu, à cause que n'ayant plus de bien, il faudrait qu'il empruntât pour avoir des bulles, meubles, vaisselle, ornements, chapelle, équipage, sacre, voyage. Il n'aurait pas assez de vie, étant déjà fort gris, pour payer ses dettes, principalement étant de qualité à ne pouvoir pas vivre, étant en place, comme un misérable. Aussi semble-t-il que les évêchés de petit revenu sont propres pour des personnes qui ont accoutumé de vivre de peu ou qui ont du bien d'ailleurs, ce qu'il n'a pas. Le roi, ayant entre les mains plusieurs grâces à faire, serait peut-être touché en sa faveur, s'il avait la bonté de se souvenir qu'il a fait ce qu'il a pu pour faire paraître son zèle pour le service, soit dans les dernières assemblées du clergé, soit dans la Faculté, où il a imaginé les propositions qu'elle a présentées à Sa Majesté.

Sauvage. — Normand d'une humeur fort douce ; de l'esprit, infirme, n'a pas étudié. A obligation à M. Grandin, et fort enclin pour Rome. Il est auprès de M. l'abbé d'Albret.

Petitpied. — Procureur de Sorbonne, conseiller du Châtelet, incapable d'autre chose ; changeant de sentiment et de

conduite suivant ses petites vues d'intérêt. De nulle sûreté, dangereux, et à qui il ne faut point parler de ce que l'on veut faire, que quand les choses sont assurées.

Catinat. — Honnête homme, fort aisé, homme de bien, a étudié Baronius.

Bécherel. — Gentilhomme, fort français dans ses sentiments, fort pauvre.

Mailli. — Sait bien sa philosophie, l'ayant professée longtemps ; qui se laisse conduire par ceux qui savent les matières de l'Église. Il ne les sait pas. Enclin aux bons sentiments. S'il travaillait, il serait un sujet propre pour être professeur.

Bailli. — Il n'a rien que de commun ; indifférent ; ordinairement absent de Paris.

Montgaillard. — Bien intentionné.

Liverdy. — D'une triste figure, l'esprit aussi mal fait que le corps, incapable de toutes choses, et avec qui il n'y a point de mesure à prendre.

Duval. — Rien. Pour Rome.

Adrien. — Rien aussi. Demeure avec l'abbé de Chavigny.

Desfontaines. — Homme de bien, dont les intentions sont bonnes ; croyant être obligé en conscience de procurer tout le bien qu'il s'imagine pouvoir faire. Appliqué à des académies, où il se donne tout-à-fait avec fruit. Aimant pourtant les sentiments avantageux au roi, et ne manque pas de les suivre quand on les lui fait connaître.

Barile. — De peu de capacité et de peu d'espérance.

Auget. — Rien du tout à faire.

Bouchet. — Dévot, et rien du tout à faire.

Gerbais. — Bon français, qui parle bien latin ; hardi, aimant à se remuer et à donner du chagrin à M. Grandin et à ses amis. Pauvre et qui pourrait réussir s'il était aidé ; ayant du génie. S'il s'appliquait à la théologie, ce serait un sujet fort propre pour en faire un professeur, bien qu'il trouvât beaucoup d'obstacles dans la maison.

Blanger. — Assez d'esprit et de feu; point d'étude; mais attaché à tous les sentiments romains, à cause de M. Leblond. Il est auprès de M. l'abbé de Brienne, mais il ne le gâtera pas.

Boileau. — Dangereux, de nulle sûreté, et à qui il faut bien prendre garde de ne dire pas ce que l'on veut faire, que lorsque l'on veut que tous les partis le sachent. Naturellement malin; aimant le désordre, et que rien ne réussisse. Atrabilaire et fort désagréable dans ses boutades. Bon latin; hardi; fait plus de mal que de bien dans les affaires, car il est inventif pour détruire; sans quoi ce serait un sujet bien propre pour en faire un professeur.

Varin. — Honnête, doux, faible de corps, aime les bons sentiments, et ne manque point d'esprit; qui peut servir dans son étendue.

Thiersonnier. — Est peu de chose; s'est tourné du côté de M. Grandin; fort attaché à M. Chamillard. Ils voudraient le faire professeur.

Maillet. — Rien du tout.

Dubrec. — Gentilhomme normand, aimant tout ce qui peut choquer Rome; neveu de M. l'évêque de Comminges; aime singulièrement le désordre.

Converset. — Chapelain de la reine mère. S'il ne craignait personne, il serait dans les bons sentiments.

Vuanet. — Rien du tout.

Despérier, professeur. — Professeur de Sorbonne; normand; s'insinuant fort adroitement partout. Ayant beaucoup de respect et d'attachement pour les Jésuites, cela veut dire pour leurs sentiments; ne sachant pas les matières, à cause qu'il n'a étudié toute sa vie que la philosophie. Parlant facilement latin; le sens commun bon; adroit; et qui ne s'est pas encore trop déclaré dans ses leçons pour Rome, quoique ce soit son inclination; mais il tournera du bon côté, s'il y voit quelque avantage assuré, aussi bien que plusieurs autres gens.

Il n'est point propre à être syndic, parce qu'il ne sait pas, et qu'il s'en rapporterait à ceux qu'il n'est peut-être pas expédient qu'ils soient ses maîtres.

Bagnolle. — Naturellement bien intentionné; qui avait bien étudié avant d'entrer en licence. Il s'applique uniquement à la dévotion et à servir le diocèse de Chartres ; fort uni avec les dévots.

Savary. — L'on le fait venir de la cure de Clermont pour favoriser les sentiments de Rome ; mais il ne serait pas difficile de le faire venir pour être contre ces mêmes sentiments.

Destously. — Les amis de M. Grandin le font venir de Saint-Quentin, lorsqu'ils en ont besoin pour leurs desseins.

Lévesque. — Les amis de M. Grandin le font venir quand il y a quelque chose à faire qui en vaut la peine, suivant leurs sentiments. Ils ont comme cela d'autres troupes auxiliaires qu'ils appellent quand bon leur semble, qui sont des curés et des chanoines aux environs de Paris.

Mouftoi. — Faisant profession qu'on ne puisse connaître ni ses sentiments, ni ses desseins. Ainsi, difficile à gouverner, bien que, s'il avait promis, il tiendrait parole, faisant profession d'être gentilhomme.

Lugoville. — Esprit normand ; je ne le connais pas.

II.

Les docteurs de la maison de Navarre.

Messieurs :

Coppin. — Change à tous vents, et peu de sens commun, et que l'on n'écoute point dans la Faculté. Pouvant pourtant proposer ou opiniâtrer toutes choses d'un côté et d'autre.

Vaillant. — Homme fort, qui veut fièrement ce qu'il veut ; ne change point; qui a de la créance parmi tous ceux qui sont opposés à Rome et enclins aux Jansénistes. Qui conduit bien

ce qu'il entreprend ; qui sait beaucoup ; assez intrépide et ne se souciant plus beaucoup de fortune. Parle bien latin en termes concis. Qui conservait son parti dans Navarre contre M. Cornet. L'on dit que le cardinal de Richelieu le voulait faire évêque et qu'il prenait plaisir de l'entendre prêcher ; qu'il avait beaucoup de feu et parlait bien, mais on lui rendit de mauvais offices.

Thirement. — Porté naturellement et de faction contre Rome et pour les Jansénistes ; que l'on conduit facilement pour cela ; d'ailleurs il n'est propre à rien.

Paris. — Esprit fin, délié, qui va bien à son but ; attaché à M. le carninal de Retz ; n'est point du tout favorable à Rome.

Guyart. — Un des plus fins, des plus rusés et des plus dangereux de la compagnie ; hardi, aimant à gouverner et à régenter ; voulant se mettre à la place de M. Cornet. Qui parle facilement latin ; a l'esprit fort ouvert et fort propre aux affaires. Affichant la discipline et la justice pour s'acquérir du crédit. Tout-à-fait dévoué à Rome, aux Jésuites, aux moines et religieux ; cherchant à se les acquérir, aussi bien que les gens ignorants. Qui sait bien son métier de docteur ; n'a pourtant pas lu les originaux, et c'est pour cela qu'il est si entêté des opinions de delà les monts. Navarre, les moines et les ignorants le suivent volontiers. Homme fort propre à opposer aux Jansénistes en cas de besoin. Ne veut point croire que les Romains aient des sentiments contraires au service du roi.

Guichart. — Normand, mais peu délié ; bon homme ; peu capable d'intrigue ; en ayant pourtant envie, et pour cela il se donne la peine de s'acquérir les docteurs par la distribution des lieux. Fort attaché à Rome par inclination et par transmission de l'esprit de M. Cornet, à qui il a succédé dans la charge de grand-maître.

Bérulle. — De qualité, sage, honnête, enclin pour Rome autant par la considération du nom qu'il porte que par connaissance ; fort attaché dans les affaires des Carmélites ; vient peu aux assemblées.

Martin, curé de Saint-Eustache. — Homme de bien ; aime son repos et sa maison et son emploi ; un peu bizarre, et enclin contre Rome, quand son caprice lui permet de le venir témoigner, ce que M. le curé de Saint-Paul obtient quelquefois.

Labbé. — Se mêle seulement de sa paroisse.

Lepère. — Ne se mêlant de rien.

Régnier. — Emporté ; ne pouvant, à cause de cela, parler ; étant pourtant dans les bons sentiments lorsque l'on le conduit.

Hausson. — Je ne le connais point.

Leblond. — Plus emporté pour Rome que M. Guyart son ami ; délié, hardi, intrigant.

Saussoy. — Professeur de Navarre. C'est un esprit que je ne connais pas particulièrement. Bon thomiste. Je ne le ouïs parler dans la Faculté qu'en faveur de Rome et pour applaudir à M. d'Auch. Il a été à M. de Narbonne ; je pense qu'ils se sont lassés l'un de l'autre.

Bossuet. — Esprit adroit, complaisant, cherchant à plaire à tous ceux avec qui il est, et prenant leurs sentiments quand il les connaît. Ne veut point se faire des affaires, ni hasarder les mesures qu'il a prises, qu'il croit sûres pour aller à son but. Ne pouvant croire que ceci puisse durer. Ainsi se ménage extraordinairement, et cherche dans la Faculté quelque milieu à prendre et quelque détour lorsqu'il n'est pas contre, et par là il est assez suivi par plusieurs personnes ; outre qu'il parle latin nettement et agréablement, a même assez de connaissance de ces matières, parce qu'il a étudié avant de s'adonner à la prédication. S'insinuant dans le monde avec assez de facilité à cause de son talent de la prédication, et par là il ne manque pas de créance dans la Faculté. Attaché aux Jésuites et à ceux qui lui peuvent faire sa fortune, plutôt par intérêt que par inclination. Car naturellement il est assez libre, fin, railleur, et se mettant fort au-dessus de beaucoup de choses. Ainsi, lorsqu'il verra un parti

qui conduit à la fortune, il y donnera, quel qu'il soit, et il y pourra servir utilement. Il gouverne paisiblement le doyen de Saint-Thomas; et le Plessis Gesté et Thomassin le suivent volontiers.

Lodencq. — Autant pour Rome et contre les Jansénistes que son oncle est pour eux. De même esprit que M. Guyart, et fort amis; encore plus emporté que Guyart.

Guignard. — Sage, conduisant doucement et sagement une affaire. Dans les bons sentiments. S'il travaille encore quelque temps, ce sera un vrai sujet pour faire syndic; et en attendant, c'est un homme fort propre à insinuer à chacun dans Navarre les sentiments et les choses que l'on voudra faire passer, suivant l'intérêt et le fort et le faible de ses confrères avec qui il traitera.

Montmignon. — L'esprit doux; qui sait médiocrement. Neveu de feu M. Lemoine. Pour les sentiments de Rome sans emportement.

Thomassin. — Habile dans son métier de docteur; indifférent à ce que l'on dit. Je ne le connais pas.

Duplessis. — Honnête, homme de probité; aimant les avis particuliers; ne manque point de vue; ayant suivi avec ménagement Bossuet; qui se pourra bien tourner et assez utilement, ayant assez de créance; s'applique à faire exactement sa fonction d'archidiacre.

Lamet. — Honnête homme, aisé, ne s'embarrassant pas beaucoup; suivant les sentiments de M. Bossuet.

Boucher. — C'est une espèce de dévot que je ne connais point; fait les entretiens à la mission.

Lecaron. — Honnête homme, qui sait bien du latin; dans les bons sentiments, mais qu'il n'a osé faire paraître, à cause qu'il plaide la cure de Saint-Pierre-aux-Bœufs, et qu'il a craint de s'attirer des ennemis qui lui nuiraient. Cela passé, c'est un homme sûr, de mérite, et qui pourra servir. Il est de bonne naissance.

Defieux. — Absent.

Larue. — Rien, je ne le connais pas.

Ligny, professeur.—Rien, tout-à-fait à Guyart, professeur de Navarre.

Legoût. — Rien; à Guyart aussi; fort emporté et hardi.

Forcedebras. — Rien; à Guyart, à ce que l'on dit.

Laplanche. — Rien aussi.

Lerade. — Il sait quelque chose; mais attaché à Guyart, si je ne me trompe.

Vinot, professeur. — Sait quelque chose; bien la scholastique; mais tout à Guyart, et professeur de Navarre.

Defita. — Peu de chose. A les inclinations pour les bons sentiments; mais il n'y a encore rien de fort sûr.

Desmeurs. — C'est ce breton, se disant gentilhomme, qui a fait cette grande thèse où tout ce qui peut être favorable à Rome est mis ou désigné. Dévot de profession, et je pense aussi dans le fond.

Huby. — Fort habile, honnête homme, et dans les bons sentiments. Attaché à MM. de la Rochefoucault.

Martinet. — On ne sait encore ce que c'est; l'esprit joli; qui prêche; il est jeune.

Hoyau. — Je ne sais ce que c'est.

III.

Les docteurs ubiquistes.

Pignay. — Bon homme, homme de bien, craignant Dieu; sait parfaitement sa théologie scholastique; n'a jamais lu les Pères ni l'Histoire; a fort lu Suarez et autres jésuites; et par là croyant de foi tout ce que ces gens-là disent. Pleure aussi facilement que les femmes; parle latin pitoyablement; aussi n'a-t-il point de crédit que parmi les dévots, qui sont touchés de sa manière de parler simple; pouvant pourtant

porter quelque parole que ce soit, lorsqu'il est persuadé qu'il le doit, et il se persuade facilement.

Bail. — Homme de bien, de la dernière simplicité; qui croit plus en faveur de l'autorité du Pape que le Pape même. Casuiste de son métier; visionnaire sur ses pensées, ne se souciant pas si on les approuvera, les disant ou écrivant parce qu'il en est persuadé. Étant du sentiment de la cabale de Rome. A lu et examiné les canons des conciles, mais sans discernement, n'en ayant jamais lu les actes. Propre à proposer tout ce que l'on voudra suivant ses principes, et à dire simplement ses sentiments, pourtant sans opiniâtreté, à moins qu'il ne fût soufflé par M. Guyart, qui est toujours placé derrière lui. A quelque créance dans la Faculté à cause de sa bonne vie et simplicité, et que ceux de son parti le croient très-savant.

Gérard. — Un extravagant, parlant facilement et beaucoup latin, mais mal. Se fait moquer de lui sans s'en soucier; allant toujours son chemin, sans se mettre en peine de rien; tout à fait attaché à M. Grandin et à Rome, et à ceux de ce parti. Homme à proposer tout ce que l'on voudra pour Rome, mais de nulle suite; mais pourtant fort opiniâtre, et capable de faire délibérer par son opiniâtreté, s'il était soutenu, ce qu'il proposerait en faveur de Rome.

Lenoir. — Curé de Saint-Hilaire. Ce n'est rien; gouverné par le premier et par celui qui veut s'en donner la peine.

Thirel. — Hibernois, correspondant des missions qui se font en son pays, et pour cela fort attaché à tous les dévots et communautés religieuses. Propre à proposer et opiniâtrer tout ce que ces gens-là voudraient pour Rome.

Pancelier. — Il porte toujours des sentiments particuliers et opposés au sens commun. Pédant, mais bon homme; intentionné pour le bien, mais de la manière dont il le connaît; simple, sachant son métier de docteur; ayant pourtant beaucoup de confusion dans son esprit, comme un homme qui ne

lit pas les originaux, mais qui lit beaucoup de ramas; prend les impressions pour la doctrine le plus souvent de M. Bail, avec qui il demeure aux Cholets. Propre à proposer et appuyer tout ce qu'il se mettra en tête, sans se soucier de ce qui en arrivera. Son caractère est l'irrésolution.

Gausser, curé de Sainte-Opportune. — Emporté naturellement; gouverné facilement par M. Fortin et autres, quand on s'en veut donner la peine, et ainsi opposé à Rome.

Daigneaux. — Rien, et gouverné par qui l'on veut.

Egan. — Hibernois, curé de Nangis à la campagne; faisant l'important. Attaché à Thirel et par conséquent à ses opinions romaines. Peu de suite; sachant sa théologie.

Poussé, curé de Saint-Sulpice. — Gentilhomme d'une ancienne maison de Champagne; froid et du sens; extraordinairement dévot et véritablement. Sans ambition; allant toujours naïvement au bien qu'il voit. Enclin à Rome par le principe de dévotion plus que par étude ni cabale.

Fortin. — Homme fort; ne changeant point de sentiments non plus que de conduite. Cherchant toujours à chagriner les Jésuites et tous ceux qui sont attachés à Rome. Fort zélé pour tous les intérêts du Roi et du Parlement quand ils sont joints. Il sait, et fait travailler ceux qui se mettent sous sa conduite dans son collége d'Harcourt, dont il est principal. Il connaît fort bien ce qu'il faut lire, et les livres. Fort hardi, point intéressé. Fort ferme et propre à conduire une affaire dans la Faculté. Qui a beaucoup de conduite et beaucoup de créance parmi les siens et ceux de son parti. Auquel pourtant, aussi bien qu'à quelques autres, il faut prendre garde qu'il n'aille trop loin contre Rome; n'ayant peut-être pas trop examiné les conséquences fâcheuses que cela peut porter dans la suite et dans les occasions qui peuvent naître. Piquant et mordant naturellement; tournant en plaisanterie tout ce qui ne lui plaît pas. Le coup sûr pour faire proposer tout ce que l'on veut contre Rome. Il a toujours dans chaque licence des

bacheliers à faire soutenir telles thèses que l'on voudra.

Prou. — Hiérarchique, et ainsi opposé à Rome. Peu de chose.

Nugent. — Esprit particulier; bon scholastique. Comme un homme de sa nation (irlandais) porté pour Rome. De nulle suite ; mais fort opiniâtre et voulant ce qu'il veut.

Lonergen. — Hibernois, mais qui sait beaucoup de choses. Les sentiments libres et forts. Qui sert de répétiteur à plusieurs personnes et leur inspire ses sentiments. Il peut, en cas qu'on le veuille, donner des bacheliers pour soutenir les thèses que l'on voudra.

Joisel. — Qui méprise tout le monde et qui est méprisé de tous. C'est un esprit irrégulier, de nulle conduite. Fort emporté pour les sentiments de Rome; payé pour cela par plusieurs bénéfices qu'il a, à ce qu'il dit. Qui a pourtant lu les originaux, mais pour sa fin. Fort propre à proposer pour Rome tout ce que l'on voudra et à l'appuyer, et à courir les maisons pour le faire réussir, donner des espérances si l'on en voulait prendre, se servir du crédit de quelque évêque porté pour Rome, supposé qu'il y en eût quelqu'un qui voulût venir à la Faculté pour cela.

Pujol. — Bon homme, honnête homme, curé d'Issy; dans les bons sentiments; exact aux assemblées.

Payen. — Qui n'a point de sens. Fait profession de ne parler jamais dans la Faculté que pour faire rire et pour choquer les Jésuites et Rome. Extraordinairement hardi; ne manquant pas d'esprit; de qui l'on ne se peut servir pour rien faire proposer ni appuyer, à cause de la réputation où il est d'être extravagant dans les opinions qu'il porte.

Luquet. — Sait assez sa scholastique. Demeure avec l'abbé de Caumartin; fort médiocre en tout, et qui se gouverne facilement.

Fernier. — Hardi, parle beaucoup, mais fort mal. Prédicaeur de son métier; point savant. Sur qui l'on peut faire fond

qu'il ne prendra pas le parti de Rome, bien qu'il ait un oncle jésuite, pour qui il n'a jamais eu de complaisance pour les affaires de la Faculté.

Lamorlière. — Sous-pénitencier. Peu de chose. Attaché aux sentiments de M. le pénitencier, et par conséquent pour les opinions de Rome.

Delattre. — Sous-pénitencier. Peu de chose. Je ne le connais point bien.

L'Éveillé. — Vicaire de Sainte-Marguerite sous M. le curé de Saint-Paul. Suivant les sentiments contre Rome.

Robert. — Honnête homme, d'esprit. Dans les bons sentiments, et qui sait.

Huchon. — Sous-pénitencier. Grand directeur des dévots de qualité. Dans les sentiments de Rome.

Huot. — Je ne connais pas cet esprit; mais il est fort contre Rome.

Lecamus. — Beaucoup vif.

Faure. — Un des plus savants du royaume dans les matières ecclésiastiques. Qui travaille continuellement à inspirer les *anciens* sentiments de la Faculté et *ceux qui sont avantageux pour le Roi.* Fort désintéressé, bien qu'il soit pauvre. La conduite bien plus honnête même que sa condition ne le demande. Il n'y a point de jeune homme qui ait envie de se donner de la réputation sur les bancs qu'il ne l'aille voir. Il se communique très-facilement. C'est un trésor pour le pays latin. Qui aurait pourtant besoin de quelque petit bien pour lui ôter l'inquiétude que la nécessité donne; et cela serait d'un grand exemple parmi ceux qui sont dans les sentiments anciens, desquels il est extraordinairement estimé; et tous les gens de talent seraient excités de travailler, par l'espérance qu'ils se pourraient faire connaître. Il est judicieux, de bonnes mœurs, aimant sa liberté, et ne s'étant voulu donner à personne, bien que beaucoup de gens l'aient voulu avoir. Il travaille pour M. Bignon et autres. Il ne subsiste que par ces sortes

d'amis. C'est un homme à qui l'on pourrait faire du bien, si d'autres considérations ne l'empêchent pas, sans conséquence et sans donner de la jalousie à personne. Il est principal du collége Saint-Michel, proche la place Maubert, où il loge. Le seul qui soit présentement dans la Faculté capable de composer un livre où les bacheliers pourraient prendre leurs thèses et les instructions pour les soutenir conformes aux anciens sentiments. Ne pouvant point à leur âge avoir puisé dans les sources et avoir lu les originaux, ils ne savent où aller chercher ces connaissances. Aussi, ceux qui ont l'esprit libre ne peuvent avoir d'autre recours que dans les hérétiques, comme Blondel, de Dominis ; et n'ayant point ni ne pouvant avoir le discernement sur ces matières, ils font des fautes dans leurs thèses qui embarrassent la Faculté et qui l'embarrasseront davantage à l'avenir, parce que l'on aura plus de liberté de traiter ces matières, à quoi il est difficile de remédier sans cela. C'est un homme que tous ceux de l'autre parti craignent, et à qui l'on ne manquera point dans toutes les occasions de faire quelque mauvais tour, à moins qu'il ne paraisse appuyé. Je le crois assez judicieux et savant pour n'avoir pas besoin que l'on lui dise d'être modéré dans ses ouvrages ; néanmoins il n'y aura nul danger ; cela pourrait l'empêcher de mettre des mots durs dans ses ouvrages contre Rome ; car pour le fond il ne manquera pas.

Leblanc. — Demeure à Saint-Sulpice ; a été huguenot, et hait tous ceux qu'ils aiment ; et par ce principe et celui de la dévotion, tout-à-fait porté pour Rome avec emportement. Propre à proposer et à appuyer ce que les dévots voudraient pour Rome. Ne manque point de hardiesse, ni de feu, ni de capacité ; est tout rempli de zèle.

Lebreton. — Demeure aussi à Saint-Sulpice, et en a l'esprit ; sachant d'ailleurs bien son saint Thomas ; fort homme de bien et désintéressé, et fort zélé.

De Beaumont. — Je ne le connais pas, mais il est pour Rome.

Cramoisy. — Je ne le connais pas ; mais sur sa réputation et sur sa physionomie, ce n'est rien.

Ratonin.—Habitué de Saint-Paul ; ainsi, dans les sentiments contre Rome.

Marais. — Aussi habitué de Saint-Paul, et dans les mêmes sentiments de son curé ; hardi ; peu savant, étant musicien et habitué.

Petit. — Vicaire de Saint-Roch ; je ne le connais pas ; mais on dit qu'il a de l'esprit; fort pour Rome.

Cornutier. — Emporté contre Rome ; sans beaucoup de jugement ni d'esprit ; je pense qu'il est aussi habitué de Saint-Paul.

Lefort. — Je ne le connais pas ; mais il a opiné toujours comme Guyart, cela veut dire pour Rome.

Durivau. — N'a pas découvert ses sentiments dans la Faculté, où il n'a pas parlé, sans doute à cause de ses prétentions, ne se voulant attirer personne contre lui. Je ne pense pas qu'il ait fort étudié depuis sa licence.

Cauvet. — Habitué, si je ne me trompe, de M. le curé de Saint-Paul ; du moins fort son ami ; qui a beaucoup de latin ; il a été recteur de l'Université, et en est sorti avec approbation. Hardi, fier, ferme, sait beaucoup et travaille, et a l'esprit des sciences. C'est un fort bon sujet, qui est pauvre et qui mériterait peut-être que l'on lui fît du bien ; car il a les qualités pour devenir extraordinaire dans les lettres ; mais je ne pense pas (*sic*) que la nécessité le détourne de ses études, et il est dommage.

Chanu. — Rien du tout pour la science et pour le génie ; néanmoins est plus capable de dire son *idem* pour le bon parti que pour celui de Rome.

Leborgne. — M. Grandin l'a nourri et fait étudier ; ce n'est pourtant rien qui mérite réflexion ; mais tout pour Rome.

De Templus. — Rien. Je ne le connais pas.

Aubin. — Je ne sais ce que c'est.

O'Molong. — Hibernois. Pour Rome.

Roussel. — Je ne sais ce que c'est ; mais il est pour Rome.

Aubert. — Je ne le connais point ; mais il paraît fort grossier. Est vicaire du curé de Saint-Barthélemy. Fort pour Rome.

Terrier. — A l'esprit court. Fort contre Rome. Sans science. Il a soutenu une thèse où nos propositions sont.

Grenet. — Est aussi gouverné par M. Fortin ; et contre Rome.

IV.

Les docteurs moines.

L'Anglois, jacobin. — Esprit, à ce que l'on dit, fin, souple, propre à cabale et à la conduire. Fort romain. Je ne le connais pourtant que par réputation, ne lui ayant jamais parlé.

Bourgeois, bernardin. — Homme de bien, de mérite, de sens. Qui n'est point de cabale ; porté pourtant pour Rome. Feu M. Cornet était fort patron dans cette maison. Ainsi il n'y a pas grande sureté parmi tous ces bernardins.

Nicolaï, jacobin. — Homme propre à conduire un parti ou une cabale ; sait fort bien son saint Thomas, mais à sa mode, s'en étant fait le maître. Haïssant extraordinairement les Jansénistes ; fort pour leur résister ; et généralement attaché à tous les sentiments de Rome et à tous ceux qui sont pour eux. D'ailleurs un fort bon homme, et qui a assurément son mérite fort extraordinaire, et qui incommode fort les Jansénistes dans la Faculté, parce qu'il sait mieux qu'eux son saint Thomas, dont ils veulent devenir les disciples.

Tédenat, bernardin. — Rien. Qui entend les procès. Affectionné pour Rome.

Louvet, Jacobin. — Fort opposé au père Nicolaï, et dans ses opinions de saint Thomas, et dans leurs affaires conventuelles.

Homme d'intrigue. Point fort attaché à Rome. Bon ami de M. de L'Hôpital. Il a assez de suite ; si son habit ne le retenait, il serait volontiers contre Rome.

Frémont et Lefèvre, bénédictins. — Deux moines de saint Benoît qui logent au collége de Cluny ; qui ne sont rien ; et qui veut les gouverne.

Leroy, cordelier, confesseur de la reine-mère. — Fort haï dans son couvent, et par conséquent point de crédit dans son corps. Pour Rome d'inclination aussi bien que de profession ; sans doute raisonnablement, étant fort sage et froid.

Lombard, carme. — Moine de profession et d'inclination. Hardi dans ses actions et dans ses paroles. Le maître des docteurs de son ordre ; en qui les autres moines ont aussi créance. Il parle facilement latin. Fort passionné pour Rome. C'est lui qui a porté la parole pour eux, lorsque M. de Harlay y était. Est fort propre à proposer et à appuyer toutes choses pour Rome et contre la hiérarchie ; mais l'espérance de rentrer dans la Faculté le retiendra sans doute, craignant que ce qu'il pourrait faire ne serait point approuvé de la cour.

Guyart, jacobin. — Homme du dernier emportement ; fort hardi, et qui sait assez pour un moine ; mais capable de tout pour soutenir ses opinions transalpines.

Hermant, bernardin. — Qui sait. Professeur. Assez bien intentionné et dans les bons sentiments ; dont M. Cornet n'était pas toujours le maître comme des autres de son ordre.

Magnan, cordelier. — Méchant, plaisant, et point de bon sens ; mais grand babillard et choquant hardiment ceux qui ne parlent pas suivant son goût. Emporté pour Rome comme un ignorant.

Du Laurens, saint Benoît. — Plus grand chicaneur en procès que dans l'école. Qui veut ce qu'il veut ; hardi, entreprenant, et de qui l'on ne peut répondre ; se prévenant quelquefois bizarrement.

Louvet, bernardin. — L'honneur de son couvent ; judicieux,

plein d'honneur, ferme, raisonnable sur les opinions de Rome ; est dans les sentiments de saint Bernard lorsqu'il faisait réprimande au pape Eugène.

Bauchu, bernardin. — Peu de chose ; n'a jamais parlé dans la Faculté.

Dubuisson, cordelier. — Prieur de leur couvent ; judicieux, peu savant, peu entreprenant. Raisonnable sur les opinions de Rome, mais pourtant pour.

Fréjaut, cordelier. — Qui sait assez bien sa positive, bien la scholastique. Assez d'esprit, assez d'honnêteté. Modéré pour les sentiments de Rome. Assez judicieux.

Larocheguibal, benédictin. — Peu de chose.

Augustins : Robine, augustin.—Il n'y a rien que de commun dans les Augustins. Pas un ne parle dans la Faculté, à la réserve de Robine, professeur de leur couvent, qui est fortement contre Rome.

Descreux, cordelier.—Tient tête au père Leroy dans leur couvent. Est assez maître des docteurs qui sont dans le couvent. Pour Rome.

Richecœur, jacobin. — Un des plus raisonnables en toutes choses, à ce que l'on dit.

La force des moines consiste dans le nombre des voix qu'ils peuvent avoir, mais nullement dans leur savoir-faire ni dans le mérite des sujets (1).

(1) Sur 178 docteurs *nommés*, 89 sont décidément romains ; 55 anti-romains; 34 douteux. En ajoutant, aux romains *nommés*, la multitude *innommée des moines* et des membres des *communautés*, il résulte que les anti-romains étaient dans une infime et presque imperceptible minorité. L'expulsion des moines, antérieure à la rédaction du présent document, avait eu lieu à la séance du 1er octobre 1663; et, dans cette séance, M. de Bréda fut nommé syndic à la place de M. Grandin, qui se démit.

(*Note de M. Bouix.*)

V.

Les bacheliers licenciés.

Les bacheliers qui sont présentement en licence : Messieurs (1) :....

D. Bouix.

(1) Le nombre des licenciés énumérés dans cette liste est de 77. Nous ne la publions pas. Il suffira de noter que l'on y rencontre entre autres : *de Brienne,* mentionné comme étant dès-lors dans les *bons sentiments*, ce qui veut dire, contre Rome ; et s'en rapportant plus au docteur Fraure qu'au docteur Blanger, quoique ce dernier fût près de lui ; — *Pirot*, qui devint plus tard syndic, — et *Humbelot*, l'un de ceux qui furent plus tard exilés pour n'avoir pas voulu enregistrer les quatre articles de 1682. (*Note de M. Bouix.*)

ÉTUDE SUR LA *VIE DE JÉSUS*

Par M. RENAN.

Troisième et dernier article.

---

§ VI. — M. Renan et l'Église.

Pour arriver à la conception d'un Jésus qui ne serait qu'une grande personnalité humaine, il ne suffit pas de nier sa divinité, et, par suite, l'Incarnation. Il faut le poursuivre dans chacune de ses institutions, dans chaque point de sa morale et de son dogme, dans chacune des paroles qui sont sorties de sa bouche. Il faut supprimer tout cet ensemble d'enseignements qui forme la constitution, l'âme et la vie de l'Église. M. Renan le comprend, et il ne recule point devant cette tâche. Mais comme il a appris de son maître Hégel que le *oui* et le *non* ne s'excluent pas l'un l'autre, il ne niera pas l'Église purement et simplement; il nous la présentera sous un triple aspect. D'abord il l'affirme, puis il l'enveloppe des nuages du doute, enfin il la nie entièrement, mais par parties, en niant séparément tout ce qui la constitue.

Il l'admet en gros et la nie en détail.

Et d'abord, il l'admet. « Que Jésus ait voulu fonder une église, c'est ce qu'on ne peut révoquer en doute. Cette idée féconde du pouvoir des hommes réunis (*Ecclesia*) semble bien une idée de Jésus. » Le mot *semble bien* est sans doute destiné à rendre la *nuance ;* il nous semble voir dominer ici la nuance

de l'affirmation. « Plein de sa doctrine tout idéaliste que ce qui fait la présence des âmes, c'est l'union par l'amour, il enseignait que toutes les fois que quelques hommes s'assembleraient en son nom, il serait au milieu d'eux. Il confie à son église le droit de lier et de délier, (c'est-à-dire de rendre certaines choses licites ou illicites), de remettre les péchés, de réprimander, d'avertir avec autorité, de prier avec certitude d'être exaucé (p. 296). »

Voilà, si nous ne nous trompons, des preuves suffisantes pour affirmer positivement que Jésus a fondé une Église. Nous y trouvons une société dont le but est déterminé, dont les membres sont unis par des liens nettement définis, possèdent des biens communs, et sont soumis à une autorité investie d'une pleine puissance, puisqu'elle peut remettre les péchés. Comment donc *semble-t-il* seulement que l'idée d'une Église ait été une des idées de Jésus ? Comment surtout pourrons-nous croire que Jésus n'a voulu fonder qu'une société humanitaire dont les membres seraient formés à l'image du grand-prêtre Renan ?

Il commencera par révoquer en doute ce qu'il vient d'affirmer. Peut-être, dit-il, « beaucoup de ces paroles ont été prêtées au maître afin de donner une base à l'autorité collective par laquelle on chercha plus tard à remplacer la sienne. » Impossible de sophistiquer plus habilement. M. Renan regarde comme incontestable l'usurpation par laquelle les apôtres *cherchèrent* à remplacer l'autorité du maître par une autorité collective, et il suppose discrètement qu'ils ont peut-être fait beaucoup de faux pour appuyer cette autorité usurpée. Mais cette habileté n'est pas louable ; elle repose sur une hypothèse que démentent également et le cri de la raison, de l'histoire, de la conscience, et le sang que les apôtres ont répandu, et les miracles qu'ils ont faits. L'accusation qu'il leur lance d'avoir prêté des paroles au Sauveur pour couvrir leur usurpation, n'est pas moins grave : c'est là un de ces crimes que le code pénal punit de ses sévérités.

La progression continue. D'abord nous avons vu l'affirmation de l'Église ; puis est venu un « doute discret » ; enfin vient la négation. Ce qui forme l'Église, c'est sa foi, ce sont ses sacrements, c'est la constitution que Jésus lui a donnée. Nier ces trois choses, c'est nier l'Église tout entière. Or, le chapitre des *Institutions de Jésus* nous apprend que « dans l'enseignement de Jésus il n'y a nulle trace d'une morale appliquée, ni d'un droit canon tant soit peu défini... Nulle théologie non plus, nul symbole (p. 297). » M. Renan ne nous apprend pas où se trouve consigné cet enseignement de Jésus qui ne contient nulle théologie, nul symbole, etc. Évidemment, il ne parle point de celui que nous trouvons dans les Évangiles, et que les évangélistes « prêtèrent peut-être à Jésus. » Car lui-même il va nous dire (même page) que cet enseignement est un symbole chargé de plus d'articles que lui, Renan, ne voudrait en trouver ; il va nous parler et du baptême et de l'Eucharistie et du mariage, qui sont à la fois des dogmes et des éléments d'une morale appliquée. Il nous a redit, à la page précédente et ailleurs, la constitution même du christianisme fondée sur le pouvoir donné aux apôtres et en particulier à Pierre. Il ne peut donc avoir en vue l'enseignement de Jésus, tel qu'il se trouve dans les Évangiles. Mais, s'il veut parler d'un autre enseignement, qu'il le dise, et nous lui accorderons que toutes ces choses seront absentes de celui qu' « il prêtera à Jésus ». Seulement il devrait alors s'épargner la peine de nous renvoyer constamment à une foule de textes qui nous disent tout autre chose que son livre.

Pas d'enseignement dogmatique dans les paroles de Jésus ! Voilà où mène l'ambition de dire du nouveau. Renier Jésus tout simplement et prendre ainsi place à côté des Juifs, des Musulmans et des païens, c'était suivre modestement ceux à qui la conscience chrétienne imprime, comme avec un fer rouge, le nom d'apostats. Cette gloire partagée avec tant d'autres ne pouvait suffire à M. Renan. Il en a cherché une plus

grande. Il a donc imaginé un Jésus qui n'enseigne pas de dogmes, qui n'a ni théologie, ni symbole.

Honneur à qui honneur est dû ! Il a réussi à dire du nouveau.

Depuis plus de dix-huit siècles, l'Église catholique a vécu de sa foi dans l'enseignement dogmatique qu'elle trouvait dans les paroles de Jésus. Détrompez-vous, peuples et nations de tous les lieux et de tous les âges : Jésus n'a point enseigné de dogmes. *Magister dixit.*

Depuis plus de dix-huit siècles, les hérésies et les sectes ont vécu du double élément et des dogmes surnaturels qu'ils ont conservés et de ceux qu'ils ont vainement cherché à raturer dans l'Évangile. Détrompez-vous, hérétiques et schismatiques de tout nom et de tout système : M. Renan déclare qu'il n'y avait rien à conserver, rien à raturer. *Magister dixit.*

Depuis plus de dix-huit siècles, l'Église trouvait les éléments de sa constitution dans les paroles de Jésus. En vertu de ces paroles elle définissait les dogmes, elle jugeait, elle gouvernait, elle excluait de son sein ceux qui refusaient de croire ou d'obéir. Et ceux-mêmes qu'elle excluait ne niaient point ces enseignements de Jésus : ils cherchaient seulement à les détourner de leur sens. Erreur, erreur ! Le genre humain subissait une hallucination, en se réglant sur un vain fantôme qui n'a jamais existé. *Magister dixit !*

Depuis plus de dix-huit siècles l'Évangile est lu par tout ce qui sait lire. Il a souvent été mal lu, mal compris. Mais personne jusqu'ici n'avait découvert que le dogme en fût absent. Tout le monde y avait trouvé le dogme, la morale et l'Église, les savants comme les ignorants, les croyants comme les incrédules. M. Renan le premier ne l'y trouve pas, et, ne l'y trouvant pas, il affirme que tout le monde s'est trompé. Que faut-il penser de ce jugement ?

Il nous dit quelque part qu'on connait aujourd'hui la maladie qui a fait la fortune de Mahomet. Nous ne savons

si réellement Mahomet était atteint de l'*histeria muscularis*, mais nous connaissons fort bien la maladie qui fait la fortune de M. Renan. Elle s'appelle *cæcitas mentalis*. L'homme qui seul ne voit pas ce que tout le monde voit, cet homme est un aveugle. Or la sagesse des nations enseignait jusqu'à ce jour que les aveugles devaient se soumettre au témoignage des voyants, et ne pas nier la lumière parce qu'ils ne pouvaient la percevoir. M. Renan a changé cela. Parce qu'il ne voit pas, il prétend que le genre humain se trompe en voyant. Cette prétention nous montre que son cas est plus grave que celui d'une simple perte de la vue, et qu'il y a chez lui complication de maladies.

Néanmoins, il n'est pas toujours aussi aveugle qu'il veut le paraître. Pour se former un Jésus sans théologie, il se débarrasse du Sauveur à partir de son dernier voyage de Jérusalem. « Dans ce monde nouveau, dit-il, son enseignement se modifia nécessairement beaucoup, » au point qu'il cessa d'être lui-même. « Lui, si à l'aise au bord de son charmant petit lac, il était gêné, dépaysé en face des pédants. » Cette gêne du provincial en face du pédant, du villageois en face d'un monde nouveau, se traduit d'ordinaire par la timidité, la réserve, le silence. Sur Jésus elle produisit l'effet opposé : « Il dut se faire controversiste, juriste, exégète, théologien. » Nous voilà déjà loin du chapitre des *Institutions de Jésus* où nous apprenions qu'il n'y a dans l'enseignement du Sauveur ni théologie, ni morale appliquée, ni droit canon. Nous laissons à M. Renan le soin de se mettre d'accord avec lui-même, de nous dire comment un provincial, un villageois ainsi gêné et dépaysé peut s'improviser docteur en toutes ces matières, et dominer d'une incomparable hauteur les docteurs les plus subtils et les plus expérimentés. Pour nous, nous ne voudrions sans doute pas décerner ces noms à Jésus. Il n'est ni juriste, ni exégète, ni théologien dans le sens ordinaire de ces mots. Il est juriste à la façon de Dieu, dont la volonté est la base de tout droit et

de toute morale. Il a la théologie du Fils unique du Père, qui nous révèle les mystères éternels de Dieu. Mais laissant aux mots ce sens inférieur au-dessus duquel M. Renan ne sait pas s'élever, nous prenons note de ce dernier aveu qui détruit les assertions précédentes, et qui nous porte en plein dans la lumière surnaturelle de la vie du Sauveur.

Donc, Jésus à Jérusalem lui déplaît souverainement. Il ne peut le souffrir dans ces discussions où « nous aimerions mieux, dit-il, ne pas le voir jouer quelquefois le rôle d'agresseur, ni se prêter avec une condescendance *qui nous blesse*, aux examens captieux que des ergoteurs sans tact lui font subir. » Le Jésus qu'il aime, c'est le Jésus des premiers jours, qui n'enseigne que la morale, qui fait le sermon de la montagne. « Après ce sermon il ne fait plus que gâter son œuvre. »

Ainsi, parce qu'un jour Jésus aurait prêché de la morale et un autre jour exposé du dogme, nous serions en droit de nous plaindre du Jésus du second jour et de nous proclamer les disciples du Jésus de la veille ; de rejeter son dogme et de nous réclamer de lui pour la morale ! Futilités de sophiste ! La modification que subit l'enseignement de Jésus à Jérusalem n'est point celle qu'indique M. Renan. Elle résulte de la différence des auditeurs, et n'existe pas dans le fond de l'enseignement. Sur la montagne Jésus parle en législateur, il promulgue sa loi ; dans le temple, nous entendons un dernier avertissement du juge avant la consommation du crime. Mais les principes sont les mêmes, l'enseignement le même, la morale la même.

Sur la montagne il prêche la douceur et l'humilité ; dans le temple il condamne l'orgueil et la dureté des pharisiens.

Sur la montagne il défend de faire l'aumône au son de la trompette et au milieu de la synagogue, comme font les hypocrites ; dans le temple il loue plus la veuve qui apporte son obole, que les pharisiens qui apportent leur superflu. M. Renan trouve que c'est là « une façon de regarder en critique tout ce qui se faisait à Jérusalem ! »

Sur la montagne Jésus flétrit les hypocrites qui, pour prier, se tiennent debout dans les synagogues et sur les places publiques ; dans le temple il tonne contre ceux qui consument les maisons des veuves en récitant de longues prières.

Sur la montagne il nous commande d'aimer non-seulement nos proches et nos bienfaiteurs, mais encore ceux qui nous persécutent et nous calomnient; dans le temple il maudit le pharisien qui laisse mourir de faim son père et sa mère, méconnaissant à la fois la justice et la charité.

Si l'évangéliste avait prétendu faire une œuvre d'art, et grouper les textes évangéliques à la façon de M. Renan pour en faire sortir une grande instruction, on pourrait croire que ces enseignements de Jésus à Jérusalem ont été ainsi réunis pour former pendant avec ceux de la montagne. D'un côté, les préceptes ; de l'autre, les avertissements à ceux qui violent les préceptes. D'un côté, la fidélité à la loi que Jésus n'est pas venu détruire, mais accomplir ; de l'autre, les malédictions contre les fils de ceux qui ont tué et crucifié les prophètes, contre ceux qui vont accomplir tout-à-l'heure le crime unique dans l'histoire de la création, le déicide.

Mais, serait-il vrai qu'il y a innovation, parce que les derniers discours de Jésus sont seuls remplis de théologie et de surnaturel? Cela est faux, — faux comme toutes les assertions de M. Renan.

Et d'abord la morale évangélique tout entière n'est-elle pas surnaturelle, et n'implique-t-elle pas toute la théologie catholique? Ne sont-ce pas les dogmes de la chute et de la Rédemption qui nous font comprendre ces paroles : « Bienheureux les pauvres d'esprit, bienheureux ceux qui sont doux, bienheureux ceux qui pleurent, bienheureux ceux qui souffrent persécution pour la justice. » M. Renan professe-t-il cette même morale? Aucun de ceux qui repoussent le christianisme la professe-t-il? Et s'ils la professent, sur quelle base essaieront-ils de l'appuyer? Quel sens sauront-ils lui trouver? Au-

ront-ils quelque chose à apprendre au pauvre qui sait que les souffrances de la terre sont une expiation de ses péchés, et qu'elles lui procurent le ciel par leur union avec les souffrances du Sauveur crucifié? Non, la morale naturelle n'a ni ce ton, ni cet enseignement, ni ces promesses. Le jour où Jésus parlait ainsi, il était aussi théologien que dans le temple. Indiquons, au reste, quelques-uns des dogmes qu'il enseignait explicitement dès lors.

Dans le sermon de la montagne nous trouvons le dogme des récompenses décernées aux justes dans le ciel, non point dans un ciel de millénaires, comme le pense M. Renan, mais dans le ciel où se réjouissent les prophètes qui ont été mis à mort, où trône ce Dieu, notre Père, à qui appartiennent le soleil et les éléments, la vie et la mort.

Dans le sermon de la montagne est promulgué le dogme catholique de la nécessité des bonnes œuvres, de la prière, du jeûne, de l'aumône.

Nous y trouvons le dogme de l'indéfectibilité de l'Église, dans laquelle les paroles de Jésus seront conservées jusqu'à la consommation des siècles. C'est là qu'est inculquée la nécessité pour tout homme de se conformer à ces paroles; là que se trouve le premier anathème contre celui qui en violera seulement la moindre.

C'est là que Jésus inculque, et qu'il érige en dogme l'unité et l'indissolubilité du mariage.

C'est sur la montagne qu'il trace la grande règle de la pastorale chrétienne. « Ne jetez pas les choses saintes aux pourceaux, de peur qu'ils ne les foulent aux pieds, et qu'ils ne se retournent contre vous. »

C'est dans ce même sermon qu'il nous prémunit contre les faux prophètes qui viennent à nous avec des vêtements d'agneaux, et qui sont intérieurement des loups rapaces.

Que pense de tout cela M. Renan?

Nous ne prétendons assurément pas trouver toute la théo-

logie de Jésus dans le sermon de la montagne. Mais ces indications suffiront pour montrer que le sermon de la montagne ne s'accommode pas plus que les discours du temple au système de M. Renan; que Jésus n'y est pas moins blessant pour lui. Non, il n'y a pas dans la vie publique de Jésus deux époques où l'on puisse trouver des enseignements différents; non, il n'a pas prêché la « religion de l'esprit un moment, pour l'abandonner dans l'autre. Mais cette religion de l'esprit a toujours été la religion surnaturelle qu'il a confiée à son Église, et que cette même Église nous a transmise en messagère fidèle à travers dix-huit siècles de luttes terrestres et d'assistance céleste. Non, il n'y a rien dans la vie de Jésus qui prête seulement à un malentendu.

Si ceux qui veulent distinguer entre le Jésus des premiers et le Jésus des derniers jours, savaient ce qu'ils font, nous leur dirions qu'ils en imposent, et que les pages qu'ils conservent dans la vie de l'Homme-Dieu, les condamnent non moins que les pages qu'ils déchirent ; mais quand ils avouent que Jésus les blesse, ils ne nous disent point toute la vérité. La pierre qu'ils ont rejetée retombe sur eux, d'après la parole de Jésus, et en tombant sur eux, elle ne les blesse pas, elle les écrase.

Elle écrase M. Renan, car les efforts avec lesquels il se débat contre la doctrine de Jésus ne peuvent être comparés qu'aux convulsions du reptile qu'une pierre a frappé. Ses plus violents sarcasmes sont dirigés non point contre les miracles, non point contre les prophéties, mais contre la doctrine de Jésus. Elle seule le fait sortir de cette placidité d'académicien qu'il affecte dans tout son livre. Il l'appelle « une pensée à double face, une chimère. » Il l'appelle encore une « idée fausse, froide, impossible. » C'est pour un point de la doctrine qu'il demande positivement le pardon de Jésus : « Pardonnons-lui son espérance d'une apocalypse vaine, d'une venue à grand triomphe sur les nuées du ciel. » C'est la doctrine, le dogme, qui lui arrache les plus incroyables blasphèmes ; qui lui fait

faire de Jésus « un enthousiaste, un visionnaire, » un je ne sais quoi, qui n'a encore eu de nom en aucun temps et chez aucun peuple, mais qui est un composé de sottise, de fascination, de vues supérieures, d'hallucination et de bassesse de caractère. Nous aurons à revenir sur quelques-uns de ces points, mais nous devions les mentionner ici parce que l'exaspération même que lui inspire la doctrine de Jésus montre qu'il n'y voit pas du naturel seulement (1).

Nous avons cru devoir insister sur l'enseignement dogmatique de l'Évangile dans cette partie de notre étude qui est spécialement consacrée à l'Église ; car si cet enseignement n'existait pas, M. Renan aurait raison dans sa révolte contre la société qui le perpétue; et s'il existe, il a tort. Un enseignement surnaturel, positif, est le corrélatif d'une Église surnaturelle, positive, et nous pensons que le trop célèbre professeur se trouverait moins gêné en face de la doctrine, si la négation de la doctrine n'était à ses yeux une justification du crime d'avoir abandonné l'Église. Nous pourrons donc négliger l'examen des habiletés par lesquelles il cherche plus directement à effacer de son livre la formation et la constitution de la société chrétienne. Nous n'insisterons ni sur la vocation des apôtres, ni sur la primauté donnée à Pierre, « à qui Jésus *semble* un moment promettre les clefs du royaume du ciel, et lui accorder le droit de prononcer sur terre des décisions toujours ratifiées dans l'éternité. »

Nous n'insisterons ni sur la nécessité du baptême, ni sur celle de la foi, ni sur celle de la soumission à l'Eglise. Nous nous arrêterons seulement à la manière dont il traite l'institution de l'Eucharistie.

Ce sacrement est si bien l'âme du christianisme qu'il est à la fois la grande pierre d'achoppement et des hérétiques et des impies. Attaquant en plein la vie de Jésus, M. Renan ne

(1) Voir le § x, *M. Renan et la personne de Jésus.*

pouvait passer à côté de cette institution dont la vertu rayonne sur toute l'œuvre du Sauveur. Mais comme il prétend en même temps exclure le surnaturel, il a dû imaginer pour ce mystère une explication naturaliste. Le vide, l'impuissance et les contradictions de cette exégèse suffiraient seuls à faire comprendre la fausseté de tout le système, à montrer que l'abîme qui sépare la *Vie de Jésus* de M. Renan de la véritable histoire de Jésus est aussi infranchissable que celui qui se trouve entre le sein d'Abraham et la demeure du mauvais riche.

M. Renan trouve à la doctrine de l'eucharistie un triple fondement. Le premier est purement naturel : « Les repas étaient devenus dans la communauté naissante un des moments les plus doux (p. 303). »

Nous sommes heureux de rencontrer ici cette « délicate » allusion au discours de la Cène qui ailleurs était appelé raide, froid et faux. Mais nous regrettons de voir introduire la « *gaîté* » de Jésus qui est à la fois une pure invention, une haute inconvenance et un mensonge historique. Dailleurs, nous ne voyons pas comment la douceur de ces moments a pu faire naître la pensée de la sainte Eucharistie.

Le second fondement se trouve dans les usages de la « troupe sainte, » qui « regardait la participation à un même pain comme une sorte de communion, de lien réciproque. Le maître usait à cet égard de termes extrêmement énergiques, qui furent pris plus tard avec une *littéralité effrénée.* » Suivant M. Renan, le sens des paroles eucharistiques ne serait pas plus profond. Nous croyons qu'il est ici induit en erreur par ses réminiscences sémitiques. On raconte, en effet, que dans l'hospitalière Arabie il suffit d'avoir mangé avec quelqu'un, même un étranger, pour devenir au moins momentanément son ami, son frère à la vie et à la mort. La participation à un même pain devient ainsi « une sorte de lien réciproque ». M. Renan se souvient-il d'avoir jamais entendu un chef arabe lui dire en lui présentant du pain : « Prenez et mangez, ceci est mon

corps ; » et en lui présentant une liqueur quelconque : « Ceci est mon sang qui sera répandu pour un grand nombre pour la rémission des péchés. » Trouve-t-il qu'entre l'usage auquel il fait allusion et cette manière de parler, il y ait la moindre relation ? Les termes de Jésus sont énergiques, soit ; mais la première règle du langage est que les termes, même les plus énergiques, expriment la pensée de celui qui parle. Or, y a-t-il entre le lien formé par un repas pris en commun et les termes que nous venons de citer un rapport quelconque ? Si jamais un voyageur entendait ce langage chez les Arabes, ne commencerait-il pas par en demander l'explication ? Et nul doute qu'il ne fût grandement étonné d'entendre l'interprétation que nous venons de citer. Donc avant de parler d'un malentendu des disciples qui prirent ces termes avec une *littéralité effrénée*, il était bon de s'assurer de leur valeur dans la bouche de Jésus. S'il est constant que Jésus a voulu dire simplement ce qu'il a dit, aucune littéralité ne peut être effrénée.

Or, et ceci est le troisième fondement qu'il trouve au dogme eucharistique, « une des idées favorites du maître, c'est qu'il est le pain nouveau, pain supérieur à la manne et dont l'humanité allait vivre. » Mais dans quel sens ? « Voulant rendre cette pensée que le croyant ne vit que de lui ; que *tout entier* (*corps, sang et âme*), il était la vie du vrai fidèle, il disait à ses disciples : « Je suis votre nourriture, » phrase qui, tournée en style figuré, devenait : « Ma chair est votre pain et mon sang votre breuvage. » Si les paroles avaient chez M. Renan le sens qu'elles ont chez les autres hommes, ou plutôt si son langage était moins fuyant, nous pourrions nous plaindre de la netteté de son explication, mais nous pourrions en admettre une partie. Oui, Jésus voulait rendre cette pensée que tout entier, corps, sang et âme (suppléez divinité) il devient la vie du fidèle. Mais comment son corps devient-il notre nourriture si les mots : ma chair est votre pain, et mon sang est votre breuvage, doivent être pris au sens figuré ?

Mais quel est ce sens caché sous la figure? A plusieurs reprises M. Renan affirme que ce sens est : « Je (corps, sang et âme) suis votre nourriture. » Ainsi le sens propre sera : « Je (corps, sang et âme) suis votre nourriture. » Et si cette phrase se revêt d'une figure elle devient : « Mon corps est votre pain, et mon sang votre breuvage. » Nous avouons ne pas voir où se trouve la figure. Nous avons beau analyser grammaticalement les deux phrases, nous y trouvons même sujet : d'un côté « je (corps, sang et âme), » de l'autre « mon corps, mon sang ; » même verbe, « suis, est ; » même attribut, « nourriture, pain, breuvage. » Donc, le sens figuré se confond avec le sens propre et littéral, et M. Renan n'échappe pas plus que les chrétiens aux rigueurs d'une *littéralité effrénée.*

Il essaie en vain de persuader le contraire à ses lecteurs : il s'y trouve pris comme le poisson dans le filet. Il a beau se rejeter sur « les habitudes du langage de Jésus, toujours fortement substantielles, » le sens constant qu'il prête à Jésus pour toutes les paroles qui se rapportent à l'Eucharistie est celui-ci : « je (tout entier, corps, sang et âme), suis votre nourriture. » Donc sans aucune figure « sa chair est notre pain ; » sans aucune figure « son sang est notre breuvage, » au moins dans la pensée de Jésus. Il a beau encore parler du « mouvement hardi auquel Jésus se laissa un jour entraîner dans la synagogue de Capharnaüm, » il ne parvient pas à trouver un autre sens à la parole de Jésus.

Il mêle plusieurs autres inventions, et que l'institution de l'Eucharistie eut lieu sur les bords du lac de Tibériade, et que les traditions apostoliques à ce sujet sont fort divergentes et probablement incomplètes à dessein, et que l'on en *rapporta* l'établissement au moment le plus solennel de la vie du Sauveur. Il appelle encore cette prédication bizarre, et répète que « Jésus..... n'eut jamais une notion bien arrêtée de ce qui fait l'individualité. » Il n'échappe pas à la force et

à la précision des mots : « Ceci est mon corps, ceci est mon sang ; ma chair est véritablement une nonrriture et mon sang véritablement un breuvage. » Il n'y peut trouver un sens différent de celui-ci : « Je (corps, sang et âme) suis votre nourriture). » Ceci seul suffit à renverser tout cet échafaudage d'une Église sans institution et sans vie surnaturelles, et nous nous retrouvons ainsi en présence de cette vérité que tous les faits racontés dans la *Vie de Jésus,* malgré les travestissements qu'ils subissent, sont autant de protestations contre l'esprit général du livre. Nous retrouvons ainsi non-seulement l'Église, mais le mystère, qui en est l'âme, le soutien et la vie; et, en présence de cette assertion, qu'il n'y a dans l'enseignement de Jésus nulle théologie. nul symbole, nous voyons une fois de plus se vérifier cette parole : *Mentita est iniquitas sibi.*

§ VII. — La vision de M. Renan.

Cependant Jésus a fondé une œuvre. Il n'a point passé sur la terre comme un météore brillant qui ne répand sur l'horizon qu'une lumière passagère.

Son œuvre vit encore au milieu de nous. Il est le maître de nos intelligences et de nos cœurs ; mais la lumière qu'il nous a donnée, c'est la lumière de la foi que M. Renan rejette ; la vie qu'il nous donne se trouve dans les sacrements, que M. Renan méprise. Son influence s'exerce sur nous par l'Église, que M. Renan poursuit de sa haine. Comment donc cet apostat conçoit-il l'œuvre de Jésus ? Quelle est cette « image qui lui apparut » en Palestine et dont le monde fût resté privé à tout jamais, sans la mission scientifique dont il fut chargé ?

Nous surmonterons la profonde répugnance que nous inspire la manière dont l'œuvre de Jésus est exposée dans ce triste livre. Notre travail s'adresse à des croyants ; mais dût-il tomber entre les mains d'incrédules, nous espérerions encore les voir tomber à genoux devant cet exposé pour protester contre

ces coupables inventions, et se joindre à l'acte d'adoration et d'amende honorable des croyants.

La grande pensée de Jésus, selon M. Renan, était l'idée du royaume de Dieu à établir sur la terre. Il lui trouve trois formes de cette idée :

Celle d'un royaume de Dieu terrestre, analogue aux rêves des socialistes qu'il aurait surpassés;

Celle d'un royaume de Dieu apocalyptique, puisée dans les rêves des millénaires ;

Celle d'un royaume de Dieu spirituel, répondant au protestantisme avancé de nos jours, au protestantisme de MM. Schérer, Réville et autres, que M. Renan déclare avoir pris pour guides.

Le royaume de Dieu aurait donc été primitivement pour Jésus « l'avènement des pauvres. » M. Renan trouve cette idée et dans l'enseignement et dans la vie du Sauveur, « qui était ici certainement le frère des Esséniens. L'avarice, c'est-à-dire le simple attachement à la propriété, était le péché capital. La parabole du mauvais riche était alors simplement la parabole du riche, qui est en enfer parce qu'il est riche. De cette manière, Jésus alla à l'excès et porta atteinte aux conditions essentielles de la société humaine... La vie de Jésus et de ses disciples était conforme à ces maximes, bonnes pour un pays où la vie se nourrit d'air et de jour. Jésus comprit bien vite que le monde officiel de son temps ne se prêterait nullement à son royaume. Il en prit son parti avec une hardiesse extrême. Laissant là tout ce monde au cœur sec et aux étroits préjugés, il se tourna vers les simples. Une vaste substitution de race aura lieu. Le royaume de Dieu est fait 1° pour les enfants et ceux qui leur ressemblent ; 2° pour les rebutés de ce monde, victimes de la morgue sociale, qui repousse l'homme bon, mais humble, pour les hérétiques, les schismatiques, les publicains, les samaritains, les païens de Tyr et de Sidon. »

Nous avons dû relire soigneusement cette page, pour nous assurer que nous comprenions bien. Dans le royaume que Jésus

voulait établir sur la terre, on se nourrissait d'air et de jour, Le monde officiel de ce temps grossier ne se prêtait point à un tel royaume ! S'en nourrissent, s'ils le veulent, les simples, les enfants, les rebutés du monde. M. Renan, qui appartient au monde officiel de notre temps, y consentira ; car nous supposons qu'il n'a voyagé ni en simple, ni en enfant, ni en victime de la morgue sociale, pendant sa mission scientifique en Palestine. Mais il a vu que, dans ce pays, les hommes bons et humbles s'accommodent fort bien de cette nourriture.

Que n'évoquait-il ce précieux souvenir, lorsqu'il expliquait la multiplication des pains dans le désert ? Il n'aurait pas eu besoin de marchander leur nourriture aux hommes bons, mais humbles, qui suivaient Jésus, et de les réduire à une « extrême frugalité. » Ni l'air ni la lumière ne manquent dans le désert, et M. Renan pourra y envoyer sans souci du lendemain tous les rebutés « de ce monde au cœur sec et aux étroits préjugés. »

Il appelle cela une substitution de race extrêmement hardie. Pour lui la race des enfants et de ceux qui leur ressemblent n'est donc pas la même que celle du monde officiel. Pourquoi donc le monde officiel s'occuperait-il de leur nourriture et de leur sort ? Ayez une hardiesse extrême, et vous leur direz : Enfants, pauvres, rebutés de ce monde, hérétiques, schismatiques et païens, vous n'êtes pas de ma race. Nourrissez-vous d'air et de jour, je vous substitue à moi !

Du reste, il n'épargne aux pauvres, que Jésus aimait tant, aucun de ces traits amers que l'Écriture stigmatise ainsi dans la bouche du riche repû et satisfait : *Prodiit ex adipe iniquitas eorum.* « La troupe sainte vécut ainsi bien mieux partagée que les riches. Le brigandage, qui était très-enraciné en Galilée, donnait beaucoup de force à cette manière de voir. Le pauvre, qui n'en souffrait pas, devait se regarder comme le favori de Dieu ; tandis que le riche, ayant une possession peu sûre, était le vrai déshérité. » Ce sarcasme devient d'autant plus

dur, que l'homme qui parle ainsi a été pauvre aussi avant d'appartenir au monde officiel, et qu'il a dû à l'Église, avec le pain de l'intelligence, celui du corps. C'est peut-être ce souvenir amer qui lui fait ajouter : « Dans nos sociétés établies sur une idée très-rigoureuse de la propriété, la position du pauvre est horrible; il n'a pas à la lettre sa place au soleil. Il n'y a de fleurs, d'herbe, d'ombrage, que pour celui qui possède la terre. » Ceci est un excès de compassion, après un excès de dérision. A-t-il donc complètement oublié l'air et le soleil, les fleurs, l'herbe et l'ombrage de sa Bretagne? Sa pauvreté ne l'empêcherait pas d'en jouir, si la main charitable de l'Église ne l'en avait tiré. Et ne trouve-t-il pas à Paris même, des fleurs, de l'herbe et de l'ombrage, dont peuvent jouir les pauvres, les déshérités du monde? Que ne se met-il, lui aussi, à la tête d'une troupe sainte?

Peut-être toute cette ridicule fantasmagorie n'est-elle placée ici que pour gagner les suffrages de messieurs les socialistes. Il est inutile d'observer que M. Renan n'y croit pas lui-même ; car, lorsqu'il nous raconte le genre de vie de Jésus et de ses disciples, il ne parle plus ni d'air, ni de jour, ui d'herbe, ni d'ombrage, mais de biens mis en commun. « La communauté des biens fut quelque temps de règle dans la société nouvelle. » Par ces mots, il dit à la fois trop et trop peu. Il dit trop peu, car Judas fut jusqu'à la fin le trésorier de la « troupe sainte ; » ce que saint Jean lui reproche, ce n'est pas d'avoir possédé, mais d'avoir volé. Mais il dit aussi trop. Car si Jésus faisait renoncer ses disciples à tout ce qu'ils possédaient, il ne posa jamais cette règle pour tout le monde. M. Renan le sait ; mais il écarte pour un moment ce souvenir qui « détonnerait dans le tableau, » et lorsqu'il le mentionne, il dit que dans certains moments Jésus « était moins exagéré. »

Mais quel tableau il nous trace de la vie de Jésus et de son entourage! Pardon, mon Dieu, si je le rappelle ici pour montrer jusqu'où peut descendre l'homme qui a cessé de croire en

vous ! « Tous les dédaignés du judaïsme orthodoxe étaient ses préférés. La troupe élue offrait un caractère fort mêlé et dont les rigoristes devaient être très-surpris. Jésus aimait à dîner chez les victimes des aberrations du sentiment religieux ; on voyait à table, à côté de lui, des personnes qu'on disait de mauvaise vie, peut-être par cela seul qu'elles ne partageaient pas les ridicules des faux dévots (1)..... On conçoit que ces âmes tendres, trouvant dans leur conversion à la secte un moyen de réhabilitation facile, s'attachaient à Lui avec passion... Les enfants et les femmes l'adoraient. Le reproche d'aliéner de leur famille ces êtres délicats toujours prêts à être séduits, était un de ceux que lui adressaient le plus souvent ses ennemis. » (Ici M. Renan indique pour source l'Évangile de Marcion pour lequel il déclare professer, relativement à ce point, une foi absolue.) « Toute l'histoire du christianisme naissant est devenue de la sorte une délicieuse pastorale. Un Messie aux repas de noces, la courtisane et le bon Zachée appelés à ses festins, les fondateurs du royaume des cieux comme un cortége de paranymphes, voilà ce que la Galilée a osé, voilà ce qu'elle a fait accepter. » (P. 67, 185-87.)

Les larmes coulent des yeux, quand on voit le christianisme naissant représenté comme « une délicieuse pastorale », copiée des immondices de nos théâtres et de nos feuilletons. « Un Messie aux repas de noces », voilà ce qui reste à M. Renan de la vie de Jésus ! Le Dieu qui fait des miracles, il ne l'y voit pas. Il ne le verra que quand ce Dieu fera le miracle de lui

(1) Ici nous sommes en présence d'une nouvelle espèce de pharisaïsme. L'ancien pharisien trouvait méprisables même les hommes les meilleurs, qui ne partageaient ni ses ridicules, ni ses fausses dévotions ; le pharisien moderne tient pardonnable même la mauvaise vie, pourvu qu'elle ne soit ni entachée d'une dévotion fausse, ni expiée par une dévotion vraie. Pharisaïsme pour pharisaïsme, nous sommes bien tentés de préférer celui d'autrefois, malgré les anathèmes dont il fut chargé par le Sauveur.

ouvrir les yeux. « Un Messie aux repas de noces, la courtisane et le bon Zachée à ses festins! » Non, M. Renan, il n'y avait là aucune courtisane; il y avait une pénitente sublime que vous ne comprenez pas. Et le bon Zachée aussi était un pénitent, quand il s'assit à la table du Sauveur; et vous-même, malgré votre livre, vous y êtes attendu avec les sentiments de la pénitente Marie-Madeleine et du pénitent Zachée. Mais de tout ce tableau que vous tracez, la Galilée n'a rien osé; elle n'en a rien fait accepter, et l'image qui vous est apparue en considérant la terre d'Orient, était un feu follet qui s'élevait d'une mare infecte.

La vue de Jésus vous pèse donc grandement, et vous poursuit comme un remords. Elle opère sur vous comme sur ces démons qui, en sa présence, s'acharnaient avec plus de fureur sur leurs malheureuses victimes. Cependant, ces démons se contentaient de tourmenter les corps qu'ils possédaient; ils ne blasphémaient pas comme vous. Ne soyez pas plus impie que les démons !

La deuxième phase de l'idée de Jésus est, pour M. Renan, la phase apocalyptique. « La persuasion qu'il ferait régner Dieu, s'empara de son esprit d'une manière absolue. Il s'envisagea comme l'universel réformateur. Le ciel, la terre, la nature tout entière, la folie, la maladie et la mort, ne sont que des instruments pour lui. Dans son accès de volonté héroïque, il se croit tout-puissant. Si la terre ne se prête pas à cette transformation suprême, elle sera broyée, purifiée par la flamme et le souffle de Dieu. Un ciel nouveau sera créé, et le monde entier sera peuplé d'anges de Dieu. »

L'esprit de M. Renan nous apparaît bien des fois comme le creuset d'un chimiste. Introduisez un corps dans ce creuset, puis chauffez. Sous l'influence de la chaleur, il se formera un nouveau composé qui n'aura aucune ressemblance avec le corps primitif. C'est ainsi que toutes les paroles de l'Évangile deviennent méconnaissables dans ce triste livre. Jésus annon-

çait que le monde serait transformé ; M. Renan ajoute : « S'il ne se prête pas à cette transformation suprême. » Cette prophétie se rapportait au jugement général où figureront les bons pour la récompense, non moins que les méchants pour le châtiment. M. Renan n'y voit qu'un effet de vengeance. Sur la montagne où M. Renan nous montre son Jésus, le Sauveur nous apprend à demander que le règne de Dieu arrive ; M. Renan dit qu'il s'arrêta d'abord à la pensée d'une révolution terrestre, et qu'il se laissa dominer *plus tard* par la pensée qu'il ferait régner Dieu sur la terre. Nous cherchons la raison de ce changement que M. Renan prête à Jésus. Il y a là quelque chose d'analogue aux transformations chimiques. En passant par la plume de M. Renan, les paroles de Jésus revêtent la forme de l'esprit de M. Renan. Ou bien ce changement serait-il amené sur la scène par « la raison d'art » comme un *deus ex machina*, semblable aux rencontres fortuites de nos théâtres? C'est l'un ou l'autre. Mais la raison d'art ne devrait pas faire ajouter que « dans un accès de volonté héroïque, Jésus se croit tout-puissant. » L'homme qui se croit tout-puissant dans un *accès* de volonté héroïque, cet homme a reçu son nom depuis trois siècles, c'est don Quichotte; et l'on ne présente même pas un héros de théâtre sous les dehors du célèbre chevalier de la triste figure. Il n'y a pas ici d'héroïsme qui tienne. La volonté qui veut broyer la terre est, ou bien la volonté du Tout-Puissant que vous devez adorer, ou bien celle d'un halluciné que nous ne pouvons que plaindre. Vous voulez abaisser le Fils de Dieu au rôle d'un grand homme, et votre esquisse ne nous présente qu'un homme odieux !

M. Renan prétend le rendre néanmoins acceptable, en lui mettant un fard révolutionnaire. « Cette terre nouvelle, ce ciel nouveau, cette Jérusalem qui descend du ciel, ce cri : « Voilà que je refais tout à neuf, » sont les traits communs des réformateurs. » Ne dirait-on pas que M. Renan ignore également et l'Évangile et l'histoire, qu'il ne connaît ni les réformateurs,

ni Jésus? Les réformateurs nous promettent des changements sur la terre. Jésus nous promet le monde nouveau à la suite de la résurrection générale. Les réformateurs prétendent faire disparaître les maux de la terre ; Jésus nous apprend à les supporter pour être heureux avec lui dans le ciel. Les réformateurs promettent la paix universelle ; Jésus nous déclare, avec le vieillard Siméon, qu'il sera un signe de contradiction. Ses récompenses et ses châtiments sont les récompenses et les châtiments de l'éternité.

« Jésus, lisons-nous encore, annonçait comme imminente la fin du monde, l'apparition du Fils de l'homme, la résurrection et le jugement. Ces idées étaient généralement reçues chez ses contemporains. Il les accepte pour en faire le point d'appui de son action, ou, pour mieux dire, l'un de ses points d'action. »

Sciemment ou non, M. Renan confond la destruction de Jérusalem avec la fin du monde, la figure avec la réalité, la fin d'une ville qui avait été pour longtemps la cité de Dieu et le trône de sa gloire, avec la catastrophe qui doit venir à la fin des temps. Il ajoute donc : « Une telle doctrine, prise en elle-même d'une façon littérale, n'avait aucun avenir. Le monde s'obstinant à durer, la faisait crouler... La foi de la première génération s'explique, mais la foi de la seconde génération ne s'explique plus. » Ces paroles dénotent autant de crédulité que d'inconséquence. La foi de la première génération ne s'explique pas sans les miracles de Jésus, sans cette attitude nouvelle de la nature qui, tout entière, plie et se transforme à la voix de son maître. M. Renan, qui trouve cette foi explicable sans ces miracles, montre ici une crédulité qu'un homme du peuple n'aurait pas. Mais si Jésus a prouvé qu'il était l'envoyé de Dieu, il était impossible que les évènements vinssent, dans aucune génération, lui donner un démenti.

Et, de fait, Jésus prédit la ruine de Jérusalem : Jérusalem a été détruite. Il en indique les circonstances : ces circon-

stances se sont réalisées. Il promet que cette génération ne passera pas sans voir ces choses ; et la génération qui entendit Jésus, pleura sur les ruines de la ville déicide. Ainsi la seconde génération, qui ne vit plus les miracles de l'Homme-Dieu, vit confirmer sa foi par l'accomplissement de ses prophéties. De même, chaque génération voit de nouvelles preuves s'ajouter aux preuves anciennes de la mission de Jésus. Nous voyons son royaume continuer sans interruption ; nous voyons son Église triompher des attaques de l'enfer ; nous voyons prêcher son Évangile dans le monde entier ; nous voyons ses disciples continuer à faire des miracles ; nous voyons les merveilles de la sainteté se multiplier dans l'Église, et à la vue de ces choses nous nous écrions : « Le doigt de Dieu est ici. » Mais M. Renan ne voit rien de cela. Il a l'air de croire réellement que Jésus subit d'abord l'influence de Juda le Gaulonite ; que « parfois des tentations étranges traversèrent son esprit ; que, ne connaissant pas la force de l'empire romain , il pouvait espérer que son royaume se fonderait par l'audace et le nombre de ses partisans ; que plusieurs fois il dut se demander s'il employerait la force ou la douceur, la révolte ou la patience. » Il se figure « les disciples et le maître attendant à chaque instant d'être transportés dans ce jardin délicieux où l'on continuerait à jamais la vie charmante que l'on menait ici-bas. » Puis, paraphrasant à sa manière la parole de cette femme qui proclame le bonheur de la Mère de Jésus, il ajoute : « Heureux qui a pu voir de ses yeux cette éclosion divine, et partager, ne fût-ce qu'un jour, cette illusion sans pareille. Mais plus heureux encore, nous dirait Jésus, celui qui, dégagé de toute illusion, reproduirait en lui-même l'apparition céleste, et, sans rêve millénaire, sans paradis chimérique, sans signes dans le ciel, par la droiture de sa volonté et la poésie de son âme, saurait de nouveau créer en son cœur le vrai royaume de Dieu (p. 194). »

Donc, le vrai royaume de Dieu (3e phase) consiste à s'abandonner à la droiture de notre volonté et à la poésie de notre cœur; il est essentiellement le « royaume de l'esprit »; en d'autres termes, la doctrine de Jésus est « la doctrine du *dédain transcendant*, vraie doctrine de la liberté des âmes qui seule donne la paix. » Or ce dédain doit nous affranchir et du pouvoir civil et du pouvoir religieux.

Le dédain transcendant du pouvoir civil est cher à M. Renan tant qu'il ne résulte pas de la nécessité d'obéir plutôt à Dieu qu'aux hommes ; et Jésus lui est cher pour avoir pratiqué ce dédain. « Jamais il ne songea à se révolter contre les Romains et les Tétrarques. » Le pouvoir ne doit donc pas prendre ombrage de la *Vie de Jésus ;* les révolutionnaires pas davantage, car « sa soumission aux pouvoirs établis, complète dans la forme, était dérisoire au fond. » Comme notre historien est ici en plein rêve, il oublie de nous renvoyer comme d'habitude à un texte quelconque, et il ne voit pas combien sa phrase est elle-même dérisoire. Voudrait-il nous dire que Notre-Seigneur, tout en se soumettant aux lois établies, n'était pas obligé de s'y soumettre, parce qu'il est le Roi des rois et le Seigneur des seigneurs? Dans ce cas, son expression ne rend guère sa pensée. Mais, comme il ne voit en Jésus qu'un pur homme, son assertion est un outrage à la dignité morale du Sauveur, en même temps qu'un blasphème contre sa divinité.

« Jésus, continue-t-il, est à quelques égards un anarchiste, car il n'a aucune idée du gouvernement civil. Ce gouvernement lui semble purement et simplement un abus (p. 127). » M. Renan s'appuie, sans doute, sur cette antithèse de Jésus : « Rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu. » Et comme pour lui Dieu est purement et simplement un abus, il pense que César était aussi un abus pour Jésus. « Tout magistrat lui paraît un ennemi naturel des hommes et de Dieu ; il annonce à ses disciples des démêlés avec la police

sans songer qu'il y eût là matière à rougir. » —Les idées se succèdent ici comme dans un rêve. D'abord, c'était de la fantaisie pure; puis une idée quelconque se présente avec un contour vague, et nous ramène insensiblement au souvenir du monde réel. La transition de la fantaisie pure à la réalité se trouve ici dans l'idée du magistrat que certaines réminiscences d'école présentent à M. Renan comme ennemi de Dieu et des hommes. Il se trouve ainsi ramené aux persécutions de tout genre que Jésus annonçait à ses disciples. Mais dans cette prophétie et son accomplissement qui nous mettent l'un et l'autre en présence de trois siècles de persécutions sanglantes, suivis de quinze autres siècles de persécutions plus ou moins déguisées, il ne voit que des démêlés avec la police, dont il rougirait, lui ! Ah ! que l'on tombe vite quand on tombe de haut. Nous n'avons pas lu dans l'histoire des martyrs qu'un apostat ait jamais invité les chrétiens à rougir de leurs démêlés *avec la police*. M. Renan est le premier; il a inventé du même coup et la chose et le nom. Il va plus loin. Quand il s'agit de la conscience, il ne sacrifie pas seulement avec bonheur, sans rougir, sa doctrine du dédain transcendant sur l'autel du pouvoir civil; mais il se charge lui-même de dénoncer à ce pouvoir, non point le gouvernement de l'Église et sa constitution, non point le dogme catholique, mais ce que la morale évangélique a de plus doux, ce que lui-même appelle des « accents de singulière douceur, renversant toutes nos idées, » l'amour de Jésus comme consolation de nos souffrances : « Un grand danger résultait pour l'avenir de cette morale exaltée, exprimée dans un langage hyperbolique et d'une effrayante énergie. A force de détacher l'homme de la terre, on brisait sa vie. Le chrétien sera loué d'être mauvais fils, mauvais patriote, si c'est pour le Christ qu'il résiste à son père et combat sa patrie. La cité antique, la république-mère de tous, l'État loi commune de tous, sont constitués en hostilité avec le royaume de Dieu. » (P. 314.)

Il ne reste donc qu'un seul cas où la soumission au pouvoir ne doive pas être dérisoire au fond, celui où la conscience est engagée. Alors il faudra fouler aux pieds le cri de la conscience, qui pourtant fait seule la grandeur, la dignité, la liberté de l'homme; et sous peine d'être mauvais fils, sous peine d'être mauvais patriote, il faudra renoncer au christiasnisme, à la vérité, à la morale, quand l'État, loi commune de tous, nous le demandera. En dehors de là, l'État sera un abus purement et simplement. M. Renan, sous le pseudonyme de Jésus, n'ira pas se révolter contre lui ; mais il pratiquera la théorie du dédain transcendant. Il ne saura rougir que d'une seule chose, d'avoir des démêlés avec la police, quand la loi de l'État lui commandera de n'être pas chrétien !

Ainsi le « royaume de l'âme » fondé par Jésus consiste à être affranchi vis-à-vis de l'État de toute obligation autre que le sacrifice même de la conscience. L'affranchissement vis-à-vis de l'Église, au contraire, sera plein et entier, et le vague du rêve fera place à une idée fixe. Il ne trouvera ici aucune matière à rougir. Jésus est tout simplement pour lui l'homme qui a aboli la loi ancienne. « Si quelquefois il usait de termes plus discrets, c'était pour ne pas choquer trop violemment les préjugés reçus. »—Cependant c'est dans les *logia* de Matthieu, dans le sermon de la montagne, après lequel il ne fit plus que gâter son œuvre, que Jésus disait : « Je ne suis pas venu abolir la loi, mais l'accomplir. » M. Renan veut que Jésus l'ait abolie purement et simplement, et « voilà, dit-il, voilà dans la pratique son acte de maître et de créateur. Jésus est révolutionnaire au plus haut degré ; il appelle tous les hommes à un culte fondé sur la seule qualité d'enfants de Dieu. » (P. 223.) — Le culte fondé sur la foi en Jésus-Christ, M. Renan ne le connaît pas ; le culte qui exige la soumission à l'Église, le culte qui nous rend enfants de Dieu par le Baptême, qui nous purifie par les mérites du Rédempteur, qui nous donne la nourriture de son corps et le breuvage de son sang, ce culte n'est pas le

culte de Jésus. Si Jésus l'avait fondé, il n'aurait pas fait son acte de maître et de créateur ! — « Moïse est dépassé, le temple n'a plus de raison d'être et est irrévocablement condamné, » ce qui veut dire que toute religion, que tout culte autre que le culte des enfants du dieu Renan est aboli par Jésus-Christ. Cette pensée ravit M. Renan, et, dans son transport, il est bien près de vouloir adorer Jésus : « Le jour où il annonça que désormais Dieu serait adoré en esprit et en vérité, ce jour-là Jésus fut véritablement Fils de Dieu. »

Il se regarde comme le prêtre, l'apôtre et le prophète de ce nouveau culte. « Ce jour-là Jésus fonda le culte pur, sans date, sans patrie, celui que pratiqueraient toutes les âmes élevées jusqu'à la fin des temps. Ce fut la religion absolue, et si d'autres planètes ont des habitants doués de raison et de moralité, leur religion ne peut être différente de celle que Jésus a proclamée près du puits de Jacob. » Mais dans son enthousiasme, notre prophète ne s'oublie pas lui-même. Cette religion lui devra aussi quelque chose, car il en est le révélateur comme Jésus en fut l'auteur. Les hommes n'ont pas compris le mot de Jésus ; M. Renan le leur fera comprendre, et son œuvre sera ainsi plus grande que celle de Jésus : « Ce mot a été un éclair dans une nuit obscure ; il a fallu dix-huit cents ans pour que les yeux de l'humanité (notre auteur s'apercevant qu'il est contraire aux mœurs oratoires de se prendre pour l'humanité, se corrige entre parenthèses : Que dis-je ? d'une portion infiniment petite de l'humanité), s'y soient habitués. Mais l'éclair deviendra le plein jour... » par le ministère de M. Renan. Ah ! s'il pouvait comme saint Jean, espérer l'immortalité, quelle reconnaissance du genre humain il aurait en perspective ! Mais qui sait s'il ne revivra pas un jour sur la terre ? Car lui aussi devient apocalyptique dans son rêve. « Qui sait, dit-il, si le dernier terme du progrès dans des millions de siècles n'amènera pas la conscience absolue de l'univers, et dans cette conscience le réveil de tout ce qui a

vécu ? Il est sûr qu'un jour le sentiment de l'honnête pauvre homme jugera le monde, et que, ce jour-là, la figure idéale de Jésus sera la confusion de l'homme frivole qui n'a pas cru à la vertu, de l'homme égoïste qui n'a pas su y atteindre. » (P. 288.)

Le jour de cette palingénésie universelle, M. Renan partagera la gloire de Jésus qui, « en nos jours troublés, n'a pas de plus authentiques continuateurs que ceux qui semblent le répudier. » (P. 287.) Il se considère dans cette gloire comme le point de mire de la conscience universelle réveillée !

Ici se termine sa vision. Qu'il se console, tout n'y est pas fantastique : Jésus-Christ est dès aujourd'hui le point de mire d'un grand nombre, et le nouvel évangéliste contribuera, nous l'espérons, au réveil du genre humain, qui se groupera autour de notre divin maître en rangs d'autant plus serrés que l'impudence de ses ennemis monte davantage.

§ VII. — M. Renan et la personne de Jésus.

Le cœur nous manque pour insister sur ce dernier point de l'œuvre de M. Renan. Nous avons déjà eu l'occasion de relever bien des impiétés, quantité de sottises, d'innombrables blasphèmes ; mais ce qui nous reste à dire est plus triste encore, s'il est possible de trouver quelque chose de plus triste. Nous disions, en commençant cette étude, que le livre de M. Renan n'est devenu possible que par l'étrange maladie intellectuelle qui a pris le nom de philosophie hégélienne. Bien des fois nos lecteurs auront trouvé cette origine insuffisante pour un tel produit. Il ne suffit pas, pour faire un livre comme celui-ci, d'avoir abdiqué la raison, il ne suffit même pas d'avoir étouffé en soi tout ce qui fait l'homme : le cœur, les affections, la noble faculté de percevoir le vrai, d'aimer le beau, de respecter ce qui est grand, d'adorer ce qui est adorable ; il faut ressentir une de ces haines contre Dieu et son Christ, qui d'ordinaire

ne se rencontrent pas dans des cœurs d'hommes ; il faut être arrivé dans sa chute bien près de celui dont la volonté ne respire que la haine pour avoir méprisé l'amour. Saint François de Sales disait : « Si je savais qu'il y eût dans mon cœur une fibre qui ne fût pas pour Dieu, je l'en arracherais aussitôt. » M. Renan semble avoir fait le serment contraire, et pour empêcher Dieu de rentrer dans son âme, il s'efforce de chasser Jésus du cœur des autres, et de détruire, jusqu'au dernier, tous les liens qui nous attachent au Sauveur. Suivons-le dans les sentiers ténébreux où il conduit ses lecteurs ; mais signons-nous d'abord pour lui opposer d'avance une énergique protestation, et répondons à chacun de ses blasphèmes par un acte d'adoration.

Il s'attaque d'abord à sa Mère pour lui ravir la gloire de sa virginité en même temps que celle de sa maternité divine, et il ose écrire : « La famille de Jésus, qu'elle provînt d'un ou de plusieurs mariages, était assez nombreuse. » L'annonciation de l'ange, la virginité de Marie, son incomparable sainteté, tout cela n'existe pas pour M. Renan. Mais, par une juste punition, il est obligé d'avouer que la preuve qu'il donne de son assertion est nulle, et de se réfuter lui-même dans une note placée au bas de la page. Il y nomme les personnages qui sont cités dans l'Écriture comme « frères de Jésus, » puis, dans la phrase même où, mettant en oubli l'élasticité qu'a le mot « frère » dans l'hébreu, il les appelle « fils de Marie, mère de Jésus, » il reconnaît qu'ils sont les fils d'une autre Marie, parente de la sainte Vierge et de Cléophas, et qu'ils étaient les cousins et non les frères de Jésus. (P. 24.) Alors il se rabat sur l'hypothèse que l'évangéliste, entendant appeler ces quatre fils de Cléophas frères du Seigneur, aura mis par erreur leurs noms à la place du nom des vrais frères restés toujours obscurs. » (P. 25 en note.) Nous ne voyons pas d'où M. Renan conjecture l'existence de ces autres frères. Il ne s'en trouve rien dans les évangiles, rien dans la tradition, mais l'Évangile et la tradition

sont unanimes à proclamer la virginité de Marie, et c'est dans le Symbole même des Apôtres, que nous proclamons que Jésus est né de la Vierge Marie.

Il poursuit le Sauveur dans les années de sa jeunesse et de sa vie cachée, et nous raconte la formation de Jésus avec des réminiscences empruntées de je ne sais où. Il nous décrit les paysages de Nazareth en ajoutant : « Tel fut l'horizon de Jésus. » Il entend par là et l'horizon physique et l'horizon spirituel, car il admet que Jésus s'y est formé à l'école de la nature, que ses pensées, ses affections, sa mission, tout lui était inspiré par le paysage qu'il avait sous les yeux : « Cette nature à la fois riante et grandiose fut toute l'éducation de Jésus, et si jamais le monde veut remplacer par d'authentiques lieux saints les sanctuaires apocryphes et mesquins où s'attachait la piété des âges grossiers, c'est sur cette hauteur de Nazareth qu'il bâtira son temple. » Loin donc derrière nous ces âges grossiers, parmi lesquels le nôtre a repris son rang si notable, où la piété s'attachait à des sanctuaires apocryphes et mesquins ! M. Renan n'est ni de notre âge, ni d'aucun âge grossier. Il est à la fois plus délicat et plus noble, car il méprise cette piété mesquine qui honore les lieux où le Dieu-Homme est mort, a été enseveli, est ressuscité des morts, est monté au ciel ! *Cum in profundum venerit, contemnit.* Loin encore derrière lui le zèle de l'apostat Julien qui faisait à Jésus l'honneur de lutter contre lui et de lui donner un démenti. M. Renan fera mieux que de rebâtir le temple de Jérusalem contre Jésus ; il bâtira en l'honneur de Jésus le temple maçonnique sur la colline de Nazareth. Mais le second mépris n'est pas plus outrageant que le premier : *Cum in profundum venerit, contemnit.*

Il trouve Jésus fort ignorant, mais il ne l'en estime pas moins. « Dans cet état social, dit-il, l'ignorance, qui chez nous condamne l'homme à un rang inférieur, est la condition des grandes choses et de la grande originalité. » Cette glorification

de l'ignorance n'est pas un oubli de M. Renan qui dit ailleurs que la nature obéissait à Jésus, parce qu'il ignorait l'existence des lois de la nature. Il énumère donc longuement ce que Jésus ignorait, et ce que lui Renan sait fort bien. Et quand l'Évangile nous raconte que l'Enfant croissait en sagesse et en grâce devant Dieu et devant les hommes; et quand l'Évangéliste nous le montre, à l'âge de douze ans, interrogeant les docteurs de la loi et les étonnant par ses réponses, M. Renan répond par un seul mot : « Tout cela est la légende de Jésus ; Jésus était ignorant, et cette ignorance était la condition de sa grandeur. »

Il se complaît dans cette énumération des choses que Jésus ignorait. Tout au plus daigne-t-il admettre que Jésus connaissait quelques livres de l'Ancien-Testament, surtout les livres apocryphes, et qu'il faisait des psaumes la nourriture de son âme lyrique. Mais, du reste, Jésus était étranger au grec, étranger à la scolastique de Jérusalem. Il n'eut aucune idée précise de la puissance romaine ; il appelait quelque insipide rue de Rivoli de Sébaste « les royaumes du monde et toute leur gloire. » M. Renan lui trouve même si peu de sens supérieur, que lorsque plus tard il fit une course du côté de Tyr et de Sidon « les séductions des cultes naturalistes, qui enivraient les races plus sensitives, le laissèrent froid. » !!!

Eh oui! il ne fut pas enivré d'admiration pour ce Pan, ces nymphes, etc., que M. Renan ose énumérer ici, et, grâce à lui, nous ne le sommes point non plus. C'est lui qui nous a appris à mépriser ce que les hommes adoraient sous l'empire du démon, et c'est lui-même que nous adorons comme Roi éternel des siècles, notre Créateur et notre Sauveur. Mais il ne fut point insensible à ce spectacle de l'idolatrie qu'il ressentait douloureusement dans les profondeurs de son âme. Lui qui était venu guérir toutes nos plaies, nous consoler de tous nos maux, il déplora souverainement cette profanation de la gloire de son Père que les hommes prostituaient aux idoles ; il donna

sa vie pour expier ces péchés, et pour contraindre les hommes, par la violence de son amour, à ne plus aimer que Lui et son Père qui est dans le ciel.

L'ignorance de Jésus! On est stupéfait devant le rapprochement de ce mot et de ce nom. Qu'on nous parle de l'obscurité du soleil et l'on fera preuve d'aberration mentale, parce que le soleil est le foyer de la lumière et le foyer de la chaleur. Otez le soleil de ce monde et vous en ôtez la lumière, vous en ôtez la chaleur, vous enlevez la vie; la terre ne sera plus qu'un vaste cimetière où tout sera enterré, plantes, animaux et hommes. Plus encore que le soleil matériel pour le monde matériel, Jésus est la source de la lumière, le foyer de l'amour, la racine de la vie pour l'intelligence, et si le monde depuis Jésus-Christ ne ressemble pas au monde d'avant lui, si l'on y pratique des vertus dont autrefois on ne connaissait même pas le nom, si les intelligences sont affranchies du joug honteux du paganisme, si les cœurs ont été purifiés et ont appris à s'élever, c'est par Jésus et par la lumière de Jésus. Seul il est lumière, il est amour, et tous les jours se vérifie pour ceux qui écoutent sa parole, qu'il est la voie, la vérité et la vie!

Sans doute, Jésus n'est point venu nous enseigner la physique, la chimie, ni les langues orientales; Lui qui connaît les lois de la nature, non comme nous les connaissons, mais à la manière de Celui qui les a créées et qui les tient en sa main; Lui qui connaît la pensée de l'homme dans quelque profondeur qu'elle se cache, et quelque idiôme qu'elle revête, il n'est venu nous enseigner que l'unique nécessaire. Il est venu pour rétablir l'ordre surnaturel troublé par le péché; il est venu pour que nous ayons la vie, et pour que nous l'ayons d'une manière plus abondante qu'à l'origine; il est venu nous révéler les mystères de l'éternité, cachés dans le sein de son Père, et nous montrer la voie pour retourner à lui, en même temps qu'il nous en donnait les moyens. Voilà la lumière qu'il est

venu nous apporter, et cette lumière il nous la donne aussi vive que la vie qu'il nous communique est abondante.

De belles et sublimes pages, sans doute, ont été écrites sur l'Évangile, mais toutes sont pâles pour en exprimer la grandeur, la beauté, la sublimité. Ni l'éloquence humaine n'est assez puissante, ni la poésie assez lumineuse pour parler dignement des enseignements de Jésus ; l'esprit de l'homme ne peut en comprendre toutes les splendeurs, ni son cœur en goûter toute la vérité, toute la suavité et toute la beauté. Ceux qui sont les plus grands dans le monde des intelligences s'en sont nourris non moins que les plus humbles, et l'esprit de l'homme grandit d'autant plus dans la lumière, le cœur d'autant plus dans la sainteté, que nous pénétrons davantage les enseignements de Jésus. Et M. Renan vient nous dire que Jésus était ignorant, et qu'il ne fut pas « enivré de polythéisme, parce que le monothéisme enlève toute aptitude à comprendre les religions païennes (p. 147) » !!!

Tous les genres de honte devaient donc être réunis dans ce volume. Hélas ! oui, ils le sont tous; et le membre de l'Institut qui enseigne au collége de France, a trouvé moyen d'en entasser plus encore que nous n'en avons énuméré jusqu'ici. Ce n'est point la science seulement de Jésus qu'il trouve en défaut. Il prononce (p. 266) les mots « d'illusion et de folie ». Il parle « d'hallucination, d'imagination, de chimères ». Il va plus loin encore, et après avoir écrit le mot « enthousiaste égaré », il dit (p. 318) que Jésus « n'était plus libre, qu'il avait le vertige ; » et il écrit encore une fois (p. 326) le mot « folie, » qu'il avait déjà écrit à propos de miracles.

Il y a tout un chapitre là-dessus sans compter les passages isolés qu'on retrouve à peu près dans tous les chapitres. Le chapitre XIX a pour titre : *Progression croissante d'enthousiasme et d'exaltation.*

Nous serions en droit de demander où se trouve une progression d'exaltation, et si M. Renan « est encore à lui », en

écrivant ces choses? Car elles dénotent une véritable fureur. Les hallucinations cèdent d'ordinaire à l'image de la douceur et de la paix. M. Renan lui-même prétendait que Jésus guérissait les maladies par le charme infini de sa personne, la douceur de sa parole, la suavité de ses relations; et ce charme qu'il reconnaît avoir été exercé par le Sauveur même sur des personnes atteintes, selon lui, de maladies nerveuses, ce charme, M. Renan ne le subit point. Pour lui le Sauveur est atteint, et ramassant les plus mauvais propos que lui adressaient les Pharisiens dans leurs plus mauvais jours, il lui jette ce mot : *Dæmonium habes.*

Une des plus belles paroles du Sauveur est sans doute celle-ci : « Je vous laisse ma paix, je vous donne ma paix, et la paix que je vous donne n'est pas la paix que le monde donne. » Depuis que le Sauveur a prononcé cette parole, il ne s'est point passé un jour sur la terre sans qu'elle se soit réalisée. C'est auprès de Jésus que nous trouvons la paix de nos âmes, c'est au pied de ses autels que se calme la fièvre de notre esprit, que s'apaisent les orages de notre cœur. Sans avoir jamais eu le bonheur de le contempler de nos yeux, sans avoir jamais ouï le son de sa voix, il nous suffit d'évoquer devant notre âme l'image de sa vie, telle qu'elle nous est racontée dans l'Évangile, pour être transportés dans une région toute céleste de paix, de calme, où nous sentons le rayonnement de l'influence divine. Si nous écrivions pour M. Renan, c'est à lui-même que nous en appellerions, et nous serions sûrs de trouver dans l'histoire de sa vie une confirmation de ce que nous écrivons ici. On n'approche pas du sanctuaire aussi près qu'il s'en est approché autrefois, sans y ressentir quelque chose de ce charme qui s'appelle la joie et la paix dans le Saint-Esprit; et nous lui demanderions quelles étranges influences il dû subir pour découvrir aujourd'hui de la folie, de l'illusion, et autre chose de cette nature dans la figure vivante de ce Jésus dont la présence sacramentelle, dont le simple souvenir respire une paix si profonde.

La raison de ce blasphème, il ne s'en cache pas, est dans l'enseignement surnaturel de Jésus, dans cet enseignement dont nous avons trouvé chez lui la négation si absolue. C'est donc un nouveau démenti qu'il se donne à lui-même après tant d'autres. Car il a nié que Jésus ait donné une doctrine surnaturelle, et c'est en présence de cette doctrine qu'il le traite d'halluciné et de fou ; il a nié que Jésus se soit dit une incarnation divine, et il affirme que « son idée de Fils de Dieu se troublait et s'exagérait. » Il a nié que Jésus eût fondé une église, et il avoue que Jésus voulait absolument que les apôtres fussent honorés et obéis comme lui-même. Il a prétendu que Jésus était venu fonder la religion naturelle, la religion de l'esprit pur, et il avoue que son œuvre « n'est pas une œuvre de raison, et qu'elle se joue de toutes les classifications de l'esprit humain. » Il a dit que Jésus était trop ignorant pour savoir la valeur de sa doctrine, et ailleurs il avoue que la grandeur de ses vues sur l'avenir était par moments surprenante. Nous pourrions continuer l'énumération de ces contradictions dans lesquelles il faut se jouer si l'on veut nous donner une vue de Jésus autre que celle des Évangiles. Mais ce n'est point la dernière étape de M. Renan. Il va plus loin qu'on n'est jamais allé, si loin que certainement on n'ira jamais plus loin.

A mesure qu'il avance dans son livre, il sent augmenter l'embarras que lui cause son rôle, et la haine que lui inspire la personne du Sauveur. Il veut en finir avec Lui, et après s'être rangé avec ceux qui persécutèrent et insultèrent Jésus pendant sa vie, il se prépare à justifier ceux qui lui donnèrent la mort. Il commence donc à le trouver impossible. « Le ton qu'il avait pris ne pouvait être soutenu plus de quelques mois ; il était temps que la mort vînt dénouer une situation tendue à l'excès, l'enlever aux impossibilités d'une vie sans issue, et, en le délivrant d'une épreuve trop prolongée, l'introduire désormais impeccable dans sa céleste sérénité ! » Si M. Renan avait eu à prononcer le jugement sur Jésus, il ne l'aurait pas envoyé

à la mort : il se serait borné à lui imprimer la triple flétrissure d'ignorance, d'illusion et de folie. Mais les Juifs étant allés plus loin, M. Renan se constitue leur avocat officieux ; il fait du même coup un réquisitoire contre Jésus et un plaidoyer en faveur des Juifs, en faveur de Pilate, en l'honneur de Judas !

Il ne sera point embarrassé ! Il n'ira point comme Judas, dans l'ombre, le cœur inquiet, la voix tremblante, tendre une main timide en disant : Que voulez-vous me donner et je vous le livrerai ? Il n'ira point comme les Pharisiens lui reprocher simplement de s'être dit Fils de Dieu, et suborner de faux témoins ; il n'ira point comme Pilate signer à contre-cœur une sentence, la plus coupable qui ait jamais été signée depuis la création du monde. Il a plus d'audace, plus de perfidie, plus de sang-froid que tous ces hommes. Il saura produire de nouvelles accusations, et rendre un jugement bien autrement motivé.

Il souille d'abord le caractère du Sauveur, disant de lui qu'il aimait la table, où du reste il le trouve gai et charmant, sans compter ces autres blasphèmes que nous lui avons vu déterrer dans l'évangile de Marcion, et qu'il insinue à plusieurs reprises. Ensuite, il nous présente le Sauveur plein de méchanceté, avec « un tempéramment excessivement passionné, qui le portait à chaque instant hors des bornes de la nature humaine (p. 318). » Il lui reproche de s'être « laissé entraîner par la passion aux plus vives invectives (p. 325) » et félicite Jésus de n'avoir « rencontré aucune loi qui punît l'outrage envers une classe de citoyens ou l'exercice illégal de la médecine (p. 457). » Il rendra hommage en passant aux « traits incomparables, traits dignes d'un fils de Dieu » qu'il lançait contre les pharisiens ; mais, ajoutera-t-il, il était juste que ce grand maître en ironie payât de la vie son triomphe (p. 334).

Ce ne sont là cependant que les accessoires de cet étrange plaidoyer. Il y a des choses plus graves : à chaque page il

proclame Jésus un *imposteur!* Nous l'avouons, quoique tous nos sentiments de chrétien et de prêtre se révoltent ici en nous avec une vigueur que nous n'avons jamais connue, nous ne regrettons pas que M. Renan en arrive à cette extrémité. Il devait en venir là, il y est venu, il y restera; et si dans les siècles futurs on parle encore de lui, on dira : C'est l'homme qui a proclamé Notre-Seigneur Jésus-Christ un imposteur! Ce stigmate restera éternellement accolé à son nom, et « cette tunique de Nessus, non du ridicule, mais de l'odieux, que le juif fils d'une nation déicide traîne en lambeaux après lui depuis plusieurs siècles, » il la traînera, lui, mais d'une manière plus ignominieuse. Car de même que Judas est stigmatisé plus profondément parce qu'il a été l'apôtre du Sauveur, de même on dira : M. Renan, l'ex-séminariste!

Indiquons quelques passages : « Jésus ne se croyait pas fils de David, il se laissa donner ce titre, et finit ce semble par y prendre plaisir (238). ... Le besoin que Jésus avait de se donner du crédit entassait les notions contradictoires (p. 251). ... Bonne foi et imposture sont des mots qui, dans notre conscience rigide, s'opposent comme des termes inconciliables... La vérité materielle a très-peu de prix pour l'oriental. ... L'histoire est impossible si l'on n'admet hautement qu'il y a pour la sincérité plusieurs mesures (1)... Il nous est facile à nous autres, d'appeler cela mensonge (p. 253)... Il accepte les utopies de son temps et de sa race (p. 284). Il recherche les malentendus et les proclame à dessein »... Presque à chaque page de son livre, nous retrouvons cette même pensée plus ou moins clairement insinuée.

Cela ne lui suffit point, et au moment où, en mémoire de l'*ave rabbi* il proclame qu'en Jésus s'est condensé tout ce qu'il

(1) En nous déclarant qu'il y a pour la sincérité plusieurs mesures, a dit excellemment M. de Montalembert, M. Renan nous donne la mesure de la sienne.

y a de bon et d'élevé dans notre nature, il nous le montre en lutte avec ses passions, tenté par le Satan qu'il portait dans son cœur, puis il ajoute que beaucoup de ses fautes ont été dissimulées (p. 458).

Ainsi la mort de Jésus était méritée ; car, sans compter les contraventions à nos lois de police modernes, il était coupable de violences excessives, de la plus haute imposture qu'il y ait jamais eu dans le monde, et de plusieurs autres fautes qui ont été dissimulées. Cependant il aurait pu se sauver avec moins d'opiniâtreté, mais « il se perdit cette fois par la grande équivoque qui avait fait sa force, et qui après sa mort devait constituer sa royauté. »

Jésus condamné, il reste à acquitter ceux qui ont été les instruments de sa mort.

La conscience publique a flétri jusqu'ici d'une flétrissure d'exécration les noms de Judas Iscarioth et de Ponce Pilate. M. Renan les lave l'un et l'autre ; il « croit que les malédictions dont on charge Judas de Kerioth ont quelque chose d'injuste. Il y eut peut-être dans son fait plus de maladresse que de perversité (p. 382). » Quant à Pilate, il essaya de tous les moyens pour sauver Jésus, mais dans l'alternative de prononcer un jugement inique ou d'encourir la disgrâce de son maître, « *il ne pouvait guère faire que ce qu'il fit* (p. 410). » « Ce ne furent donc ni Tibère ni Pilate qui condamnèrent Jésus. Ce fut le vieux parti juif, ce fut la loi mosaïque. » Cependant le caractère essentiel de cette loi était de préparer la venue du Messie. C'est au peuple gouverné par elle que Dieu envoya d'abord ses prophètes, puis son Fils unique. Les Pharisiens la retournèrent directement contre son but. Ils demandèrent à grands cris la mort de Jésus au nom même de la loi qui devait les mener à lui. Crime impardonnable qui, après dix-huit siècles, pèse encore sur leurs descendants. M. Renan les en absout et requiert en même temps contre la loi qu'ils ont violée. Il l'accuse d'être « détestable, d'être la loi de la férocité

antique, » puis il ajoute que « le héros qui s'offrait pour l'abroger devait avant tout la subir (p. 412). » S'il était capable de fanatisme, s'il croyait à l'autorité de la loi, il crierait comme les Juifs : « Que son sang retombe sur nous ! » Mais comme il n'est aucunement juif, il ira du même coup et condamner Jésus au nom de leur loi, et requérir contre cette loi qui lui est superflue, parce qu'il a trouvé en dehors d'elle de quoi justifier ce jugement.

On raconte que l'empereur romain Caracalla, de triste mémoire, regretta un jour que le genre humain n'eût pas une seule tête, afin de pouvoir la couper d'un seul coup. M. Renan termine son réquisitoire contre le Sauveur par l'expression d'un sentiment analogue. Jésus est placé au point de jonction de la synagogue et de l'Église chrétienne; l'une aboutit à lui, l'autre dérive de lui; mais il est l'âme de l'une et de l'autre. En condamnant Jésus, M. Renan s'efforce de condamner du même coup et la loi mosaïque et l'histoire de l'Église. D'après lui, la loi fit mourir Jésus légalement, et l'Église a hérité l'esprit de la loi, en « concevant Jésus comme un affreux Moloch, avide de chair brûlée (p. 412). » Donc vous tous qui croyez en Jésus, vous êtes coupables à votre manière de la mort de Jésus. Vous tous qui croyez à ses enseignements, à sa vie, à sa mort, à son Église, faites votre *mea culpa*; au lieu d'honorer Jésus, vous l'avez crucifié. — « Hélas! il faudra plus de dix-huit cents ans pour que le sang qu'il va verser porte ses fruits ! » Le Renanisme sera donc le fruit du sang de Jésus; les coupables de sa mort ont été d'abord Jésus lui-même, puis la loi mosaïque, puis l'Église. M. Renan qui n'est ni avec Jésus, ni avec la loi, ni avec l'Église, en est seul innocent. Son école à lui est celle de la tolérance païenne : « Certes, le monde païen eut aussi ses violences religieuses. Mais s'il avait eu cette loi là, comment fût-il devenu chrétien ? » Quand cette tolérance des Néron et des Dioclétien aura de nouveau cours dans le monde, et se sera substituée à l'intolérance de l'Église,

l'apostat Renan sera satisfait, et n'aura pas à craindre « les tortures et la mort que, pendant des siècles, on infligea, au nom de Jésus, à des penseurs aussi nobles que lui. »

La *Vie de Jésus* nous conduit donc comme les Évangiles au pied de la Croix, mais d'une Croix où le Sauveur est crucifié avec toute son Église de tous les lieux et de tous les siècles. En face de cette Croix contenons notre indignation, et rappelons-nous cette parole du Sauveur : « Mon Père, pardonnez leur, ils ne savent ce qu'ils font ! »

Non, M. Renan ne sait pas ce qu'il fait, car nul ne crucifierait le Fils éternel de Dieu dans la chair, s'il connaissait toute la scélératesse de son crime.

Il ne sait pas ce qu'il fait, car il blasphème comme un démon; et les démons tremblent, dit l'Écriture. Lui, il ne tremble pas; il a cet avantage sur Satan. C'est avec un sourire avenant, un regard inspiré, un air d'admiration et de protection en même temps, qu'il nous présente son Jésus, — le Jésus de sa façon ! Voyez comment il lui fait faire son entrée dans le monde. Impossible de blasphémer d'une manière plus élégante, plus délicate, qui sente mieux son Satan académicien, que ne le fait le professeur Renan.

Il ne sait pas ce qu'il fait, car il compare Jésus-Christ à Mahomet, à Luther, aux auteurs de la Révolution française, à Çakya-Mouni, à tous les réformateurs qu'il trouve dans l'histoire, à sainte Thérèse, aux soufis de l'Inde et à saint Augustin « en quelques instants de sa mobile existence ! »

Il ne sait pas ce qu'il fait, car il nous présente Jésus-Christ comme l'homme qui en a le plus clairement vu et le plus parfaitement réalisé l'idéal, et il en retrace ensuite l'image que nous avons vue.

Il ne sait pas ce qu'il fait, car il déshonore l'intelligence de l'homme qui ne peut rien faire de plus triste que de salir la figure de Jésus-Christ, et le cœur de l'homme, qui ne peut descendre plus bas que de pousser au mépris du Dieu fait homme par amour pour nous.

Il ne sait pas ce qu'il fait, car il traîne dans la boue ce qui devait faire le bonheur et la gloire de sa vie, la sainteté du sanctuaire, l'amour du cœur de Jésus, sa naissance, sa vie, son agonie dans laquelle il lui fait évoquer le souvenir « des jeunes filles qui peut-être auraient consenti à l'aimer », — sa passion, sa mort.

Il ne sait pas ce qu'il fait, car il souille d'un même trait de plume toutes les affections naturelles et surnaturelles de l'humanité. Il dédie ce livre « *à l'*AME PURE *de sa sœur Henriette, à côté de laquelle il a écrit ce livre sur les lieux mêmes où s'est passée l'histoire du Sauveur, et qui dort maintenant dans la terre d'Adonis, près de la sainte Byblos et des eaux sacrées où les femmes* DES MYSTÈRES ANTIQUES *venaient mêler leurs larmes.* » En lui voyant, au seuil même de son volume, entremêler la pensée de l'éternité, le nom d'une sœur tendrement aimée et celui de Jésus avec le souvenir des plus infâmes divinités et des plus dégradantes ignominies du paganisme, il faut bien croire que M. Renan a perdu complètement le sens de la vérité, du respect et du véritable amour. Tout autant que les instruments du crucifiement, il mérite d'entendre cette parole : « Pardonnez-leur, ô mon Père, ils ne savent ce qu'ils font ! »

C'est certainement là le sentiment qui restera à tout esprit sain, après la lecture de ce livre. Mais le nombre des intelligences saines et droites diminue tous les jours. Des études plus ou moins tronquées, dans lesquelles la solidité de l'instruction est sacrifiée au besoin de passer promptement des examens, l'absence de philosophie, l'affaiblissement de l'influence religieuse dans l'éducation, la lecture de journaux où l'impiété se produit le plus souvent sans masque comme sans frein, la diffusion des romans, la rareté des bonnes lectures, l'habitude de négliger les instructions religieuses, — toutes ces causes réunies, et plusieurs autres encore, ont amené un affaiblissement de la raison, non moins qu'une diminution de la foi. Or, quand la raison est faible et l'instruction pauvre,

un livre comme cette *Vie de Jésus* devient souverainement dandangereux, et le grand nombre de lecteurs qu'il a trouvés est assurément un des plus tristes symptômes de notre époque.

Un vrai chrétien s'abstiendra même d'y toucher. Plusieurs de nos premiers pasteurs ont signalé ce devoir. Il est à souhaiter que leurs instructions rencontrent des cœurs dociles. Ici, plus que jamais, c'est le cas de condamner absolument l'excuse d'un grand nombre : « Ce livre ne me fera pas de mal, je saurai rejeter ce qui n'est pas bon ! » Cette excuse est toujours futile et absurde. Si l'on veut conserver pur et intact le respect des choses saintes, si l'on veut conserver vive dans son esprit la double lumière de la raison et de la foi, si l'on veut maintenir inaltérable dans son âme l'amour du Dieu-Homme, on ne sera guère attiré vers des pages où toutes ces choses sont étrangement maltraitées. Et si l'on veut rejeter ce qui est mauvais, on s'abstiendra de lire même une seule page de la *Vie de Jésus* par M. Renan. Tout y estmauvais, tout y est blâmable, tout y est condamnable, et nous proclamerions une merveille de la foi l'homme qui la lirait sans que la pureté de son christianisme en souffrît. Mais un tel héros de la foi n'éprouvera aucune tentation de la lire ! Il dira comme un grand chrétien de notre connaissance : « Je ne veux même pas lire une réfutation de M. Renan, car j'y trouverais l'exposé de doctrines qui me feraient cruellement souffrir dans tout ce que j'aime au monde. Je n'ai pas besoin, pour croire à Jésus-Christ, qu'on ait réfuté un impie de plus. L'histoire entière et du Sauveur et de son Église n'est qu'une grande réfutation de ceux qui nient Jésus-Christ; qu'un impie de plus se trouve sous le coup de cette condamnation, cela n'ajoutera rien à ma foi. Tout ce que je puis faire pour M. Renan, c'est de prier pour lui et pour ceux qui le lisent. »

Ce sera notre conclusion. Faisons amende honorable à Jésus et prions pour les impies, prions pour notre pauvre France, où ce mauvais livre a trouvé tant de lecteurs !

J.-I. Simonis.

DE CERTAINES COUTUMES

EN MATIÈRE DE LITURGIE.

La coutume est une des sources du droit canonique ; mais pour avoir force de loi générale ou particulière, la coutume doit être revêtue de certaines conditions, et en particulier, elle doit être appuyée sur le consentement explicite ou légitimement présumé du législateur. Tous les canonistes sont d'accord sur ce principe. En matière de liturgie, toute coutume doit être immémoriale. Telle est la condition requise dans la bulle *Apostolici ministerii* d'Innocent XIII, du 23 mai 1723, et tel est le sens de divers décrets de la Sacrée Congrégation des Rites. On peut conserver les coutumes louables et immémoriales, si elles ne sont point en contradiction avec les rubriques et si elles n'ont pas été supprimées.

On sait assez tout ce qui s'est fait d'illégal dans les liturgies françaises du siècle dernier. Elles sont, moralement parlant, supprimées aujourd'hui. Mais il est des coutumes qui se rattachent à ces liturgies, et que l'on a cru pouvoir maintenir en certaines contrées. Pour les apprécier, il faut les examiner, non point avec des préjugés d'éducation, non point avec le désir de trouver ce qu'on voudrait y voir, mais il faut les envisager à la lumière des vrais principes de la science liturgique et canonique. C'est ce que nous allons essayer de faire relativement à certaines coutumes sur lesquelles on désire connaître notre sentiment. Il est difficile, nous le savons, de soulever ces questions sans froisser certains es-

prits dominés par la crainte de voir dans ceux qui cherchent à rétablir les vrais principes une trop grande sévérité dans leur application. Cette raison, évidemment, ne suffit pas pour passer sous silence des points qui ne manquent ni d'intérêt ni d'importance. Si, d'un côté, les questions relatives à la licéité de certains usages ne peuvent êtres soulevées devant certaines personnes sans exciter des réclamations qui ne donnent pas à ceux qui la désirent la liberté d'exposer les vrais principes ; d'un autre côté, ces doutes nous sont posés par d'autres qui ne croient pas voir des avantages sérieux dans le maintien de pratiques contraires à la lettre ou à l'esprit des lois de l'Église, et qui font consister dans la prudence à procurer l'observation de ces lois l'application de cette parole de l'Esprit saint : *Littera occidit, spiritus autem vivificat.* Les premiers croiront peut-être que les réformes sur quelques usages abusifs auront pour effet d'affliger la piété des fidèles et de les éloigner de l'église ; mais d'autres pensent que l'exactitude à observer fidèlement les règles de l'Église, qui est toujours bénie de Dieu, ne peut produire ce résultat, non plus que les actes d'un prêtre qui les aime par esprit de foi et d'obéissance, qui sait tendre à son but avec droiture et énergie, et tout disposer avec douceur et prudence ; qui sait, en ramenant la pratique des véritables règles, prendre des moyens de rehausser la splendeur des cérémonies, moyens trop souvent négligés, comme la décoration des autels et des églises, la bonne exécution du chant, etc. L'expérience est là pour montrer qu'il est facile de remplacer par d'autres les pratiques qu'il est nécessaire de supprimer.

Les coutumes sur lesquelles on nous consulte spécialement se rapportent : 1° au costume de chœur que doivent porter les laïques employés dans les cérémonies; 2° à l'usage existant encore dans certaines églises de les revêtir d'ornements sacrés; 3° à la pratique de revêtir de chapes ceux qui remplissent l'office de chantres à la Messe solennelle.

§ I.

De l'habit de chœur que doivent porter les laïques employés dans les cérémonies.

Les règles de l'Église supposent que les cérémonies sont remplies par des ecclésiastiques; mais les auteurs, même les plus sévères, permettent aux laïques de remplir les fonctions des ordres mineurs et de porter alors la soutane et le surplis. Tel est le sens d'un décret de la S. Congrégation des Rites du 9 juillet 1859, rapporté t. IV, p. 338. Ces laïques peuvent être des enfants de chœur.

L'habit de chœur est la soutane et le surplis à larges manches. Tel est le costume qui convient à tous les ecclésiastiques qui ne sont pas chanoines, et même à ces derniers hors les circonstances où ils doivent porter l'habit du chapitre. Il ne doit point y avoir deux costumes de chœur différents pour la forme, encore moins trois, comme serait le surplis à larges manches pour les prêtres, un autre genre de surplis pour les laïques employés dans les saintes fonctions, et un troisième costume pour les enfants de chœur. « Il ne doit y avoir, dit M. de Conny « (*Cér. rom.*, 3e éd., p. 28), qu'un seul habit de chœur dans « une église; les chantres et les enfants doivent, eux aussi, « porter le surplis, et non pas l'aube ni le surplis sans man- « ches. » Le même auteur ajoute en note : « Aux yeux de « l'Église, on fait partie du clergé ou du peuple. Elle tolère, « il est vrai, pour suppléer au petit nombre de clercs, que « plusieurs laïques soient introduits parmi eux, et fassent « quelques-unes de leurs fonctions en portant leur habit; mais « à ce moment, elle les accepte comme s'ils appartenaient « réellement au clergé et non pas comme faisant un ordre in- « termédiaire; on ne peut donc pas leur donner un costume « spécial. »

Les chantres et les enfants de chœur doivent donc porter le surplis à larges manches. « Pour la couleur de la soutane, « rien ne s'oppose à ce que l'on conserve l'usage des églises. « A Rome même, on admet pour les élèves des séminaires ces « diverses couleurs de vêtements permises autrefois à tous « les clercs (*Ibid.*, p. 29). » Mais ils ne peuvent porter ni la barrette ni la calotte rouges. Ces règles résultent de la même décision. Remarquons encore que les cardinaux seuls ont le privilége de porter une coiffure d'une couleur autre que la couleur noire, suivant la rubrique du Cérémonial des évêques, l. I, c. I, n. 4. Ce serait aussi admettre deux costumes différents que de donner aux chantres laïques, au lieu de la barrette, le bonnet de forme conique usité autrefois dans un grand nombre de diocèses de France.

§ II.

De l'usage de donner à des laïques des ornements sacrés.

Cet usage existe encore dans plusieurs diocèses. Mais doit-il être mis au nombre de ces coutumes louables qui peuvent être maintenues, et qui sont compatibles avec le rétablissement de la liturgie légitime ? Telle est la question.

Constatons d'abord que nulle part dans les sources des règles liturgiques, telles que le Missel, le Bréviaire, le Rituel, le Pontifical, le Martyrologe, le Cérémonial des évêques, les décrets de la S. C. des Rites, ni dans les auteurs qui ont écrit sur ces matières, il n'est supposé qu'un laïque puisse jamais être revêtu d'un vêtement sacré. Or, personne ne peut en douter, un usage qui est dans ces conditions doit être rangé au nombre des abus. S'il n'est pas spécialement condamné par une loi positive, la raison en est que cette loi spéciale n'est pas nécessaire, vu l'ensemble de la législation qui montre assez l'inconvenance d'une pareille pratique. Aucune loi particulière ne

défend à un simple prêtre d'officier pontificalement; devra-t-on en conclure qu'il sera permis de se procurer la solennité d'une messe pontificale en revêtant un prêtre des ornements pontificaux et en le faisant célébrer à la manière des évêques? On comprend facilement où conduirait un pareil principe, et si les conséquences n'ont pas été poussées jusqu'à la crosse et la mitre, on a vu des prêtres se faire assister à la manière des évêques et user du bougeoir pontifical.

Ces réflexions nous amènent tout naturellement à cet autre principe, que pour figurer les cérémonies de l'Église, il faut y être autorisé par une permission du Saint-Siége, comme est celle de remplacer le sous-diacre par un clerc en cas de nécessité, ou celle que vient d'obtenir Mgr l'évêque de Beauvais pour son diocèse, relative au chant de la Passion, et dont il est parlé au n° de juillet dernier t. VIII, p. 54. Il est difficile de comprendre, en effet, qu'il existe dans les cérémonies de l'Église, cérémonies si saintes, si sublimes et si mystérieuses, une latitude que l'on ne trouve nulle part ailleurs. Quand verra-t-on, par exemple, des mercenaires revêtus de la robe du magistrat, de la ceinture du maire, ou parés de la croix de la Légion d'honneur, figurer au milieu des pompes du monde? Les théâtres seuls admettent de semblables fictions. Si l'on pouvait ainsi, à son gré, figurer les cérémonies de l'Église au moyen de personnes laïques, il faudrait encore accepter les conséquences de cette licence. Il n'en existe déjà que de trop extraordinaires et devant lesquelles on aurait reculé il n'y a pas vingt ans. On voit aujourd'hui, par exemple, dans certaines églises, des troupes considérables d'enfants dont un certain nombre sont habillés en évêques, d'autres en cardinaux, tous portant le rochet et la mosette : quelques-uns ont au cou un commencement d'étole, et un vénérable archevêque a été obligé d'interdire l'usage de leur donner la crosse et la mitre. De pareils abus ne pourraient-ils pas se propager et devenir encore plus criants? Il en résultera toujours au moins une chose

bien regrettable, savoir, l'oubli de la grandeur des vêtements sacrés, et du respect qui leur est dû. Les faits confirment ces résultats. L'usage, en effet, de donner des chapes à des chantres laïques a tellement diminué le respect que l'on doit avoir pour ce vêtement qu'aujourd'hui, dans les processions du Très-saint Sacrement, l'usage s'est introduit de revêtir de chapes les moins dignes du clergé, qui marchent en avant de ceux qui portent des tuniques. Un prêtre, invité par le curé d'une paroise à officier au salut du Saint-Sacrement, exprima sa surprise de ce qu'on lui présentait la chasuble au lieu de la chape : il lui fut répondu qu'on voulait lui faire honneur, et ne pas lui donner l'*habit des chantres*. Un vénérable Cardinal, dans une circonstance solennelle, ne voulut pas prendre la chape, parce que son cordonnier la portait. Si son cordonnier ne l'avait pas portée, Son Éminence n'eût pas éprouvé ce scrupule.

Examinons donc, au point de vue du droit, quelles sont les cérémonies qui peuvent être remplies par des laïques, et quel costume on peut leur donner. Il leur est permis, comme nous l'avons montré, de porter l'habit de chœur des clercs, savoir: la soutane, le surplis et la barrette. Mais peut-on donner à cette concession une plus grande extension, en ce sens que tous les laïques puissent jouir des priviléges qui appartiennent aux clercs, et raisonner ainsi : Tout clerc peut porter la chape ; tout clerc peut aussi porter la tunique pour remplacer le sous-diacre à la Messe solennelle en cas de nécessité ; ces fonctions étant celles des ordres mineurs, les laïques peuvent les remplir ?

Observons d'abord que la conséquence n'est pas rigoureuse. Elle serait rigoureuse si le privilége de remplir les fonctions propres aux ordres mineurs entraînait nécessairement celui de remplir celles dans lesquelles les clercs tonsurés et minorés peuvent remplacer, dans un cas particulier, les clercs engagés dans les ordres majeurs.

Nous pouvons remarquer en second lieu, pour ce qui est en particulier du privilége des clercs de pouvoir remplacer le sous-diacre à la Messe solennelle, que la S. C. exige deux conditions, la première, qu'il n'y ait ni sous-diacre, ni diacre, ni prêtre pour remplir cet office ; la seconde, que le sous-diacre suppléant soit clerc. Les décrets relatifs à cette question sont les suivants :

1er Décret. *Question.* « An deficiente subdiacono pro Missa « solemni, possit per superiores substitui constitutus in mino- « ribus ad cantandam epistolam, paratus absque manipulo? » *Réponse.* « Data necessitate, posse permitti. » (Décret du 5 juillet 1698, n° 3477, q. 18.)

2e Décret. « Extra casum absolutæ et præcisæ necessitatis, « non posse a superiore permitti ut clericus in minoribus pro « subdiacono suppleat in Missis solemnibus paratus sine mani- « pulo. » (Décret du 18 décembre 1784, n° 4418, q. 2.)

3e Décret. *Question.* « An permitti possit ut clericus regula- « ris interdum nec tonsura initiatus, subdiaconi officio funga- « tur in Missa solemni ; dum alter, vel sacerdos, vel in majo- « ribus constitutus ordinibus adest, qui ut subdiaconus inservire « potest etiam Missæ solemni ? » *Réponse.* « In casu necessitatis, « dummodo non sit alter ; sed debere esse clericum. » (Décret du 22 juillet 1848, n° 5726, q. 5.)

La première condition est positivement exprimée dans ces trois décisions. Si donc l'on peut parfois interpréter avec quelque latitude le cas de nécessité, on ne peut légitimer non plus la pratique des églises où le sous-diacre est remplacé par un clerc, tandis qu'un certain nombre de prêtres qui pourraient facilement remplir cette fonction assistent au chœur. La deuxième est supposée dans les deux premières causes, et dans la troisième elle est clairement exigée. Or elle exclut de cet office tout laïque même religieux, et par conséquent encore un séminariste non tonsuré qui porterait habituellement l'habit ecclésiastique. Ajoutons qu'il s'agit ici seulement de remplacer

un ministre nécessaire pour la Messe solennelle. On pourrait l'étendre, ce semble, au salut du Saint-Sacrement ; mais cette concession ne peut autoriser les clercs à porter la tunique partout et toujours, ni les maîtres des cérémonies à revêtir de cet ornement autant de clercs qu'ils en peuvent avoir, pour assister aux processions du Saint-Sacrement, auxquelles les clercs assistent avec l'habit de leur ordre. Telles sont les raisons pour lesquelles, nous n'en doutons pas, s'il a été accordé à Mgr l'évêque de Beauvais, par indult spécial, de faire chanter une partie de la Passion par des laïques, on n'a point concédé à ceux-ci d'autre vêtement que le surplis ; et si cet office était rempli par des clercs tonsurés ou minorés, ceux-ci devraient se conformer à la même règle, et ne point paraître revêtus d'un ornement qui ne leur a point été donné par l'évêque dans la cérémonie de l'ordination.

Ces raisons sont applicables aux ornements qui sont l'insigne d'un ordre, comme la chasuble, la dalmatique, la tunique, l'étole, le manipule et l'amict. Mais, dira-t-on peut-être, elles ne peuvent pas s'appliquer à la chape, qui n'est point un habit d'ordre et dont on peut revêtir tous les clercs, comme on les revêt de la soutane et du surplis.

Il faut remarquer tout d'abord que raisonner ainsi, c'est conclure du moins au plus : la parité n'est donc point soutenable. On peut jouir du privilége de porter la soutane et le surplis sans avoir celui de porter encore la chape. Il faut observer encore que si la chape n'est pas un vêtement d'ordre, c'est un habit de dignité que les évêques et les prêtres portent dans les circonstances les plus solennelles. Toutes les fois que les chanoines assistent à l'office pontifical, les dignités seules portent la chape; à l'office papal, ce sont les cardinaux-évêques. On voit par là combien le port de la chape convient peu à des laïques, et nous venons de voir combien l'usage de les en revêtir diminue le respect qui est dû à ce vêtement.

Concluons donc qu'il est préférable de célébrer les vêpres

solennelles sans assistants en chapes, plutôt que de revêtir de cet ornement sacré des personnes laïques, s'il n'y a pas deux ecclésiastiques pour remplir cet office.

§ III.

De l'usage de revêtir de chapes ceux qui remplissent l'office de chantres à la Messe solennelle.

Nous avons suffisamment prouvé que, pour porter la chape, il faut être ecclésiastique. Ajoutons que l'usage de revêtir de cet ornement ceux qui remplissent l'office de chantres à la Messe solennelle est contraire à la liturgie. Il n'en est point question dans la rubrique du Missel. Le Cérémonial des évêques, traitant de la Messe pontificale, enseigne qu'à cette Messe les chanoines sont revêtus d'ornements. Mais parlant ensuite des autres Messes solennelles, il dit : « Celebrantem « paratum planeta et reliquis paramentis missalibus præce- « dunt diaconus et subdiaconus parati dalmatica et tunicella, « vel pro temporis qualitate, planetis ante pectus plicatis... « Nec alii præter ipsos erunt parati. » La même règle résulte du décret suivant : *Question.* « Ex asserta diuturna consuetu- « dine pene immemorabili in ecclesia S. Sepulcri et S. Jacobi « vulgo de Barletta intra fines archidiœcesis Tranen., illud est « more positum, ut dum in solemnioribus Missas solemnes et « vesperas celebrant rectores earum, præter ministros inser- « vientes, eis assistunt alii sex presbyteri pluvialibus induti. « Cum autem a consuetudine ista, quæ nullo apostolico in- « dulto innititur, difficile admodum sit desistere absque fide- « lium admiratione et scandalo, rectores ipsi S. C. R. humil- « lime rogarunt ut eam confirmare dignaretur, adeo ut licite « deinceps in ea perseverare valeant. » *Réponse.* « Permitti « posse quoad vesperas solemnes tantum. » (Décret du 10 janvier 1852, n° 5170.)

D'après cette décision, il demeure bien clair que la sacrée Congrégation n'admet aucune coutume qui puisse autoriser cette pratique.

Les motifs de cette règle nous paraissent les suivants : 1° les raisons pour lesquelles des ecclésiastiques peuvent être revêtus de chapes pendant les vêpres, n'existent pas pour la Messe. A la Messe solennelle, le célébrant est assisté par le diacre et le sous-diacre. De même aux vêpres, il est assisté par des ecclésiastiques en chape. Ceux-ci remplissent, à la vérité, la fonction de chantres ; mais ils le font d'une manière accidentelle. D'après le Cérémonial des évêques, les psaumes des vêpres sont toujours entonnés par deux chantres en surplis. Cette règle est surtout applicable, d'après l'ensemble des rubriques du Cérémonial, d'après les auteurs et la coutume suivie à Rome, aux vêpres chantées par deux chapiers seulement. Lorsqu'il y a quatre ou six chapiers, les moins dignes font ordinairement l'office de chantres, et, s'ils n'étaient que deux, ils pourraient encore le faire. Si quelques auteurs enseignent que la chape est le vêtement des chantres, ils le font en ce sens. 2° Les chantres, à la Messe, n'ont aucune fonction particulière à remplir en dehors du chant ; or, comme nous venons de le voir, on ne prend point un vêtement sacré, si ce n'est pour exercer une fonction spéciale pour laquelle ce vêtement est indiqué par la rubrique.

P. R.

LE TROISIÈME ANNIVERSAIRE SÉCULAIRE

DU CONCILE DE TRENTE

Le saint Concile de Trente se termina en 1563. L'année 1863 est donc le troisième anniversaire séculaire de sa clôture. Des circonstances spéciales ayant mis obstacle à la célébration des deux premiers, le troisième seul, celui que nous ramène cette année, a été honoré par des pompes dignes des souvenirs qu'il rappelle. Un Cardinal-légat, des évêques, des prêtres et des laïques en grand nombre se sont réunis, au mois de juin dernier, dans la ville de Trente, et ont fêté le glorieux souvenir du Concile qui en sera à jamais la gloire.

Les journaux religieux ont reproduit les détails intéressants des cérémonies nombreuses et variées qui ont eu lieu à cette occasion. Notre but n'est pas de les raconter encore une fois. Nous ne voulons pas non plus retracer la longue histoire du dernier de nos conciles œcuméniques. Sa convocation, sa translation, ses interruptions et ses reprises, l'arrivée, le départ des évêques, les jalousies et le concours des princes, le zèle des Papes, l'activité de saint Charles Borromée, les discussions intérieures, les insultes des hérétiques, l'heureux succès enfin des décrets, toutes ces choses sont connues ; le cardinal Pallavicini, dans sa réponse au pamphlet de Sarpi, et le savant Leplat, ont écrit pour toujours les divers évènements qui ont signalé la tenue des dernières assises de la chrétienté.

Le protestantisme était par son origine, par ses principes, par ses tendances, la négation de toutes les affirmations catholiques. Les premiers auteurs se renfermèrent dans certaines limites, mais l'impulsion était donnée, toutes les digues étaient rompues, et la suite a montré que rien ne résiste quand tout est soumis au contrôle individuel. L'arbre a été jugé par ses fruits : en religion, en philosophie, en politique, pas un point n'est resté debout. Le protestantisme a été une protestation universelle contre toutes les vérités !

Le saint Concile de Trente fut la contre-partie de toutes ces négations. Cette docte assemblée a été le plus fécond de tous les conciles à raison de l'étonnante quantité de questions qu'elle a décidées. Le symbole de la foi, le canon des Écritures, les traditions, la justification, le péché originel, les sacrements, les dogmes principaux, ont été de nouveau définis et confirmés. En droit canonique, les réformes les plus salutaires ont été opérées : de là est venu le droit récent. L'attention des Pères se porta sur deux points d'une extrême importance : il commencèrent la rédaction de l'Index, ouvrage salutaire destiné à empêcher la publication et la lecture des mauvais livres, mesure de la plus grande importance au point de vue religieux et social. Ils voulaient aussi revoir le Bréviaire et le Missel. Mais, pressés par le temps, ils renvoyèrent ce double soin au Pontife romain. Et ce fut le Saint-Siége qui réalisa la double pensée des Pères de Trente, par la publication de l'Index et la réforme des livres liturgiques.

Un autre caractère du saint Concile fut l'accord le plus entier avec le centre de l'Église. Benoît XIV nous apprend que Pie IV accorda aux Pères de Trente la permission de définir les questions réservées au Saint-Siége. A chaque instant, des courriers partaient de Trente pour Rome, et revenaient de Rome à Trente. Bien plus que son légat, le Souverain-Pontife, du fond de son palais, gouvernait et dirigeait les délibérations. Plusieurs fois, parlant de l'autorité du Pape,

les évêques réunis lui donnent les titres de *suprema, maxima.* Dans leur dernière assemblée, ils lui soumettent tous leurs décrets, lui demandent sa confirmation, lui renvoient la décision de ce qu'il n'ont pu terminer et s'en remettent à ses soins pour qu'il soit pourvu de la meilleure manière à l'observation, et à l'interprétation de leurs décrets.

Pleine d'égards pour les théologiens catholiques, ne s'occupant que de la condamnation des hérésies, l'assemblée de Trente évita de trancher les questions qu'on pouvait appeler domestiques. Cette mesure ne résultait point de l'incertitude dans la doctrine, mais elle faisait partie d'un grand ensemble de ménagements alors nécessaires. Nous en trouvons un exemple dans l'ouvrage du cardinal Pallavicini (l. XIX, ch. XV, n. 5). Le Concile avait préparé un décret très-expressif sur l'autorité du Pape. Les termes de la discussion étaient tels qu'ils semblaient, dit le P. d'Avrigny, emporter l'infaillibilité du Pontife romain et sa supériorité sur le concile (*Mémoires*, t. III, p. 236). Le cardinal de Lorraine, à la tête de quelques évêques français, s'éleva fortement contre ce projet. Après de mûres reflexions, pour éviter des inconvénients, on s'abstint d'y donner suite. Mais le cardinal légat déclara hautement que si les Français voulaient défendre leur opinion, les présidents du concile défendraient la vérité, c'est-à-dire la supériorité du Pape sur le concile; qu'ils perdraient plutôt la vie que de permettre qu'on mît ce point en question. *Si oratores studebant suam opinionem tueri, præsides studere veritatem propugnare, hoc est, Pontificem superiorem esse concilio... Etenim legatos tam certos in eo persistere, ut vitam potius amitterent quam id in dubitationem adduci permitterent.*

L'histoire nous montre encore combien les Papes ont fait d'efforts pour le triomphe de la réforme disciplinaire opérée par le Concile de Trente. Après l'avoir confirmé, ils révoquèrent tous les priviléges contraires à ses décrets et ils établirent la Congrégation du Concile chargée de l'interpréter sur

les points de discipline, les questions de foi étant réservées au Saint-Siége. Cette Congrégation veille à l'exécution du Concile, elle l'explique, elle reçoit les comptes-rendus des évêques sur l'état de leurs diocèses, elle revoit les conciles provinciaux, afin de tout faire marcher dans l'unité de la loi catholique. Aussi, à raison de toutes ces dispositions et de la volonté clairement exprimée de Pie IV (*Benedictus Deus*, 26 janvier 1564), beaucoup de canonistes enseignent que rien ne peut prescrire contre le saint Concile de Trente.

Si les décrets de cette vénérable assemblée avaient été partout observés, l'Église et la société n'auraient reçu aucune des tristes secousses qui les ont si fréquemment ébranlées depuis trois siècles. Qu'on l'entende bien, l'idée catholique toute seule est et sera le salut du monde : *Qui elongant se a te, peribunt.*

Quant à la France, l'autorité ecclésiastique reçut le Concile. Il serait fort inexplicable qu'une partie de l'Église ne reçût pas ou pût ne pas recevoir un concile œcuménique approuvé par le Saint-Siége. Les conciles de Reims (1564), de Rouen (1581), de Reims (1583), de Bordeaux (1583), de Tours (1583), de Bourges (1584), d'Aix (1585), de Toulouse (1590), de Narbonne (1609), de Sens et d'Aix (1612), sans parler de ceux des provinces de Besançon et de Cambrai qui sous la domination espagnole avaient déjà devancé les conciles de France, tous ces conciles, dis-je, se conformèrent aux décrets du saint Concile de Trente. Les synodes, les prescriptions diverses émanées de l'autorité épiscopale sont toujours selon les mêmes règles. Le 7 juillet 1615, les évêques réunis à Paris et représentant le clergé de France, *après avoir mûrement délibéré sur le sujet de la publication du Concile de Trente*, reconnurent et déclarèrent *être obligés par leur devoir et conscience de recevoir, comme de fait ils ont reçu et reçoivent le dit Concile.* Comme il y avait quelques points qui ne pouvaient être observés qu'avec le concours de l'autorité civile, les prélats ajoutent : *promettant*

de l'observer autant qu'ils peuvent. Ils sont d'avis que les conciles de chaque province doivent êtres convoqués dans six mois pour la réception du dit Concile, et si les conciles ne peuvent être tenus, la réception se fera dans les synodes. Quant à l'autorité civile, plus de dix fois le clergé de France fit auprès d'elle les plus vives instances pour obtenir que le Concile de Trente fût reçu comme loi : tous les efforts furent inutiles, malgré la précaution prise par les évêques d'assurer au roi que Sa Sainteté serait suppliée d'accorder à la France des concessions sur des points spéciaux.

Le Concile de Trente a donc été reçu en France, mais il n'a pas été en tout appliqué par l'autorité religieuse et jamais il n'a été admis par l'autorité civile.

H. Bernard.

BIBLIOGRAPHIE.

Les Médiateurs et les moyens de la Magie, les Hallucinations et les Savants, le Fantôme humain et le Principe vital, par M. Des Mousseaux.—Un volume in-8. Paris, Plon, 1863.

M. Des Mousseaux, par ses précédents ouvrages (*Dieu et les dieux*, — *la Magie au XIXe siècle*), a pris une place honorable parmi les écrivains — catholiques et savants — qui signalent à l'attention publique les transformations de la magie contemporaine. Depuis que le spiritisme, héritier du magnétisme, a dévoilé son caractère et ses folles prétentions; depuis qu'il ose, en quelques provinces, employer les manœuvres agressives d'une secte, l'Église, toujours habile à découvrir l'erreur sous les déguisements dont se couvrent les hérésies, toujours prompte à prévenir les fidèles contre toute propagande dangereuse, a condamné cette forme actuelle de la superstition; et de nombreuses publications — des Revues et des livres — expliquant les avertissements des Évêques et la décision du Saint-Office, font reconnaître, dans cette prétendue religion de l'avenir, l'ancien ennemi du catholicisme, de la science et du bon sens.

Le livre que nous annonçons ne ressemble en rien à ces différents travaux, tous utiles à certains égards, et destinés, les uns à recueillir les faits qui prouvent la possibilité et la réalité des rapports de l'homme avec le démon, les autres à relever les impiétés et les absurdités de la doctrine spirite, sans oublier les déplorables résultats de ces pratiques superstitieuses auxquelles s'adonnent encore des incrédules et des imprudents.

M. Des Mousseaux a déjà constaté l'existence de la magie retrouvée. Avant de s'acquitter d'une tâche délicate en publiant ses études sur les *Phénomènes de la magie*, il fait aujourd'hui justice des préjugés qui empêchent tant de personnes de juger sainement l'influence du démon.

Homme du monde, l'auteur a le mérite d'affirmer que l'Église seule possède le secret de réduire les sciences occultes à leur véritable valeur. Elle est le guide dont il faut accepter la direction, si l'on ne veut pas s'égarer dans les recherches qui touchent à la démonologie.

Une affirmation si franchement catholique caractérise cette œuvre originale et savante. Le spirituel écrivain la justifie en disant que la foi, cet assentiment donné à la parole de Dieu, nous préserve en même temps de l'incroyance et de la superstition, car elle est également éloignée d'une témérité trop crédule, et de cette négation systématique qui rejette, avec l'existence des esprits, les vérités surnaturelles. Si l'Église, par sa doctrine sur les anges bons ou mauvais, ne nie pas la possibilité des relations de l'homme avec le démon, elle défend ce commerce criminel par sa conduite prudente et sévère à l'égard des pratiques suspectes. Ainsi, la religion chrétienne, organe de la vérité et de la sagesse, ne laisse entrevoir le monde magique que pour en interdire l'accès.

C'est donc au point de vue catholique qu'il faut se placer, si l'on veut mesurer la sphère d'activité des puissances infernales. Or, la magie ancienne et moderne apparaît simplement à l'Église comme une contrefaçon satanique de la religion. Le démon, dit Tertullien, ne peut être que le singe de Dieu. Ange révolté, l'ennemi du genre humain conserve, sur les créatures inférieures, un pouvoir dont il ne saurait abuser ni contre les desseins de la Providence, ni contre les fidèles, s'ils ne se livrent pas à ses illusions. Renfermé dans ces limites, et consumé par le désir d'affaiblir le règne de Dieu en causant la perte des hommes, il n'a qu'un moyen de nuire : c'est de

se transformer en ange de lumière pour donner au mal l'apparence du bien; c'est d'assiéger les âmes par des suggestions trompeuses, et de substituer en elles l'erreur à la foi, le vice à la vertu, la superstition à la prière. Parodier la religion afin de la détruire en nous, voilà le but que poursuit l'infatigable perversité de Satan et de ses anges.

Pour y parvenir, tous les moyens lui sont bons. Puissance de ténèbres, il dénature la vérité catholique par les hérésies. Auteur du péché, il excite les hommes à vivre dans l'oubli de la foi divine. Propagateur de l'idolâtrie, il se fait adorer sous le nom des fausses divinités. Les idées courantes favorisent-elles l'incrédulité, le démon, satisfait de voir les chrétiens indifférents suivre d'eux-mêmes le chemin de l'abîme, laisse nier son existence et ses forces, au lieu de réveiller la conscience humaine par des manifestations inopportunes. Le merveilleux a-t-il un nouvel attrait pour le siècle, bientôt la superstition renaîtra sous une multitude de formes, inventées par les mauvais esprits comme des moyens de mettre les hommes sous leur dépendance, et malheureusement acceptées par leurs dupes comme un perfectionnement des pratiques religieuses. Mais, malgré cette diversité apparente, toutes les formes du Protée de la magie se ressemblent en ce qu'elles sont toujours une imitation grossière et sacrilége des institutions divines.

Tel est l'aspect que présente la superstition, envisagée à la lumière de la foi. Sous ce titre : *les Médiateurs et les Moyens de la Magie,* M. Des Mousseaux, développant cette idée féconde, pouvait indiquer les contrastes que fait ressortir l'opposition de la magie et du Christianisme. Dieu, par la religion, se met en communication avec nous pour nous sauver; le démon, par les rites de la magie, s'efforce d'entretenir des relations superstitieuses avec les hommes pour les perdre. L'ordre surnaturel relève de Dieu seul, auteur de la grâce et des miracles; les prestiges de la magie, quand l'imagination

ne les a pas rêvés, sont des faits merveilleux, *préternaturels*, qui étonnent l'homme sans dépasser les forces des créatures angéliques. L'union de l'homme avec Dieu exige le concours de la grâce et de la liberté : Dieu vient à nous, et notre âme se dispose à le recevoir; les communications avec les esprits supposent aussi deux conditions : que les anges rebelles cherchent à intervenir même visiblement, et que l'homme les attire par sa confiance téméraire. Voilà pourquoi les phénomènes de la magie se distinguent difficilement des faits purement superstitieux. Jésus-Christ continue l'œuvre de la sanctification des hommes par l'action de ses ministres, et par la vertu des sacrements; le démon a des médiateurs choisis et des signes sensibles, qui sont les instruments de l'art occulte. L'usage des sacrements est une profession de la religion chrétienne, un des liens qui unissent entre eux les membres de l'Église ; l'emploi sérieux des moyens de la magie est un pacte implicite qui engage envers le chef de la cité du mal.

L'étude de ces *médiateurs* et de ces *moyens* de la magie nous découvre une véritable analogie entre le culte des idoles, la sorcellerie et le spiritisme. Les *médiateurs*, ces personnages nommés à différentes époques *pythonisses*, *magiciens*, *sorciers*, *médiums*, jouent le même rôle dans l'histoire sous diverses dénominations : ils initient aux mystères ; ils sont, peut-être sans le savoir, les pontifes de l'esprit de mensonge. Les *moyens* de la magie sacerdotale des païens se confondent avec les procédés du magnétisme. Par exemple, le sommeil magnétique ne ressemble-t-il pas au sommeil mystérieux par lequel les oracles du démon contrefaisaient l'inspiration des prophètes? Et la verge des magiciens de Pharaon, le caducée des médecins du paganisme, la baguette divinatoire, le bâton des sorciers ne simulent-ils pas un signe de l'autorité religieuse de Moïse et des évêques ? Enfin, chacun sait que l'imposition des mains, symbole de la transmission du pouvoir spirituel, est parodiée par toutes les formes de la magie ancienne et moderne.

Cette solution catholique des questions que soulèvent les sciences occultes, explique tous les faits et répond à toutes les difficultés. En faisant la part de l'imagination et du charlatanisme, elle ne laisse aux esprits mauvais que le pouvoir de séduire leurs esclaves volontaires. Elle nous apprend que les spirites, accusés du crime de magie, rétablissent le culte des démons. Le chrétien fidèle, au contraire, est protégé contre la superstition par la fermeté de la foi et par la sagesse de l'Église ; car l'autorité religieuse, sans nous obliger à constater les faits singuliers attribués au spiritisme, condamne les abus du magnétisme, et « l'audace téméraire avec laquelle certaines personnes s'arrogent la faculté d'évoquer les morts, de recevoir leurs réponses, de découvrir des choses inconnues et éloignées et se livrent à d'autres superstitions de ce genre. »

M. Des Mousseaux, par un éloquent appel adressé à la science profane, conjure les médecins de réfléchir à l'injustice des accusations dirigées sur ce point contre la religion. Le catholicisme est l'ennemi de la superstition dont le règne, interrompu par Jésus-Christ, persévère chez les peuples idolâtres, et recommence parmi les chrétiens quand la foi est affaiblie, ainsi que le prouve l'étrange succès des tables tournantes. Si les Facultés de médecine, qui doutent de la possibilité des possessions et considèrent les malheureux exorcisés comme des malades ordinaires, daignaient ouvrir le *Rituel romain*, les règles de l'exorcisme apprendraient aux docteurs, que l'Église, pour ne pas confondre une infirmité commune avec la possession réelle, prend toutes les précautions exigées par la médecine.

Dans les pages intitulées : *les Hallucinations et les Savants*, l'auteur ne se contente pas de justifier l'Église, il provoque à son tour les accusateurs avec une ironie chrétienne qui blesse pour guérir ; il décrit les symptômes, les progrès et les suites funestes de cette infirmité spirituelle qui trouble la vue des

incrédules, quand ils sont en face de la vérité. Sous l'empire de ce mal intellectuel, ils s'imaginent que les hommes religieux sont tous hallucinés, et la crainte du surnaturel les expose à des bévues réjouissantes. Quelquefois même une invincible répugnance ne leur permet pas de discuter les preuves ; ils nieront d'abord, sans examen, la possibilité des faits magnétiques, merveilleux, parce que ces faits ne se répètent pas avec la régularité des lois physiques. Et les mêmes représentants de la science incrédule, par une contradiction dont leur conscience a le secret, inventeront ensuite des théories absurdes pour expliquer naturellement ce qui ne vient ni de Dieu, ni de la nature.

Ces théories physiologiques, animistes et panthéistes sur *le Fantôme humain et le Principe vital* sont une nouvelle preuve de la facilité avec laquelle on admet l'impossible pour éviter le surnaturel. M. Des Mousseaux les expose et les réfute par les principes de la vraie science et de la foi. L'Église aime à voir des écrivains, des savants défendre ainsi la vérité, et nous savons que cet esprit catholique règne parmi ces médecins, jeunes encore, dont la nouvelle école, déjà florissante, ne désespère pas de réconcilier la science médicale avec la théologie.

L'honorable auteur a obtenu la première récompense de ses convictions et de son respect envers l'Église. Son ouvrage attaque victorieusement la fausse science des incrédules, les préjugés de plusieurs médecins, et les vieilles superstitions rajeunies par le spiritisme.

Nous souhaitons que cet écrit, destiné à produire du bien dans un certain monde, soit accueilli favorablement. Mais le succès lui est-il assuré par la beauté de la forme qui doit s'ajouter à la vérité des conclusions? Il faut l'avouer : les règles du goût demandaient un style plus naturel. Cependant, si M. Des Mousseaux, en s'adressant aux lecteurs prévenus contre l'Église par les productions malsaines de l'erreur,

a voulu, grâce à l'excessive originalité de ses récits, rendre le contre-poison plus piquant et plus efficace, le public oubliera sans doute des imperfections pardonnables pour applaudir à la publication d'un bon livre. L. HUGUENIN.

BULLETIN.

1. LIVRES MIS A L'INDEX. — *Decret du 22 juin 1863.* — *Studii sovra il libro primo del progetto di Codice civile* presentato al Senato del Regno d'Italia per Giuseppe Buniva, professore di codice civile nella Regia Università di Torino. Torino 1863.

Enseignement pratique dans les salles d'asile, par madame Marie Pape-Carpentier, directrice du cours pratique des salles d'asile. Paris, librairie de L. Hachette et Cie 1854.

Scripta omnia romanensia quæ sub nomine utriusque Alexandri Dumas in lucem edita circumferuntur *quocumque idiomate.*

La Chiesa e l'Italia per Eusebio Reali — Volume unico. Milano 1862. *Decr. S. Officii Fer. IV. die 25 Februarii 1863.*

Décret du 25 août 1863. — *Vie de Jésus*, par Ernest Renan, membre de l'Institut. Paris 1863.

Les Évangiles, par Gustave d'Eichtal. Paris 1863.

Le Piaghe della Chiesa Milanese. Milano 1863.

Il clero Veneto nell'anno 1862, per un testimonio di vista e di fatto. Bologna 1862.

Enseignement pratique dans les salles d'asile, par madame Marie Pape-Carpentier, directrice du cours pratique des salles d'asile. *Damnatur et editio altera.*

2. L'ouvrage de M. Renan, dont on vient de lire la condamnation, a été un évènement parmi les incrédules. Nous disons parmi les incrédules, dont il flatte les penchants et fortifie les secrètes espérances, car les fidèles ne se préoccupent de ces coupables tentatives que pour plaindre ceux qui en sont les auteurs, les complices et les victimes. Quant à la science, elle n'a rien à voir absolument dans une œuvre qui n'a de sérieux que ses prétentions, et qui accuse une ignorance ou une mauvaise foi peu communes. Strauss au moins s'était cru obligé de savoir : sa compilation se présente toute hérissée du pesant appareil de l'érudition germanique. M. Renan nous arrive avec un bagage infiniment plus léger et des airs moins pédantesques : il est même très-brouillé avec la logique et quelque peu aussi avec le bon sens. Il faut lire la brochure de M. l'abbé Freppel, qui, armé d'une critique incisive et d'une érudition de très-bon aloi, fait bonne justice des procédés inqualifiables, des erreurs sans nombre et de l'ignorance qui s'étalent dans cette pauvre élucubration. C'est une exécution complète, dont le sophiste élégant du Collége de France ne pourra pas se relever. (*Examen critique de la Vie de Jésus de M. Renan*, par M. l'abbé Freppel. Paris, V. Palmé. 3e édition. 8° de 112 pp. 1 fr. 50.) Le célèbre conférencier de N.-D. est aussi entré dans la lice. (*M. Renan et sa Vie de Jésus.* Par le R. P. Félix. Paris, Douniol, 8o de 48 pp. 1 fr.) NN. SS. les évêques de Nimes et d'Alger ont discuté cette nouvelle production de l'esprit d'impiété avec l'autorité du Pontife et du théologien. (*Instruction pastorale de Mgr Plantier, évêque de Nimes, au clergé de son diocèse, contre un ouvrage intitulé :* Vie de Jésus, *par Ernest Renan.* — 1re partie. La Dédicace. — Les Principes.— Les Sources. 2e édition. Paris et Nîmes, L. Giraud, 8o 134 pp. 2 fr. — *A chacun selon ses œuvres ! Observations de Mgr l'Evêque d'Alger sur le roman intitulé : Vie de Jésus, par M. Ernest Renan.* 2e éd. Alger, Bastide, et Paris, Challamel. 8° de 90 pp.) Plusieurs autres prélats ont porté des condamnations solennelles contre ce même livre.

Nous n'en finirions pas si nous voulions énumérer toutes les protesta-

tions énergiques sorties de la plume de MM. Poujoulat, Laurentie, Hello, Lasserre, etc. Contentons-nous de citer encore un écrit où la question est reprise à un point de vue un peu plus général : *La Critique et la Tactique. Etude sur les procédés de l'Antichristianisme moderne à propos de M. Renan*, par le P. Delaporte. Paris, Douniol, 8° 101 pp. Ce travail, instructif dans son ensemble, contient sur la réorganisation de la science catholique des vues que l'auteur a développées et fait admettre au sein du Congrès de Malines. Nous reviendrons sur cette dernière question.

3. Nous regrettons de n'avoir pu annoncer encore une nouvelle série de thèses publiées par le P. Schrader depuis quelques mois. L'éminent professeur de Vienne a suivi la même méthode que dans la première série, et nous ne pouvons par conséquent que renvoyer à l'article publié dans la Revue t. v, p. 289. Nous ajouterons seulement qu'ici les indications bibliographiques sont infiniment plus complètes, et que le volume est terminé par une dissertation sur la question si épineuse de la prédestination. (*Theses theologicæ quas in Vindobonensi academia synopsis instar auditoribus tradidit P. Clemens Schrader S. J.* (*Series altera.*) *Accedit de prædestinatione commentarius. Friburgi Brisgoviæ. Sumtibus* Herder. 1863, Gr. 8° 40-23 pp.)

4. *La Sainte Communion considérée au point de vue philosophique, théologique et pratique*, par le R. P. Dalgairns, prêtre de l'oratoire de S. Philippe de Néri. Ouvrage traduit de l'Anglais par M. l'abbé L. Godard, suivi d'un *Traité sur la fréquente Communion* emprunté aux *Analecta Juris Pontificii*. Paris, Bray. 2 vol. gr. in-18, 366, 303 pp. 6 fr. — Tel est le titre d'un savant et pieux ouvrage qui vient d'être rendu accessible au public français, et qui est déjà célèbre en Angleterre et en Allemagne. Nous rappellerons à cette occasion un autre livre également remarquable, du même auteur : *De la dévotion au Sacré-Cœur de Jésus, avec une introduction sur l'esprit du jansénisme*. Trad. par M. l'abbé Poulide. Paris, Bray, 1856. 1 vol. gr. in-18. XXIII-323 pp. 3 fr.

5. Nous avons annoncé jadis la belle édition de Grenade que publie la maison Vivès, et nous avons rendu un juste hommage à la traduction du premier volume qui est due à la plume de M. l'abbé Bareille. Les tomes II, VI, X, XI, XII ont paru depuis. Tandis que M. Bareille traduit de l'espagnol les œuvres ascétiques et didactiques de Grenade, MM. Duval, vicaire général d'Amiens, A. Crampon, J. Boucher et C. Berton traduisent du latin les œuvres oratoires. Les tomes II et VI sont des nouveaux traducteurs. Le style en est moins coulant que celui du tome I. Mais après une comparaison attentive avec le latin, nous pouvons affirmer que cette traduction a aussi son mérite, et même qu'elle reproduit avec plus de fidélité la physionomie toujours originale et parfois un peu étrange de l'illustre auteur. Nous espérons pouvoir publier bientôt une étude sur ces sermons.

6. Nous apprenons que l'éditeur de Grenade, dont l'activité est si connue, fait mettre en ce moment sous presse de nouvelles éditions des *Dogmata theologica* de Petau et de Thomassin, ainsi que du *Jus canonicum universum* de Reiffenstuel. Ce sont là des entreprises qui ont toutes nos sympathies. Il n'en est pas de même de la traduction française du *Corpus juris canonici*, également en voie de préparation. Rarement le malencontreux système des traductions a été appliqué d'une manière plus inopportune.

7. Le tome I de la réimpression des *Acta Sanctorum* annoncée depuis si longtemps a enfin paru chez l'éditeur V. Palmé, à Paris. Les volumes se suivront régulièrement, à ce qu'on assure.

8. Notre collaborateur M. Grandclaude publie en ce moment un abrégé de philosophie en langue latine destiné à l'enseignement dans les séminaires. L'ouvrage aura deux volumes in-12. Ceux qui ont lu dans notre recueil les remarquables études de M. Grandclaude apprendront avec plaisir qu'il a entrepris de nous donner un livre qui nous manque, c'est-à-dire un Manuel rédigé d'après des principes irréprochables, court et cependant assez complet, élémentaire sans être superficiel.

E. HAUTCŒUR.

LA LITTERATURE THÉOLOGIQUE EN ALLEMAGNE

Pendant l'année 1862.

(*Fin.*)

CORRESPONDANCE.

VII.— *Droit canonique.*

Nous avons vu paraître dans le cours de l'année dernière deux nouveaux manuels de droit canonique, et deux autres en cours de publication ont été achevés. Ces quatre ouvrages ont tous leur raison d'être et leur utilité à côté de ceux que nous possédions déjà.

Et d'abord, le Dr Phillips, le converti bien connu de vos lecteurs, nous a donné la fin de son Manuel, qu'il faut éviter soigneusement de confondre avec son grand ouvrage. Ce dernier est conçu sur un plan tellement vaste, que le 5e volume publié en 1857 ne fait que commencer la partie spéciale. Tous les canonistes se sont réjouis d'apprendre récemment qu'il va être continué avec activité. C'est en effet une œuvre extrêmement remarquable, une œuvre qui fait époque par la manière aussi neuve que profonde d'envisager cette science du droit si aride en apparence. Le *Manuel* est comme un extrait du grand ouvrage, mais un extrait qui est maintenant achevé, tandis que le grand ouvrage ne le sera pas de longtemps. On ne peut conseiller de meilleur livre aux théologiens qui veulent se familiariser avec le droit canonique. A part quelques minuties qui ne valent pas la peine d'être relevées, il n'a vraiment qu'un défaut : c'est d'être trop étendu et trop cher à cause des citations qui l'ont grossi outre mesure, et de sa brillante exécution typographique. (*Lehrbuch des Kirchenrechts.* Regensburg, Manz. 1859-63. 8° XXVI-1302 pp. 7 thlr. 10 ngr.)

Nous avons vu aussi s'achever le *Manuel du droit ecclésiastique en vigueur en Autriche*, par le Dr Ginzel, chanoine et professeur à Leitmeritz en Bohème. (*Handbuch des in Œsterreich geltenden Kirchenrechts.* Wien, Braumuller, 1857 - 62. 2 Bde in 3 Abth. 8°, 380, 975, 162 pp. 6 thlr. 20 ngr.) Le titre indique assez le but spécial de l'ouvrage : il est destiné à l'Autriche, et à l'Autriche sous le régime du concordat de 1855. Phillips a pris pour base de son plan une idée théologique, celle du triple pouvoir donné par Jésus-Christ à l'Eglise, *jurisdictio, magisterium, ministerium*; Ginzel retourne à la vieille division de Gratien, la constitution de l'Eglise, les personnes, les choses. Cette disposition est plus commode peut-être pour les recherches, mais au point de vue scientifique elle laisse beaucoup à désirer, ne fût-ce que par la confusion et les redites qu'elle amène nécessairement. Il est plus regrettable encore que l'auteur manque çà et là de précision et d'exactitude, surtout en ce qui touche au droit commun : il traite d'une manière excessivement rapide et incomplète certaines choses qui lui semblent à tort dénuées d'importance pratique (p. ex. les censures, le sujet de la propriété ecclésiastique, *privatio beneficiorum*), et dépasse au contraire toute mesure par rapport à certains autres points (l'Ordre, le procès canonique, le patronat). Après la publication du premier volume, on a reproché au Dr Ginzel de n'avoir fait qu'une compilation rapide et superficielle empruntée à Phillips, Helfert, Bouix, etc., et d'avoir introduit dans son exposé beaucoup de questions qui sont du ressort de la dogmatique, de la morale et de la liturgie. Il s'est défendu énergiquement et avec un plein succès sur le premier point ; quant au second reproche, qui atteint presque tous nos manuels à l'exception de celui de Schulte, rédigé d'a-

près une méthode juridique très-exacte, le Dr Ginzel n'a pu le repousser d'une manière aussi décidée. En dehors de l'Autriche, son livre peut être utile surtout par la quantité de faits qu'il contient et qui montrent à une époque toute récente l'application des règles du droit ecclésiastique en vigueur aujourd'hui.

Le Dr Aichner, chanoine et professeur à Brixen, a exposé plus brièvement le droit ecclésiastique autrichien. (*Compendium juris ecclesiastici cum particulari attentione ad leges particulares vi conventionis XVIIIva augusti MDCCCLV cum sede Apostolica initæ in imperio Austriaco vigentes.* Brixinæ et Leontii, Weger, gr. 8° XVI-686-56 pp. 3 thlr.) Les juges les plus compétents s'accordent à faire de ce *Compendium* un éloge mérité. Le Dr Kober, par exemple, dans la *Theologische Quartalschrift* de Tubingue (I Heft 1863, p. 154), le désigne comme un travail parfaitement réussi. Il loue l'érudition et la science de l'auteur, sa méthode claire, son exposition précise et complète en même temps, son langage facile et coulant, l'exactitude, la modération et l'habileté avec laquelle il combat les doctrines gallicanes, fébroniennes et joséphistes. Le Dr Aichner a eu soin de traiter avec le développement nécessaire toutes les questions pratiques, de façon à fournir aux étudiants et aux prêtres employés dans le ministère un guide suffisant. C'est ainsi que le traité du mariage occupe à lui seul 130 pages.

C'est pour la Suisse et en particulier pour le canton de Lucerne que le Dr Winkler, chanoine et professeur dans cette ville, a composé son *Manuel de droit canonique.* (*Lehrbuch des Kirchenrechts, mit besonderer Rucksicht auf die Schweitz.* Luzern, Rœber, 8°, XX-462 pp. 1 thlr 15 ngr.) Ce travail composé sans prétention d'après Walter et Permaneder, comme l'auteur le dit lui-même, est loin d'être sans mérite : il répond très-bien à son but pratique et à sa destination spéciale. En dehors du public auquel il s'adresse plus particulièrement, il peut être utile surtout à cause de la collection des lois et ordonnances relatives au diocèse de Bâle et au canton de Lucerne, qu'il contient sous forme d'appendice.

Outre ceux qui viennent d'être cités, nous possédons encore et nous étudions bien d'autres manuels de droit canonique, surtout ceux de Walter (13e éd. 1861), Permaneder (3e éd. 1856), Schulte (*Katholische Kirchenrecht.* 2 Bde 1856-60 ; *Lehrbuch d. Kath. Kirchenrechts*, I Bd. 1863), et Pachmann (*Lehrbuch des K. R. mit bezug auf die œsterr. Verhæltnisse*, 4 Bde, 3e éd. en cours de publication). Walter est surtout important au point de vue historique. Permaneder au point de vue de la pratique, et Schulte est le juriste par excellence : la nouvelle édition de Pachmann sera quelque chose d'analogue à l'ouvrage du Dr Ginzel, mais plus étendu et plus soigné. Je n'ai cité qu'incidemment le *Lehrbuch* du Dr Schulte, qui appartient par sa date à l'année 1863, bien qu'il ait réellement paru en 1862.

A ces ouvrages généraux, il faut joindre un bon nombre de monographies.

Nous devons au Dr Kober un traité des suspenses composé d'après des recherches entièrement neuves, et qui, comme son ouvrage sur l'excommunication, est un vrai chef-d'œuvre de méthode, de précision, de clarté, de profondeur, d'exactitude. (*Die Suspension der Kirchendiener nach den Grundsatzen des canonischen Rechts dargestellt.* Tubingen, Laupp. 8°. IX-409 pp. 1 thlr 28 ngr. — *Der Kirchenbann.* Ebd. 8° 1857. 2 Aufl. 1863.) De part et d'autre, l'auteur s'est attaché à montrer le développement historique du droit pour en dégager les dispositions actuellement en vigueur, et pour en faciliter l'intelligence et l'application. Le Dr Kober nous promet de traiter de la même manière les peines vindicatives, c'est-à-dire la déposition et la dégradation. Heureux si nous pouvions avoir un jour des monographies aussi parfaites sur toutes les parties du droit ecclésiastique !

Citons encore d'autres monographies moins importantes, mais néanmoins très-estimables : celles de Loberscheimer sur les biens ecclésiastiques en Autriche (*Das Kirchenvermogen, oder die gesetzl. Art der Erwerbung und Verwaltung der Gotteshaus- und Pfrundvermogens, auf Grundlage des œsterr. Concordates und der in Folge dessen geltenden Bestimmungen.* Budweiss, Hausen, 1 thlr 10 ngr.) ; de Daller, sur l'erreur considérée

comme empêchement dirimant du mariage (*Der Irrthum als trennendes Ehehinderniss nach Katholischem Eherechte*, Landshut, Wolffle. 10 ngr.); de Gerlach sur la définition du droit canonique (*Logish-juridische Abhandlung über die Definition des K. R.* Paderborn, Schœning, 8 ngr.), et sur la situation de l'Eglise catholique vis-à-vis de la législation prussienne (*Das Verhæltniss des preussischen Staats zu der Katholischen Kirche*, ebd. 16 ngr.); enfin, celle de Sentis, *De jure testamentorum a clericis ordinandorum* (Bonnæ, Georgi).

Diverses collections de sources ont aussi vu le jour. F. Walter, le célèbre jurisconsulte, a réuni dans un livre malheureusement trop coûteux : 1° un choix de sources historiques disposées par ordre chronologique, 2° des documents empruntés à la législation actuelle de l'Eglise et disposés par ordre des matières. (*Fontes juris ecclesiastici antiqui et hodierni*. Bonnæ, Marcus, XII-599 pp. 2 thlr 20 ngr.) Le curé Burger et l'archiviste Kothing nous ont donné des recueils qui concernent spécialement la Suisse ; le syndic épiscopal Vogt a recueilli la législation diocésaine de Rottenburg. (J. Burger, *Die eidgenæssischen und kantonalen Concordate, Gesetze und Verordnungen, betreffend die Verehelichungen in der Schweitz zwischen Angehærigen der verschiedene Kantone und des Auslandes*. Bern u. Solothurn. Jent u. Gassmann. IX-345 pp. 3 fr. 60 c. — M. Kothing, *Die Bisthums-verhandlungen der schweizerisch-konstanzischen Diœcesanstænde von* 1803 *bis* 1862. Schwyz, Sebstverlag. X-428 pp.—A. Vogt, *Kirchliche Verordnungen für das Bisthum Rottenburg*. Gmünd, Schmid. X-467 pp. 1 thlr 10 ngr.) Il faut ajouter un opuscule du professeur Huffer, de Bonn, important pour l'histoire des sources du droit canonique au moyen-âge. (*Beitræge zur Geschichte der Quellen des K. R. und des præm. R. im Mittelalter*. Münster, Aschendorf. 8° VI-148 pp. 25 ngr).

Pour en finir avec la littérature canonique, il me reste à dire un mot du *Manuale latinitatis juris canonici*, de Rosshirt, dont vous avez déjà entretenu les lecteurs de la *Revue* (t. VI. p. 496). Malheureusement, ce n'est qu'un essai bien incomplet, bien imparfait, une pierre d'attente en quelque sorte, et l'œuvre reste à faire.

VII. — *Pastorale.*

J'arrive bientôt au bout de nos richesses. Les rubriques suivantes comme celle-ci n'offriront plus qu'une énumération bien courte. Je n'ai, en effet, à mentionner ici que la fin de la pastorale du prof. Kerschbaumer, et les deux premiers volumes de l'ouvrage plus développé du P. Benger. Ce dernier est au fond une 8e édition, considérablement augmentée et entièrement refondue, de la théologie pastorale de Gallowitz, dont les dernières éditions avaient été revues par Vogl et Haringer. Je reviendrai sur ces deux ouvrages aussitôt que j'aurai pu les comparer avec le travail tout à fait original d'Amberger, qui a maintenant paru en entier.

VIII. — *Homilétique.*

Vous me permettrez de laisser de côté la masse innombrable de productions moyennes qui se pressent ici, et qui n'ont d'autre utilité que de fournir un secours à la paresse. Parmi les livres qui dépassent ce niveau, je citerai spécialement les deux qui suivent.

Le *Theophilus* du Dr Martin, évêque de Paderborn, comprend une série d'instructions sur les évangiles des fêtes et des dimanches de l'année. (*Theophilus, oder Unterweisungen über die Sonn-und Festtæglichen Evangelien des Kirchenjahres*. Paderborn, Schœning. 2 Bde 8° XIV-420, 511 pp. 1 thlr. 25 ngr. Une 2e édition vient de paraître.) Quand je dis instructions, il ne faut point entendre par là des homélies proprement dites, ni même un commentaire écrit dans un simple but d'édification. L'illustre auteur réunit les résultats de la science exégétique sur chacun des textes qu'il commente, et résout toutes les difficultés que la lecture peut faire naître. Ecrit principalement en vue du public instruit, son ouvrage peut aussi être d'une grande utilité aux maîtres et aux ecclésiastiques chargés d'expliquer chaque semaine l'évangile du dimanche.

Je me contente d'indiquer aujourd'hui un remarquable ouvrage du

Dr Deutinger, autrefois professeur et maintenant prédicateur de l'université de Munich (*Das Reich Gottes nach dem Apostel Johannes*), me réservant d'en parler plus longuement après la publication du troisième et dernier volume que nous attendons encore.

IX. — *Liturgie.*

Jusqu'à ces derniers temps, pour avoir des livres liturgiques convenablement exécutés, nous étions forcés de les faire venir de l'étranger, principalement de France et de Belgique. Cet état de choses a cessé, grâce surtout aux efforts de la maison Pustet, à Ratisbonne. Cet estimable éditeur nous a donné l'an dernier une magnifique édition in-8 du Missel, dont vous avez justement fait l'éloge (*Revue*, t. v, p. 488); il a en outre exécuté une édition in-4° du Bréviaire (en quatre parties), qui pour la perfection technique comme sous le rapport liturgique ne laisse presque rien à désirer aux critiques les plus exigeants (pr. 50 fr.); enfin, quand je vous écrirai de nouveau, j'aurai à mentionner une édition in-f° du Missel qui réunit les mêmes avantages.

En même temps, M. Muhlbauer, maître des cérémonies de l'Église métropolitaine de Munich, réimprimait l'édition authentique des décrets de la Sacrée Congrégation des Rites en les disposant d'après l'ordre alphabétique, plus commode pour les recherches. Son édition reproduit tout ce que renferme celle de Rome, y compris les notes de Gardellini et l'instruction Clémentine avec le commentaire : il y ajoute un bon nombre de décisions inédites ou émanées d'autres Congrégations, et des constitutions pontificales se rapportant aux matières liturgiques. Cinq fascicules ont paru jusqu'à présent. (*Decreta authentica S. R. Congregationis cum notis Gardellini, et Instructio clementina cum commentariis in usum cleri commodiorem ordine alphabetico concinnata.* Monachii, Lentner. Fasc. 1-5, gr. 8°, p. 1-736, 18 ngr pro fasc.) Il a également paru une édition du *Memoriale rituum* de Benoît XIV (Ratisbonæ, Manz, 10 ngr.), et une traduction allemande bien faite de ce petit livre (1b. 10 ngr.).

Notre correspondant termine en disant qu'il nous laisse exprimer nous-mêmes à propos de ce tableau de la littérature théologique en Allemagne pendant le cours de l'année dernière les réflexions qu'il nous inspirera. Il craint d'être aveuglé par son patriotisme.

Cette simple énumération que tout le monde aura lue avec un vif intérêt, en dit plus que toutes les réflexions du monde. Elle accuse un puissant réveil de l'esprit catholique en Allemagne, où le rationalisme avait fait autrefois tant de ravages même dans les rangs du clergé, et elle démontre en même temps que sur le terrain de la science les catholiques ne le cèdent en rien à leurs adversaires. Il se publie assurément plus de livres du côté des protestants, mais si l'on veut peser plutôt que compter les productions, si l'on écarte les futilités qui sont un embarras au lieu d'être une richesse, on verra que le catholicisme n'a rien à craindre de la comparaison. Il peut même citer des noms et des œuvres dont il ne serait pas facile de trouver l'équivalent dans le camp opposé.

Pour nous, théologiens français, en présence de ce mouvement gigantesque, nous n'avons qu'a baisser les yeux. Il serait inutile de vouloir le dissimuler à nous-mêmes et aux autres : la vie intellectuelle a besoin d'être puissamment réveillée parmi nous. Il nous faut une éducation théologique, une ou plusieurs écoles spéciales et bien organisées, afin d'avoir une science et une littérature théologiques. Il y va de l'avenir de la religion en France et jusqu'à un certain point en Europe, car l'influence de notre pays est immense.

Pour extrait : E. HAUTCŒUR.

Arras — Typ. Rousseau-Leroy, rue Saint-Maurice 26.

LE CHRIST ET LES ANTECHRISTS [1].

Ce second ouvrage du R. P. Dechamps est, comme son aîné, une apologie de la religion; mais le point de vue est complètement différent. Dans la *Démonstration catholique*, l'auteur nous montre que, pour reconnaître la divinité de la religion, il suffit d'observer deux faits, l'un intérieur, l'autre extérieur, qui se recherchent pour s'embrasser. Le fait intérieur est le désir de notre âme d'entendre la voix de Dieu (2); le fait extérieur est la voix de Dieu, répondant au cri de notre âme d'une manière éminemment divine. Ce premier livre nous fait comprendre *la simplicité des voies de Dieu.*

Le Christ et les Antechrists, au contraire, pourrait être intitulé : *la Splendeur du règne de Dieu.* Ce livre réunit en un vaste tableau l'ensemble des preuves les plus convaincantes de la religion, et nous présente ainsi comme une somme apologétique à l'usage des incrédules. C'est à eux que l'auteur adresse ce beau travail. A l'incrédule formel, il ne suffit pas de montrer l'harmonie divine entre le cri de notre cœur et la voix

(1) *La Divinité de Jésus-Christ*, ou le Christ et les Antechrists dans les Écritures, l'Histoire et la Conscience, par V. Dechamps, de la Congr. du T. S. Rédempteur. Paris et Tournai, Casterman, 1861. 2e édit., 2 vol. in-12.

(2) Dans la *Question religieuse* (2 vol.) le P. Dechamps pose la même thèse que dans son premier ouvrage, mais en montrant plus explicitement que son point de départ n'est pas seulement *un besoin* de l'âme, qu'il est en même temps une exigence intellectuelle. C'est *la raison*, en effet, qui veut la *certitude* en matière de *foi*, et c'est-elle qui, pour atteindre cette certitude, demande le témoignage de Dieu.

de Dieu ; le cri du cœur, il l'étouffe ; la voix de Dieu, il ne l'appelle pas, et tandis que l'homme de bonne foi demande simplement où est la voix divine, l'incrédule demande si elle est, et ce que l'on entend par là. Il faut donc lui présenter un autre genre d'apologie. Il faut lui montrer combien est pleine et brillante la lumière qui l'inonde de toutes parts ; il faut le forcer dans ces retranchements ténébreux où il cherche la paix, l'amener, *opportune, importune*, à changer en bénédictions les malédictions qu'il prépare dans son cœur et à s'écrier avec Balaam : *Quam pulchra tabernacula tua, Jacob!*

Mais il est impossible de réunir en un volume toutes les preuves de la religion. Tout ce qui est, tout ce qui a été, et tout ce qui sera, a sa raison d'être dans Jésus-Christ, le Dieu béni des siècles. Tout vient de lui, tout s'éclaire de lui, tout vit par lui et pour lui, tout converge vers lui. Il ne s'agit donc pas d'épuiser les preuves, mais d'obtenir dans la démonstration le plus de lumière possible. Pour cela, il faut se placer au centre de la grande question religieuse, il faut étudier Jésus-Christ là où son action est plus immédiate et plus manifeste, car celui qui connaît Jésus-Christ connaît le Père : « Et la vie éternelle, dit-il lui-même, consiste à vous connaître, vous, ô mon Père, et celui que vous avez envoyé. » Or, Jésus-Christ se révèle dans l'Écriture, dans l'histoire et dans la conscience humaine. C'est donc dans cette triple manifestation que l'étudie le P. Dechamps.

Tous les apologistes se placent nécessairement sur quelqu'un de ces trois terrains; mais où nous trouvons la gloire de l'apologie du P. Dechamps, c'est d'avoir réuni si admirablement ces preuves, et de nous avoir montré le cadre dans lequel on peut les grouper pour en former un tableau ravissant. D'autres peut-être reprendront ce travail avec bonheur encore ; mais son mérite à lui est de nous avoir tracé le dessin général et de nous avoir montré la richesse et la fécondité de son plan. Dans l'étude que nous allons faire de son ouvrage

il nous sera impossible de le suivre dans tous ses développements. C'est un tableau d'ensemble qui demande à être examiné avec soin dans chacune de ses parties, mais nous en indiquerons les linéaments généraux, en faisant ressortir l'importance du plan et la valeur des points de vue de l'auteur.

I.

JÉSUS-CHRIST DANS L'ÉCRITURE.

Le point de vue apologétique qui consiste à étudier Jésus-Christ dans l'Écriture est peut-être trop négligé généralement. A force de suivre les adversaires de la religion sur tous les terrains où il a plu à ces derniers de transporter successivement la lutte, les apologistes ont souvent négligé la plus inépuisable des sources, la plus brillante des lumières qui puisse se projeter sur la vérité de notre sainte religion. Or, ce n'est jamais sans détriment de notre cause que nous négligeons de pénétrer jusque dans le sanctuaire même de notre religion, pour montrer à nos adversaires les splendeurs de la vérité chrétienne. Nous borner à discuter leurs systèmes ou leurs imaginations, c'est nous réduire à une tâche bien ingrate. Ils comprendront quelquefois qu'ils ont tort, mais ils ne sentiront point pour cela un véritable attrait vers la vérité. Plus d'un peut-être sera même étonné d'être tellement pris au sérieux. Ce qui subjugue les esprits, ce qui dompte les cœurs, c'est la vue de Jésus-Christ même. Quand le Sauveur apparaît à Saul et qu'il le terrasse sur la route de Damas, ce dernier se convertit parce qu'il a vu Jésus-Christ. C'est l'histoire de la plupart des âmes. A ceux qui croient et à ceux qui doutent, comme à ceux qui nient ou qui sont indifférents, il faut faire voir la sainte et divine figure de Jésus-Christ, et, devant les rayons de lumière et de vérité qui émanent de lui, plus d'un s'écriera dans le transport du ravissement : Mon Seigneur et mon Dieu !

Mais si le courant des erreurs a quelquefois entraîné l'apologiste à étudier d'une manière plus spéciale ce que nous pourrions appeler les abords et les contours extérieurs de la vérité chrétienne, c'est encore le courant de l'erreur qui le ramène nécessairement à considérer directement la sainte humanité de Jésus-Christ et à nous présenter le tableau de sa vie, de ses paroles et de ses œuvres tel que nous le trouvons dans l'Écriture. C'est à la personne même de Jésus-Christ que s'adressent les coryphées modernes du progrès de l'irréligion ; il en doit résulter pour les fidèles comme pour les inattentifs et les indifférents une étude plus approfondie du mystère des mystères de Dieu, et par là une augmentation de foi et d'amour pour Jésus-Christ.

La thèse de l'incrédulité est celle-ci : « Jésus-Christ a été le plus grand d'entre les hommes, mais il n'est pas Dieu. L'Évangile n'est qu'un code de morale; Jésus-Christ est à la fois l'auteur et la plus haute personnification de ce merveilleux enseignement, mais c'est à tort que les chrétiens le nomment Dieu. Lui-même ne s'est point donné ce titre; l'Évangile ne le lui reconnait point, et si quelques passages semblent se rapporter à sa divinité, ces passages plus ou moins obscurs doivent être entendus convenablement et expliqués d'après les principes naturalistes. » Se plaçant en face de cette thèse, le P. Dechamps nous montre que non-seulement les textes abondent, mais qu'il est impossible de lire une page du texte sacré où cette vérité ne soit évidente. On ne saurait concevoir une manifestation de Dieu dans la nature humaine de Jésus-Christ, qui ne se trouve dans l'Évangile. Jésus-Christ y est appelé Dieu, et tous les attributs de Dieu y sont présentés comme attributs de Jésus-Christ. Il est l'origine et le principe de toutes choses, le créateur du monde, le Dieu éternel des siècles, infini en grandeur, en puissance, en miséricorde. S'il y est appelé le Fils de Dieu, il est Fils par génération éternelle, sorti du sein du Père et venu

dans ce monde dont il est aujourd'hui le Rédempteur, et dont il sera demain le juge. Partout il se montre en Dieu : il commande en Dieu et fait annoncer sa loi à toutes les nations ; il agit en Dieu, il pardonne en Dieu, il promet en Dieu, il récompense en Dieu. Il exige pour lui le culte suprême, la foi, l'espérance, l'amour. Jésus-Christ veut être aimé en Dieu par dessus toutes choses, et réclame pour lui l'honneur qui n'est dû qu'à Dieu seul. Pour effacer les témoignages de la divinité du Sauveur, il faudrait donc effacer tout d'abord tous les témoignages qu'il se rend à lui-même. Il faudrait effacer tout ce que ses ennemis ont dit de lui ; les raisons ou les prétextes pour lesquels ils le persécutent, l'accusation qu'ils portent contre lui et devant le tribunal de la synagogue et devant celui du gouverneur païen. Il faudrait effacer l'histoire de sa passion et de sa mort. Il faudrait déchirer non-seulement tout ce qu'a écrit saint Jean chez qui il a été tellement impossible de méconnaître la confession de la divinité qu'on a voulu lui en attribuer l'invention ; mais toutes les épîtres, mais tous les travaux, mais toute la théologie de saint Paul ; il faudrait n'entendre plus aucun des témoins du Sauveur, ni Thomas qui met ses doigts dans les plaies du Ressuscité, ni Pierre faisant son entrée dans la carrière apostolique par un double miracle, celui d'une guérison et celui de sa prédication. Il faudrait supprimer toutes les paroles et toutes les actions consignées dans les pages sacrées. Mais il y a plus encore ; il faudrait détruire l'Évangile d'une manière aussi radicale qu'a été détruit le temple de Jérusalem, en sorte qu'il n'en restât plus une ligne, plus un vestige.

En effet, tout l'Évangile est dans cette union suprême, personnelle ou hypostatique en vertu de laquelle le Fils unique offre son humanité à son Père, et répare ainsi dignement, c'est-à-dire divinement, l'outrage fait à l'infinie majesté de Dieu par le péché ; tout l'Évangile découle de l'incarnation du Verbe, de la double nature du Fils de l'homme et du Fils de Dieu. De là le mystérieux mélange de puissance et d'infir-

mité, d'abaissement et de grandeur, d'humiliation et de gloire qu'on rencontre partout en Jésus-Christ. Il s'incarne dans le sein d'une vierge pour être véritablement Fils de l'homme et du sang d'Adam, mais il s'incarne par un acte immédiat de cette toute-puissance qui forme par elle-même le nouvel homme, comme par elle-même elle avait formé le premier. Il naît dans une étable repoussé des siens, mais il attire à sa crèche les prémices des nations et les concerts des cieux. Il n'a pas où reposer sa tête, et il marche sur les flots irrités. Il se laisse charger de liens par les hommes, et il enchaîne lui-même les éléments, commandant à la mer et aux tempêtes. Il rend la vue aux aveugles, la santé aux infirmes, la vie aux morts, et, à l'heure de sa passion, il est lui-même sans défense, il souffre sans mesure et meurt sans consolation, abandonné dans sa peine et des hommes et de Dieu, c'est-à-dire de lui-même, le Verbe laissant privées de sa divine influence les puissances sensibles de son humanité sainte. Mais dans cet abandon que souffre le cœur de l'homme éclate encore la force de Dieu ; il parle dans son agonie, et chacune de ses paroles est une source de lumière ; il vide goutte à goutte son trop amer calice, mais l'œil fixé sur les prophéties qu'il achève d'accomplir ; il expire avec puissance, *voce magna*, et en mourant fait prendre le deuil à la nature, et il ne s'endort du dernier sommeil que pour voir sortir de son côté, avec l'eau et le sang de la rédemption, l'Église son épouse, *la vraie mère des vivants*. Enseveli dans la mort, il transforme son sépulcre en source de vie, sort du tombeau à l'heure qu'il a lui-même marquée, apparaît à ses disciples effrayés et ravis, et transforme ces hommes qui tremblaient naguère devant de faibles femmes, en témoins invincibles de la vérité chez toutes les nations. C'est ainsi que Jésus-Christ se montre partout également divin, divin dans ses paroles, divin dans l'exercice de sa puissance, divin jusque dans ses humiliations, dans sa mort, dans son sépulcre.

Mais où il se montre le plus Dieu, s'il nous est permis de par-

ler ainsi, c'est dans la manifestation de la justice et de l'amour de Dieu. La justice qui demande le sacrifice d'un Dieu pour laver l'offense faite à un Dieu, l'amour qui conduit Dieu à accepter ce rôle de médiateur et de victime. Il faut suivre ici l'exposé que nous donne le P. Dechamps de cette manifestation de l'amour, pendant la vie, à la mort, et encore après la mort de Jésus dans la sainte Eucharistie. Il semble que ce grand saint Alphonse, dont le cœur était tellement embrasé de l'amour de Jésus-Christ, ait obtenu à ses disciples une grâce particulière de parler de ce même amour, et de faire voir à tous, chrétiens et incrédules, comment partout en Jésus-Christ Dieu se révèle par sa charité.

Si l'Évanvile est tout plein de la divinité de Jésus-Christ, le rapport des deux Testaments n'établit pas moins clairement que c'est Dieu lui-même qui se révèle en lui. La mort du Sauveur est le grand évènement du monde : « Le Christ mis à mort, le peuple qui le rejette n'est plus un peuple; un autre peuple, instrument de la justice divine, arrive avec son chef et détruit la ville et le sanctuaire ; les sacrifices de la loi disparaissent avec le temple ; la nouvelle alliance commence avec le nouveau sacrifice, et pendant qu'elle s'étend aux nations, la ruine de Juda se consomme sans retour. » A partir de là commence un nouveau royaume, royaume spirituel, surnaturel, universel ; l'empire de la grâce et de la vérité se substitue à l'empire de la force. Voilà les évènements qui se rattachent à cette mort. Mais, en les nommant, nous ne faisons que citer les prophéties. Les prophètes ont tout vu, au moins tous les grands traits des évènements, et souvent beaucoup de détails. Ils ont vu le Christ attendu des nations, arrivant sur la terre comme le terme des évènements qui avant lui ont bouleversé le monde, et comme le point de départ d'un monde nouveau. Ils ont vu le lieu et les circonstances de sa naissance, décrit son caractère, sa mission et ses œuvres, prédit sa passion et les circonstances de sa passion, ses anéantissements et ses

douleurs, la gloire de son tombeau. Ils ont fixé non-seulement l'époque, mais l'année même dans laquelle ces évènements se sont passés, et ils ont chanté le cantique que son cœur mourant devait chanter, que sa bouche expirante devait prononcer sur la croix. Ils ont tout vu si clairement, que, pour échapper à la lumière qui jaillit de leurs prédictions, l'impiété même des premiers siècles a essayé de fermer le livre de leurs prophéties. Nul doute qu'elle n'eût fait des efforts encore plus grands dans ce sens, si elle n'avait vu se dresser devant elle les incorruptibles dépositaires de ces oracles sacrés. Elle a donc été réduite, ne pouvant fermer les livres, à détourner les yeux. Tant il est vrai qu'on ne peut regarder le Christ ni dans sa vie, ni dans sa mort, ni dans sa mission, ni dans ses institutions, ni dans les prophéties qui ont annoncé sa venue, ni dans la manière dont il les a accomplies, sans trouver partout la démonstration évidente de sa divinité.

II.

JÉSUS-CHRIST DANS L'HISTOIRE.

L'histoire de l'humanité, voilà le second tableau dans lequel le P. Dechamps nous fait contempler Jésus-Christ. Il a élargi son cadre de manière à y faire entrer les plus belles démonstrations de Bossuet, de J. de Maistre, de M. Auguste Nicolas, dont les pages textuellement reproduites trouvent leur place naturelle dans son vaste plan à côté de considérations neuves que d'autres apologistes feront passer à leur tour dans leurs écrits.

L'histoire du monde nous est montrée dans l'Apocalypse comme un livre écrit dedans et dehors, et scellé de sept sceaux. Nul ne peut l'ouvrir que « l'Agneau qui a été mis à mort et dont le sang nous a rachetés pour Dieu. » En dehors de Jésus-Christ, cette histoire reste une énigme. On pourra

étudier le mouvement politique, juridique, scientifique, littéraire, industriel, artistique des nations. Mais cette étude ne nous fera comprendre que le mouvement des hommes et des peuples sur eux-mêmes, et ne nous montrera pas le mouvement général qui emporte tous les autres, le mouvement vers la fin, vers le but de l'humanité. Une histoire générale doit nous faire connaître, avant tout, notre origine, notre nature, nos destinées, et la marche générale du monde moral vers sa destinée. C'est par là seulement qu'elle nous dévoilera le lien des peuples et des temps, et qu'elle acquerra le caractère de l'universalité.

Cette vérité a été longtemps méconnue. On a voulu bannir Jésus-Christ de l'histoire, et l'on a fait l'histoire de l'humanité de la même manière que l'anatomiste peut nous faire connaître l'homme. Là où il n'y a plus d'âme, on peut reconnaître encore les organes de la vie, les organes des fonctions ; mais le ressort qui met tous ces organes en mouvement, mais le principe qui préside à leur formation et à leur développement, mais l'âme qui par son union avec le corps constitue l'homme, voilà ce qui échappe à l'anatomiste. De même, en se mettant en dehors de Jésus-Christ, on ne comprendra plus rien à l'histoire, et « il faudrait comparer la terre et les hommes qui l'habitent à un champ où les fourmis se disputent le grain qui tombe, et où les cigales chantent quelques jours au milieu des fleurs jusqu'à ce qu'arrive l'hiver avec le silence et la mort. »

Mais si l'histoire générale existe, où pourra-t-on la trouver ? Le P. Dechamps en suit d'abord les vestiges chez tous les peuples, et ces ombres, partout dirigées dans le même sens, lui font voir la direction de la lumière. Il constate ensuite qu'il est sur la terre une société perpétuelle en possession de cette histoire, et qui nous la montre écrite dans le livre par excellence, dans la *Bible*.

Le fait universel dans l'humanité, avant que le Christ y

ait été annoncé, est la base sanglante de tous les cultes. Ni dans l'ancien monde, ni dans les forêts de l'Amérique, ni chez les tribus que nos hardis voyageurs visitent pour la première fois, nulle part on ne trouve un peuple sans religion, nulle part une religion dont la base ne soit pas dans les sacrifices sanglants. Or ces sacrifices ont partout le sens de sacrifices expiatoires. Le sauvage idolâtre du Nouveau-Monde et le sectateur policé de l'ancien polythéisme, croient également que sans l'effusion du sang les péchés ne peuvent être remis. A cette persuasion se joignent deux autres croyances dont l'une se rapporte à la chute et à l'état de dégradation et de déchéance de l'homme, provenant de la faute du premier homme, l'autre à la réversibilité des mérites. La victime que l'on immolait n'était point le coupable lui-même dont la faute devait être expiée, mais un innocent qui payait pour le coupable. De cette manière, l'humanité poursuit l'expiation par les sacrifices, dans l'attente de la grande réparation qui se fera par le libérateur universellement attendu.

Voilà les ombres que projette la grande histoire de l'humanité. Elles se retrouvent partout, et partout les mêmes. Mais la source même de cette histoire est dans la Bible qui se fait reconnaître avec clarté comme l'œuvre divinement originale, dont toutes les autres ne sont que des copies altérées, des souvenirs infidèles. En effet, de toutes les histoires elle est :

1° Manifestement la première dans l'ordre des temps, antérieure non-seulement à tous les livres historiques, mais à tous les livres mythologiques, poétiques et fabuleux.

2° Cette histoire est la première par l'ordre des choses qu'elle contient. Les livres sacrés de l'Orient, de l'Égypte et de la Grèce, ont tous un caractère dominant de *nationalisme ;* la patrie y absorbe la terre et le ciel, l'histoire des hommes et des dieux. Les écrivains païens nous racontent les *histoires* des peuples et de leurs princes ; Moïse seul raconte l'*histoire* primitive de l'humanité, et après nous avoir fait remonter à

la source même du fleuve des générations, il nous fait seul assister au spectacle imposant de la division de ses eaux.

3° La Bible porte en elle-même un cachet unique et manifestement divin. Dans ce qu'elle nous apprend sur l'origine du monde, elle reçoit de nos jours mêmes la confirmation de toutes les sciences. Dans ce qu'elle nous apprend sur le développement de la famille humaine, elle reçoit un cachet prophétique inimitable du rapport des deux Testaments. Nulle part on ne trouve rien qui ressemble même de loin à cette œuvre dont celui-là seul peut-être l'auteur ou l'inspirateur, pour qui le passé, le présent et le futur se confondent dans un invariable présent.

4° La Bible est inséparable de la société des enfants de Dieu, société qui remonte de Pie IX « sans interruption jusqu'à saint Pierre établi par Jésus-Christ prince des Apôtres ; d'où, en reprenant les Pontifes qui ont servi sous la loi, on va jusqu'à Aaron et jusqu'à Moïse ; de là, jusqu'aux patriarches et jusqu'à l'origine du monde. » Et comme le point capital pour nous est de connaître évidemment que l'Ancien Testament est antérieur à Jésus-Christ, nous avons le témoignage irrécusable des Juifs.

Voilà donc que le même volume qui nous a montré en grands et splendides caractères la divinité du Christ nous fait aussi connaître seul, mais divinement, l'histoire générale de l'humanité. Nous y trouvons la racine et le principe des traditions générales répandues chez les divers peuples. Ainsi, l'histoire qui n'a besoin d'être confirmée par aucune autre, l'est à la fois par toutes. Mais la clef de cette histoire du monde ancien se trouve dans Jésus-Christ qui seul l'illumine d'une clarté souveraine.

1° Il est la source même de l'histoire, puisqu'il est doublement la fin de toute créature, *primogenitus omnis creaturæ*, car Dieu nous a créés à la fin de glorifier Jésus-Christ son fils ; d'un autre côté, la vie supérieure, la lumière du ciel, la force

divine que réclame notre nature dans son état présent ne se trouvent qu'en lui. Il est plus encore par le fond même de notre être, que par les vœux de l'humanité, l'espérance et le désiré des nations.

2° Il est le prototype suprême dont tous les grands hommes de l'antiquité n'ont été que des images multiples et imparfaites. Adam est le chef de l'humanité et ainsi la figure du Christ qui est le chef de la vie nouvelle ; Abel est la première victime, Noé le premier sauveur. Chez le peuple élu, Abraham est le père d'une postérité innombrable, parce qu'il a consenti à la mort de son fils unique; Isaac, la victime obéissante qui porte à l'autel le bois de son sacrifice ; Jacob, le fort contre Dieu comme celui qui triompha par l'amour de la justice divine sur le Calvaire; Joseph, l'innocent vendu et livré par ses frères, et devenu par là même le sauveur de ses frères et du monde ; Moïse, Josué, Samson, David, etc., etc. Chez les autres peuples, nous le voyons figuré par Melchisédech, le pontife du sacrifice figuratif par excellence, Job, l'homme des douleurs ; et tous ces médiateurs, et tous ces libérateurs, et tous ces conquérants dont l'antiquité nous a transmis le souvenir plus ou moins défiguré, n'étaient-ils pas tous autant d'images du médiateur, du libérateur, du conquérant par excellence ?

3° Seul, Jésus-Christ nous explique par son sacrifice la base sanglante de tous les cultes. Il nous offre cette expiation inutilement cherchée dans le sang et la destruction d'innombrables victimes. Il nous fait comprendre cette idée si incompréhensible de la solidarité et de la réversibilité des mérites que nous trouvons universellement répandue. Il éclaire donc à la fois et le fait universel et le sentiment intime auquel ce fait correspond.

4° Il nous fait comprendre les anciennes traditions en nous dévoilant la grande unité dont l'histoire ancienne nous fait voir de nombreuses parcelles, mais des parcelles seulement ; et du même coup il fait briller à nos yeux toutes les vérités

que le paganisme avait défigurées. Il nous fait retrouver l'unité dans les relations entre le monde et Dieu, unité rompue par le paganisme qui a transporté à la créature la gloire due au Créateur. Il nous a rappelé l'unité de la famille humaine dont tous les membres sont devenus ses frères; il nous montre l'unité du sacrifice dont les sacrifices anciens n'étaient que la figure, et détruisant ainsi toute idolâtrie comme une déviation de la vérité primitive, il nous fait voir en lui la vérité sur le monde, la vérité sur l'humanité, la vérité sur la religion, la vérité sur les anges, la vérité sur Dieu.

5° Enfin, devant lui, nous voyons s'illuminer les ombres que le paganisme avait prises pour les réalités dernières. Le genre humain avait reçu sans nul doute une tradition primitive sur la trinité des personnes en Dieu. On ne peut expliquer que par cette tradition la multiplicité des vestiges que nous en trouvons chez divers peuples. Cette vérité ne nous est pleinement révélée que par Jésus-Christ. Le genre humain avait une vague connaissance du mystère de l'Incarnation qui devait s'accomplir un jour, et de là découlaient ces simulacres de fausses incarnations qui remplissent les mythologies. Il avait comme un pressentiment du mystère de l'Eucharistie. Il se figurait que les dieux accouraient sur l'autel où la victime était immolée, et qu'en participant au sang répandu par le prêtre, on participait à la réconciliation opérée par la victime. Toutes ces idées qui percent plus ou moins clairement à travers le chaos idolâtrique, étaient-elles des restes de traditions anciennes, ou sortaient-elles comme d'un sentiment profond de la nature humaine? n'importe; ce qui est certain, c'est que, parfaitement incompréhensibles sans Jésus-Christ, elles sont parfaitement lumineuses en lui, et qu'ainsi il est à la fois la lumière des temps anciens, la clef de leur histoire générale, et le fanal qui éclaire tout ce qu'il y a de plus profond dans notre propre nature.

Nous laissons de côté tout ce grand mouvement des peuples

et cette succession des empires qui nous a été à l'avance exposé par les prophètes comme devant aboutir à Jésus-Christ. Mais le développement de ce plan par Bossuet a sa place marquée ici dans le cadre du Père Dechamps.

Il reste à considérer Jésus-Christ comme la clef de l'histoire du monde nouveau.

Que l'homme ait eu le malheur de perdre la foi; que la doctrine, les miracles, la vie et la mort de Jésus-Christ n'aient eu aucune prise sur lui ; qu'il soit plongé jusque par dessus la tête, dans le naturalisme, le rationalisme et le faux mysticisme allemand, du moment où il parcourra, même sommairement, l'histoire, il sera ramené à ce point qui est encore le cauchemar de tous ces étranges rêveurs : Un personnage a paru dans l'histoire qui a enseigné une doctrine, qui a produit des œuvres sans aucune analogie dans le passé, auquel on ne peut comparer aucun des personnages de notre race.

Oui, Jésus-Christ est là qui les empêche de rien comprendre au monde nouveau, s'ils ne veulent pas confesser sa divinité. Car, non-seulement il nous révèle l'harmonie des temps qui l'ont précédé, mais il divise les siècles en deux parties, le monde avant lui et le monde après lui, et notre chronologie qui prend sa naissance pour point de départ, n'est que l'expression du fait le plus universel et le plus divin qu'on puisse concevoir.

Les siècles qui suivent Jésus-Christ ont reçu de lui un caractère qui les distingue essentiellement de ceux qui précèdent. Ce caractère est dans le règne de l'esprit sur la chair, de la vérité sur la force, dans la délivrance de l'homme de la servitude de ses passions, dans la triple défaite de l'idolâtrie qui a été vaincue dans les cœurs, sur les autels et sur les trônes.

Jésus-Christ l'a vaincue sur les autels, malgré les innombrables obstacles qu'ont opposés à cette victoire les préjugés, les passions mauvaises, l'orgueil, la cruauté, la prétendue raison d'état, le tout mis au service de l'enfer ; et il l'a vaincue

au point que l'homme le plus grossier ne peut comprendre aujourd'hui cette déchéance de la raison humaine, qui va prodiguer son adoration à d'autres êtres qu'à l'Être éternel et infini. Il l'a vaincue dans les cœurs qui semblaient s'être identifiés avec un culte voué à des dieux faits à l'image des passions, et, dans ces mêmes cœurs, il a allumé le feu de l'amour divin. Parmi les sages de la philosophie païenne, un très-petit nombre a entrevu la grande loi de l'amour de Dieu ; mais aucun d'eux n'en a supposé le règne possible, aucun n'a demandé à Dieu de l'aimer et de le suivre. Ce qu'aucun n'a même su rêver, Jésus-Christ l'a accompli, et bien plus encore. Non-seulement il a obtenu l'amour suprême pour lui-même ; mais il a obtenu l'amour de l'homme pour l'homme, en tant qu'homme et enfant de Dieu, et il a ainsi enfanté des prodiges inconnus du monde païen.

« L'égalité des hommes devant Dieu, la dignité de la femme, de l'enfant, du pauvre, de l'esclave, des petits, des délaissés de ce monde, fut révélée avec la grandeur naturelle et surnaturelle de l'homme. De cette vérité féconde, de cette divine semence de la parole de Jésus-Christ jetée dans le sein de l'humanité et arrosée du sang de la rédemption, on voit sortir l'unité et l'indissolubilité du mariage, et avec elles la pureté, la force, la majesté de la famille toujours défendue par l'Église contre le caprice des puissances, comme le principe de tout bien social ; l'adoucissement, la transformation, et enfin l'abolition de l'esclavage si absolument nécessaire aux yeux des anciens, qu'Aristote et Platon le croyaient fondé sur la nature même des choses ; la fin de l'infanticide légal patroné à son tour, à la honte de l'esprit humain, par le plus sublime de ses sages, le *divin Platon* ; enfin, les grandes œuvres qui ont donné des palais aux pauvres et à toutes les infirmités humaines, avec une cour pour les servir, avec des légions d'anges devenus les esclaves volontaires de leurs frères, après avoir conquis pour eux-mêmes, à force d'amour, la liberté parfaite des

enfants de Dieu, la liberté du dévouement par la chasteté ! »

Enfin, l'idolâtrie est vaincue sur le trône. « L'empire idolâtre par l'apothéose du maître, était une véritable théocratie sans Dieu. Aussi le paganisme voulait-il que tout homme fût fait pour l'État et non l'État pour l'homme. Dans le christianisme, au contraire, toute autorité est servante. L'homme lui doit obéissance, sans doute, mais c'est parce qu'elle est l'organe de Dieu, disposant de toutes choses pour le bien temporel et spirituel de l'homme. Là est le but. L'autorité n'est qu'un moyen de le faire atteindre, » et, afin qu'elle ne devienne pas infidèle à sa mission, la vraie liberté, c'est-à-dire le droit de l'homme à la pratique de ses devoirs, fut mise sous la protection de la parole et du sang de Jésus-Christ.

C'est là le caractère de cette civilisation qui a reçu de Jésus-Christ le nom de civilisation chrétienne, et qui par-là devient incomparablement supérieure à la plus haute des civilisations anciennes.

Que si, après avoir examiné le caractère général du monde nouveau, on considère les évènements qui l'ont agité depuis dix-huit cents ans, on verra encore que Jésus-Christ est leur centre et qu'il les domine tous. Toutes les luttes, toutes les transformations, toutes les révolutions ont finalement tourné à sa gloire, et l'histoire des siècles chrétiens n'est que l'histoire des triomphes du christianisme, c'est-à-dire du Christ, sur la civilisation et la barbarie, sur la ruse et la violence, sur le schisme et le scandale, sur l'incrédulité et le terrorisme. Son Église a tout traversé avec la tranquillité de Dieu : *Transiens per medium illorum, ibat.*

Ainsi, Jésus-Christ embrasse les siècles et les domine tous. Son influence pénètre tous les temps qui l'ont précédé, et aujourd'hui, plus de dix-huit siècles après qu'il a disparu aux yeux des hommes, il est encore l'âme et la vie de l'humanité dans ce qu'elle a de plus noble et de plus excellent, dans ce qu'elle a de divin. Aujourd'hui encore comme toujours, c'est

lui seul qui réalise les aspirations les plus larges et les plus profondes de l'homme. Toujours l'homme a vénéré la religion de ses pères ; les hommes les plus sages de l'antiquité ont cru que la religion était d'autant plus pure qu'elle était plus près de son origine ; or, la religion de Jésus-Christ est celle même de l'origine, et, où il innove, c'est quand il dit aux défenseurs des traditions humaines : *Ab initio non fuit sic*. Toujours aussi, l'homme a cru au progrès, a cherché, a aimé le progrès. Or, Jésus-Christ encore a été un progrès divin sur les temps antérieurs, et sa doctrine nous ouvre la carrière, et ses institutions nous offrent un stimulant avec les forces nécessaires pour un progrès indéfini. Oui, Jésus-Christ était hier, il est aujourd'hui, et il sera dans tous les siècles.

III.

JÉSUS-CHRIST DANS LA CONSCIENCE HUMAINE.

Cette troisième partie de l'étude du P. Dechamps nous semble la plus belle. Il aime à revenir sur ce sujet. Ame pure et sereine, il se sent pénétré de la lumière de Dieu. Il goûte et il voit : il goûte Jésus-Christ dans cette paix ineffable que le Sauveur a promise à ceux qui l'aiment, et il voit dans le Sauveur le complément de son âme entière, la lumière de ses pas, la joie de son cœur, la plénitude du bonheur.

Dans la démonstration catholique de la vérité chrétienne, il a tiré du rapport intime des besoins de notre âme avec la révélation toute une démonstration de la divinité de l'Église, et cependant il ne considérait qu'un seul de ces rapports. Ici, il élargit son horizon. Il considère et l'âme et la religion d'une manière plus générale, sans toutefois épuiser le sujet. « Il n'y a pas de dogme dans l'Église catholique, dit-il après de Maistre, qui n'ait ses racines dans les dernières profondeurs de la nature humaine. » Pour traiter ce sujet d'une manière com-

plète, il faudrait donc sonder toutes les profondeurs de nos mystères et toutes les profondeurs de notre cœur, et celui qui irait le plus avant dans cette étude serait encore bien éloigné de l'avoir épuisée.

Les faits étant ainsi sans nombre, on ne peut que choisir. Le P. Dechamps choisit comme il a choisi le sujet général de son livre, de manière à tracer un large cadre dont il indique les principaux développements. En le suivant, nous verrons combien est profonde en nous l'empreinte de notre vocation et de notre état surnaturel ; nous comprendrons la vérité de cette parole de Tertullien : *Anima naturaliter christiana ;* ou plutôt de cette autre parole de saint Paul : *Mihi vivere Christus est, et mori lucrum.*

Le premier mystère dont Jésus-Christ nous donne la clef est celui de la lutte intérieure dont l'homme est lui-même le théâtre. Le principe de cette lutte est dans le désordre, dans la révolte des sens et des passions contre la loi de la raison. Les éléments en sont l'infirmité de l'âme, sa complicité même qui résulte de l'inclination au mal, à la rébellion, à l'indépendance ; enfin une sorte d'obscurité ou d'aveuglement intérieur qui sert de voile à ce désordre. Cette lutte exprime l'histoire intérieure de chaque homme, mais en même temps elle présente un insondable mystère, quand on ne considère pas l'explication qui s'en trouve dans Jésus-Christ.

En lui tout s'éclaire. Dieu dans notre création avait uni en nous trois vies diverses et subordonnées, et n'avait rendu la vie animale docile à la vie morale ou spirituelle qu'à la condition de la soumission libre de celle-ci à la vie surnaturelle ou divine Quand l'homme ingrat veut diviser ces trois vies, se contenter des deux premières, il tombe au-dessous de lui-même. Quand il a choisi un renversement partiel, il a trouvé un désordre complet. Jésus-Christ nous l'apprend. Quand le fils ingrat, dit-il, veut vivre de son bien dans l'indépendance de son père, il tombe dans la misère et la dégradation jusqu'à désirer la pâture des animaux immondes.

Mais en même temps le Sauveur nous montre le remède. Si les trois vies sont inséparables dans l'homme, nous devons, pour retrouver l'empire de la deuxième vie sur la troisième, nous élever de nouveau à la première. Ce retour n'est pas impossible, car nous continuons à avoir la conscience de cette vie ; nous y sommes appelés du dehors, attirés du dedans, et la prière nous donnera les ailes pour y remonter. La prière nous obtiendra la grâce surnaturelle dont la foi nous fait connaître les opérations divines. Mais combien de ces grâces sont des faits de conscience que chacun peut vérifier? L'aspiration de la nature humaine à une vie supérieure ou surnaturelle ; le besoin qu'elle ressent de la lumière d'en haut pour être éclairée sur cette vie, du secours d'en haut pour y être élevée, et en même temps pour être guérie de sa faiblesse ; la réalité et l'efficacité de cette grâce qui guérit, fortifie, élève ; cette voix intérieure enfin, ce gémissement de l'esprit qui aide le nôtre à retrouver ce qu'il a perdu, *postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus*. Cette voix est la voix de Celui qui nous a créés pour une vie toute divine d'amour et de grâce, et qui nous l'offre encore en ouvrant notre cœur à la prière qui la fait revenir.

Ces faits sans doute deviennent plus fréquents et plus lumineux à mesure qu'on s'efforce davantage de les vérifier dans la vie pratique. Mais pour ceux-là mêmes qui restent en dehors de cette plénitude de lumière, il reste vrai que « la religion résout seule le problème que la philosophie pose, » comme le dit admirablement Maine de Biran.

Le deuxième mystère que J.-C. nous dévoile est celui de la douleur. La douleur, en dehors du christianisme, est inexplicable. Pour donner le mot de cette énigme la sagesse humaine a recouru à la fable de la métempsycose, cette négation puérile et audacieuse de la conscience humaine, et par là elle s'est montrée radicalement impuissante à nous en révéler le sens. Mais lors même qu'elle eût trouvé une explication

plus satisfaisante de la douleur, jamais elle n'eût réussi à nous la faire accepter et embrasser, et le mystère serait resté en plein. Car la douleur est si intimement rivée à notre existence, que nous ne pouvons que la porter d'une manière ou d'une autre, jusqu'au dernier jour de notre existence.

Pour le chrétien, la douleur est une des formes que revêt la grâce de Dieu. Dieu a deux manières de secourir notre âme : il nous aide par sa force et il nous aide par l'infirmité physique et la souffrance morale. La souffrance est une expiation, mais une expiation qui devient une source d'espérance si nous l'unissons aux mérites de Jésus-Christ ; elle se mêle à nos luttes pour nous servir de remède et de préservatif en amortissant le foyer de nos passions, et en nous détachant des faux biens. Elle favorise nos aspirations vers la vie surnaturelle qui sera tout heureuse en Dieu, et, si elle est reine ici-bas, elle n'y exerce sa puissance que pour nous rendre libres, libres du péché, libres des passions, libres du monde et des illusions.

La douleur devient ainsi pour le vrai chrétien un objet d'amour à cause des biens qu'elle lui procure; mais elle le devient plus encore, parce que c'est par elle que J.-C. nous a témoigné son immense amour sur la croix. Souffrir, c'est lui devenir semblable; souffrir, c'est lui témoigner notre reconnaissance; souffrir pour lui, c'est lui rendre amour par amour. C'est pourquoi les saints ont aimé la souffrance comme l'avare aime la charge d'or qu'il porte avec amour et avec joie; c'est pourquoi encore le chrétien ne devient jamais malheureux par la souffrance, car il a contre elle un divin antidote. « J'ai entendu, dit le P. Dechamps, de grandes voix dire de sublimes choses sur la patience, mais jamais elles n'ont dit si bien que le pauvre prêtre exhortant le pauvre peuple à mettre *ses peines au pied de la croix.* »

Le troisième mystère est celui de la mort. La mort est un triple mystère parce qu'elle semble impliquer une triple contradiction : contradiction dans l'union de la mort avec un être

immortel; contradiction dans la relation de cette mort avec la bonté divine; contradiction dans sa relation avec l'espérance humaine. Qui nous dira les secrets de la mort? Quand l'esprit humain a voulu pénétrer sans Dieu dans ces mystérieuses profondeurs, n'en est-il pas remonté plein de trouble et vomissant des blasphèmes? n'en a-t-il point rapporté soit la doctrine sacrilége des deux principes, soit l'humble aveu de son impuissance radicale à rien expliquer?

C'est Jésus-Christ qui a « les clefs de la mort, » et en lui nous voyons la mort transfigurée non moins que la lutte, non moins que la douleur, mais d'une façon plus merveilleuse encore.

Le premier secret de la mort est que Dieu ne l'a point faite. Le second c'est qu'elle est l'œuvre de l'homme. L'immortalité du corps, toute surnaturelle qu'elle est, entrait dans les conditions de la parfaite harmonie de notre nature avec sa destinée positive. L'homme par le péché troubla cette harmonie, et Dieu, pour le punir, s'est borné à l'abandonner à lui-même. L'enfer, cette seconde mort que Dieu n'a pas faite non plus, n'est encore dans son fond, dans sa peine principale qu'une séparation, la séparation définitive de l'âme et de Dieu, de l'âme obstinée que Dieu laisse enfin à elle-même, comme elle l'a voulu.

Voilà ce qu'est la mort en elle-même. Mais si nous acceptous en union avec Jésus-Christ ce châtiment de la première mort, elle nous préservera de la seconde, et, de plus, elle sera elle-même un jour absorbée dans la grande victoire du Christ qui, en la subissant, lui a enlevé son aiguillon. Elle est encore le grand dépouillement de l'homme, mais en Jésus-Christ elle n'est que la grande libératrice, puisqu'elle nous fait échanger la lutte contre la paix, la douleur contre la joie; elle brise les chaînes de nos passions, nous délivre du poids de ce corps corruptible, du fardeau de nos péchés, du danger d'y succomber encore. Elle est la grande séparation, la grande division,

puisqu'elle va jusqu'à nous diviser nous-mêmes. Mais en Jésus-Christ elle devient le grand moyen de l'union parfaite avec Dieu.

Qu'il est donc vrai de dire avec saint François de Sales, que la mort vue à travers la croix change de face!

Le quatrième mystère qu'étudie le P. Dechamps est celui de la grande aspiration de l'homme. Le désir du bonheur est identifié avec notre nature parce qu'il est l'inclination même de l'homme vers sa fin. En Jésus-Christ, ce désir illimité, insatiable, s'explique et se comprend, parce qu'il est satisfait d'une manière toute divine. Jésus-Christ répand en nous l'amour qui donne la paix. Partout il promet la paix qui est la révélation intérieure de sa divinité au cœur de l'homme, et la source de cette paix, il nous la fait jaillir pour la vie éternelle dans la foi, dans l'espérance et dans l'amour, surtout dans l'amour.

Il identifie l'amour avec le devoir, puisque l'accomplissement d'un devoir est l'acte d'amour par excellence, celui qui gagne le cœur de l'amour même, *Deus charitas est.*

Par là il nous rend à notre vocation qui consiste si essentiellement à aimer Dieu, que l'amour est le mouvement même de tout notre être. Car le corps en nous est fait pour l'âme ; dans l'âme l'intelligence est faite pour éclairer, et en même temps pour servir la volonté ; mais la volonté pourquoi est-elle faite, sinon pour aimer? Vouloir, est-ce autre chose qu'aimer? Que veut-on, si ce n'est ce qu'on aime?

Mais comment nous fait-il aimer Dieu? Il nous fait aimer le Dieu invisible en nous montrant en lui toutes les tendresses qu'il a mises au cœur de ses créatures. « Il a donc l'amour d'un père, d'une mère, d'un frère, d'une sœur, d'un époux, d'une épouse, d'un enfant même, puisqu'il a fait le cœur de l'enfant aussi, et qu'il n'a pas dédaigné d'être enfant, puisqu'il s'est uni personnellement à la nature humaine. » Quoique invisible, nous pouvons donc l'aimer sans bornes, car nous ne

voyons rien de ce que nous aimons le plus au monde. Ce que nous aimons dans nos parents et nos amis, c'est leur âme invisible, et, quand leur enveloppe mortelle est flétrie, et qu'ils sont morts, nous continuons de les aimer.

Cependant, l'attente de notre âme ne trouve pas encore sa pleine satisfaction dans l'amour du Dieu invisible. Son objet propre est dans les communications parlées avec ce même Dieu rendu visible. Or le Verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous, et il a ainsi offert à notre âme ce trésor d'un Dieu devenu semblable à nous. L'aspiration que le paganisme n'avait fait que profaner et défigurer trouve ainsi dans le christianisme sa réalisation pleine et entière.

Il y a certes dans le mystère de l'Incarnation de quoi remplir le cœur le plus insatiable d'amour ; il n'y a pas encore de quoi satisfaire entièrement le cœur de Jésus-Christ. De même qu'il sera tout à tous dans la gloire, et tout à chacun des élus, de même il se donne tout entier à chacun de nous en cette vie comme le gage véritable de la vie éternelle. Il n'a de trève et de repos qu'il n'ait accompli son grand dessein qui est de nous transformer en lui et de nous faire vivre de sa vie divine.

A ne considérer que le cœur de l'homme, il semble qu'il soit insatiable d'amour et il demande encore plus, toujours plus, quel que soit l'objet que son cœur rencontre. Jésus-Christ a su lui proposer de quoi le satisfaire en lui présentant un objet que tous les cœurs de tous les hommes seront à jamais incapables d'aimer suffisamment. Objet d'amour, modèle d'amour, il est aussi source d'amour et il supplée par l'infinité de son amour à l'insuffisance de celui que nous lui portons.

C'est par ces considérations sur l'amour divin que le P. Dechamps termine son étude sur Jésus-Christ. Jésus-Christ seul, dit-il, a demandé, a voulu l'amour des hommes et des siècles ; Jésus-Christ seul a été aimé des hommes et des siècles comme il l'a voulu, comme on est aimé de ceux qu'on aime, aimé des

cœurs et des âmes, de cet amour qui est lui-même l'âme de la vie. Lui seul a aimé le monde comme Dieu seul sait aimer, et lui seul a été aimé du monde comme Dieu seul mérite de l'être. C'est ainsi que les temps et les cœurs vaincus nous parlent de lui avec la même puissance que l'Écriture, et l'hymne à sa divinité sort trois fois sublime de l'harmonie des deux Testaments, de la conscience de l'homme et de tous les âges de l'humanité.

IV.

Les antechrists.

Sur ce triple terrain de l'Écriture, de l'histoire et de la conscience humaine, on ne rencontre pas seulement clairement et nettement tracée la figure du Christ, on y trouve aussi celle de l'Antechrist, ainsi appelé, dit S. Jérôme, parce qu'il est l'ennemi du Christ. Il y a entre l'un et l'autre une lutte continuelle, qui a commencé dès l'origine, et qui ira en grandissant jusqu'à la fin des temps. On ne comprendrait pas bien le Christ, si on n'étudiait en même temps son adversaire l'Antechrist, et nous pensons qu'un traité d'apologie sera nécessairement incomplet, si l'action de l'Antechrist n'y est mise en relief, soit dans le cours du livre, soit dans des chapitres spéciaux.

Mais il y a deux sortes d'Antechrists, d'après l'enseignement de l'Écriture, l'Antechrist final et les Antechrists précurseurs. De ceux-ci, nous dit l'apôtre, il en est dès à présent plusieurs. Leur caractère essentiel est d'être menteurs et de séduire les hommes en niant la vérité que Jésus-Christ nous a révélée, ou plutôt la vérité qu'il est lui-même. Sont donc Antechrists d'après lui, tous ceux qui nient le Fils unique engendré du Père, ceux qui nient que Jésus-Christ est venu dans la chair ; ceux qui divisent Jésus-Christ en niant l'union de la nature divine et de la nature humaine en sa personne. Or, en niant le Fils, ils nient le Père, et méconnaissent à la fois et

son éternelle fécondité et l'amour dont il a aimé le monde.

Tous les hérésiarques sont des Antechrists, images et précurseurs de celui qui doit venir à la fin des temps. Leur travail, depuis l'origine jusqu'à nous, a consisté à diviser la vérité. L'histoire des erreurs de tous les temps, montre qu'elles se rattachent à une source commune. Elles sont reliées entre elles par un étonnant esprit de suite. Les hérésiarques ont obéi comme à une loi fatale dans la forme qu'ils ont donnée à leurs erreurs ; par où l'on voit que, même pour se tromper, l'homme n'a pas été seul. Ainsi Dieu a donné à la nature de nous redire la gloire de son auteur ; aux pères des nations, à leurs pontifes, à leurs législateurs, aux saints qu'il leur a envoyés, il a donné des traits de ressemblance avec leur divin modèle. L'idolâtrie dans toutes ses formes n'a fait que diviser la créature du Créateur, l'image de son objet et de son principe. Prenant les ombres pour la réalité, elle demanda aux victimes figuratives ce qui n'appartenait qu'à la véritable ; et après avoir divisé le culte, elle alla jusqu'à diviser aussi le Christ en appliquant aux peuples divisés ce qui regardait l'humanité tout entière.

Quelle est la forme de toutes les erreurs depuis Jésus-Christ ?

Le judaïsme est la séparation des deux alliances dont le Christ est la divine harmonie. Les premières hérésies chrétiennes prétendaient jeter la division dans la nature divine elle-même par la doctrine des deux principes et par celle des émanations. Arius et Macédonius prétendirent diviser la Trinité en niant l'un la consubstantialité du Verbe, l'autre celle du Saint-Esprit. Les hérétiques du Ve siècle, Nestoriens et Eutychiens, divisent le Christ en brisant les uns et les autres le lien d'union des deux natures dans la personne du Verbe. Les Pélagiens ont voulu diviser les dons de Dieu, la nature d'avec la grâce surnaturelle. Les Iconoclastes ont brisé l'harmonie des deux natures sensible et spirituelle. L'islamisme, qui veut réunir les trois révélations patriarcale, mosaïque et chré-

tienne, les déchire toutes les trois ensemble en méconnaissant la rédemption, qui de ces trois révélations n'en fait qu'une. Enfin le protestantisme, qui est une hérésie plus radicale, est en même temps une division plus profonde. Il sépare la foi de la charité ; l'espérance d'avec la communion des saints ; l'amour divin du culte, qui en est l'expression vivante, surtout de l'Eucharistie, qui en est le foyer ; la grâce des sacrements, qui en sont les grandes artères, etc., etc. Enfin le protestantisme radical, ou le rationalisme consomme cette grande œuvre de division et de négation. Il divise la raison et la foi, la nature et la grâce, Dieu et l'homme : et, soit qu'il affecte la forme panthéistique, soit qu'il se dise athée ou déiste, il nous ramène vers le dieu-nature ou le dieu-humanité, vers le culte du monde et des esprits créés, vers la confusion des deux puissances, et vers la disparition radicale des œuvres et des institutions inspirées par le Christ et sa croix.

Voilà l'antichristianisme dans l'histoire. La manière dont il entre dans le cœur humain nous est révélée dans la tentation du Sauveur. C'est l'appel à la triple concupiscence qui prépare l'avènement de l'homme du péché. Les caractères de celui qui sera l'Antechrist par excellence nous sont nettement tracés dans l'Écriture. Les circonstances de son avènement et de son règne nous sont prédites aussi clairement que n'importe quelle circonstance de la venue du Christ lui-même. Nous savons « qu'il s'élèvera au-dessus de tout ce qui est appelé Dieu, qu'il ira jusqu'à s'asseoir dans le temple de Dieu comme s'il était Dieu, et voudra lui-même passer pour Dieu ; » nous savons qu'il établira un vaste empire antichrétien ; qu'il aura une grande puissance surnaturelle ou satanique. Nous savons qu'il persécutera grandement les saints de Dieu ; qu'en face de lui surgiront de grands témoins de la vérité qu'il mettra à mort, et qu'après un règne de courte durée, il disparaîtra au dernier avènement du Christ qui viendra juger le monde.

Assurément on ne peut dire avec certitude ni où, ni com-

ment, ni par qui se formera cet empire. Mais ces prédictions de l'Écriture, les espérances qu'elles nous donnent du secours de Dieu dans ces circontances solennelles nous expliquent comment, à mesure que l'histoire se déroule, nous voyons se préparer l'avènement du grand jour. Les caractères antichrétiens sont plus saillants à notre époque qu'aux époques qui ont précédé. Ce n'est que de nos jours qu'on a trouvé par une série de doctrines professées dans d'innombrables chaires, la théorie du dieu-humanité; ce n'est que de nos jours qu'on a vu s'établir sans répulsion le spiritisme, cette forme de théurgie moderne qui ne vient que de naître, et qui est déjà répandue d'une manière effrayante. Ce n'est que de nos jours que l'on a vu tenter, sans que le monde chrétien en frissonnât, la réhabilitation de Satan. Sans doute elle n'a été vomie que par quelques bouches impies: mais on se familiarise, on joue en quelque sorte avec Satan au moyen des évocations.

Voilà comment le règne de l'Antechrist se prépare. D'un côté nous sommes encore loin d'avoir vu se réaliser et toutes les promesses faites à l'Église, et tout le travail préparatoire de l'Antechrist. Mais il est remarquable aussi qu'au moment où les espérances de l'Église augmentent au-delà de ce qu'on a jamais vu de plus beau dans le cours des siècles, les caractères de l'empire antichrétien se dessinent de plus en plus nettement. La démonstration qui résulte du rapport de ces évènements avec les prophéties consignées dans l'Écriture sainte appartient essentiellement à un ouvrage qui a pour but de nous faire connaître le Christ, le Fils de Dieu qui est venu en ce monde pour détruire les œuvres de Satan et reformer la grande famille des enfants de Dieu.

J.-I. Simonis.

NOUVELLES RECHERCHES

SUR LA VIE DE SAINT DIÉ,

Abbé.

Saint-Dié, dit un vieil historien (1), « est une des quatre prévôtés de l'ancien bailliage de Blois, et c'est pour cette raison qu'il faut s'y arrêter un peu en passant. C'est un gros bourg situé sur le chemin d'Orléans, sur le rivage de la Loire, et bâti, comme tant d'autres, par le peuple qui s'y est assemblé au bruit des miracles du saint dont il porte le nom. Il y avait autrefois un monastère que le roi Clovis Ier fonda lorsqu'il visita ce saint ermite au retour de la bataille qu'il gagna sur Alaric, roi des Visigoths, l'an 530 (2). Il y avait pareillement une maladrerie, à laquelle Thibault IV, Hugues de Châtillon et Pierre de France, comtes de Blois, et quelques particuliers, ont fait des charités. Comme le bois de Chambord s'étendait en ce temps-là jusque sur le bord de la Loire (3), saint Dié le choisit pour son ermitage, pour faire

(1) J. Bernier, *Histoire de Blois*, 1 vol. in-4°. Paris, 1862. Page 92.

(2) *Acta Sancti Fridolini*, dans la bibliothèque de Labbe, t. II. Les renseignements de Bernier manquent d'exactitude, comme on s'en convaincra par la comparaison avec ce que nous dirons en suite.

(3) Cartulaire manuscrit de Chartres.

pénitence, sur quoi je ne m'étendrai pas, parce que le Père Patrice, capucin, natif de Saint-Dié, en a donné l'histoire au public sur des mémoires qu'il a trouvés dans l'église paroissiale de ce lieu (1). »

Il résulte de cette histoire locale ou légendaire, qu'au Ve ou au VIe siècle (2), un personnage pieux, nommé Dieudonné (*Deodatus*, par contraction *Dié* ou *Dyé*), bâtit un ermitage dans les forêts, sur la rive gauche de la Loire, à quatre lieues de Blois. Les miracles qu'il y fit attirèrent près de lui des fidèles, qui construisirent des maisons. Clovis vint visiter le saint homme, et changea son humble cellule en un riche monastère (3). Enfin, le nombre des habitants s'étant fort accru, on entoura le bourg d'une muraille d'enceinte, et cette nouvelle ville devint une des forteresses du Blaisois. Elle faisait un commerce de vins et d'étoffes de laine dont il reste encore des traces.

Telles étaient, outre les renseignements fournis par Jean Mabillon, le Père Labbe et les Bollandistes, les annales de Saint-Dié, lorsque la découverte d'un manuscrit topique est venu jeter de nouvelles lumières sur le sujet et raviver des discussions éteintes sur cette antique légende.

Nous avons appris que le presbytère du bourg de Saint-Dié possédait un manuscrit fort ancien. Nous en avons obtenu communication de la bienveillance du curé. Il se compose de quatre parties : 1° un traité des hérésies de saint Augustin; 2° une réfutation de l'athéisme, par Claudianus Mamertus; 3° des homélies du pape saint Grégoire (ces trois parties ont

(1) Bibliothèque de Labbe, t. II, p. 365. Cet ouvrage du P. Patrice est la traduction de la *Vie de saint Dié* que nous avons retrouvée et dont nous parlerons plus loin.

(2) La question chronologique sera traitée un peu plus tard.

(3) Dans les derniers temps ce n'était plus qu'un prieuré dépendant de l'abbaye de Pontlevoy.

été imprimées dans la *Bibliothèque des Pères*) ; 4° la vie de saint Dié, patron de l'église paroissiale de cette ancienne petite ville. Cette biographie a été composée selon les récits traditionnels. A la fin se trouvent les proses et antiennes de l'église, autrefois chantées en la fête du saint, le tout conforme au traité de sa Vie, ce qu'on n'aurait pu faire sans l'autorité des supérieurs. Cette dernière partie du manuscrit est inédite. Un abrégé seulement en a été publié par le Père Labbe (1). Au commencement, sur un feuillet spécial en papier, on lit une note d'une écriture du XVIIe siècle (dont nous nous sommes servi), qui paraît être de la main du religieux bénédictin Noël Mars, auteur de l'*Histoire du royal monastère de Saint-Laumer de Blois*, manuscrit déposé dans la bibliothèque de cette ville.

Les caractères de l'ouvrage, écrit sur parchemin et orné de lettres enluminées, sont du XIIe siècle. A la fin se trouve, comme dans le manuscrit de saint Victor de la Chaussée, dont nous avons parlé, et dans celui de saint Viâtre de Tremblevif, dont nous parlerons un jour, l'office de saint Dié : messe, antienne, oraison, plus de vieille musique, notée en neumes, écrite sur quatre lignes tracées à la pointe sèche. Une note terminale sur la châsse du saint, et une autre, peu lisible, inscrite sur la couverture, sont encore à citer.

A ce manuscrit sont joints deux livres imprimés, l'un de petit, l'autre de grand format, contenant : le premier, la traduction en français, avec remarques, de la Vie de saint Dié, par frère Patrice, capucin, et l'autre un Recueil de prières, acrostiches, jeux de mots pieux, par le même ; le tout publié au XVIIe siècle (1658), chez J. Hotot, imprimeur à Blois.

(1) Nouvelle bibliothèque des manuscrits d'Aquitaine et du Berry, tome II, p. 365. *Vie et Éloges des Saints de Bourges. Vie de saint Dié, abbé.*

Ces trois ouvrages sont d'une notable curiosité pour le pays. Le manuscrit surtout, remarquable sous le rapport de la calligraphie, mériterait d'être honorablement placé. La fabrique de Saint-Dié, comprenant que ces livres seraient plus dignement situés dans un dépôt public que dans un presbytère peu fréquenté, devrait en faire don aux archives du département, où ils seraient d'ailleurs à la disposition de tous.

Nous exposerons d'abord la vie de saint Dié, d'après notre manuscrit. Nous relaterons ensuite les différences de ce texte authentique avec les documents antérieurement connus.

Le récit est divisé en dix-sept chapitres. L'auteur loue d'abord en général la condition et les mérites de son personnage, « confesseur envoyé de Dieu. » Il traite ensuite en detail de son nom, de son éducation, de son dessein d'entrer en religion et des vertus qu'il mit en pratique dans cet état. Dié, élevé à Bourges en Berry, se rendit très-jeune dans un monastère nommé Yx (*Iccium*, Issoudun), gouverné alors par un abbé nommé Phallier (1), où ses jeûnes et ses pénitences lui valurent une renommée qui excita l'envie et les persécutions des mauvais moines, qui résolurent de le faire périr. Le saint, averti par Dieu, souffre d'abord avec patience l'injustice, puis

(1) Saint Phallier, patron de Chabris, en Berry, *sanctus Phaletrus*, 23 novembre. Dans la Vie de ce saint, donnée par Labbe (t. II, p. 437), il est dit que Phallier ordonna, en mourant, à *Dié*, *son prévôt*, de l'ensevelir dans sa cabane. D'aucuns veulent que ce Phallier soit un autre personnage que saint Phallier. Remarquons en passant la confusion systématique et ridicule de Dulaure, qui, dans son ouvrage faux : *des Divinités génératrices*, fait dériver le culte de saint Phallier des honneurs obscènes rendus au phallus, tandis que le mot Phallier vient manifestement, selon les légendes, de *Phaletrus*, qui rappelle également les mots *phaleræ*, collier, ornement, et *pharetra*, carquois, ou peut-être mieux *falletra*, pour *phalerata verba*, paroles ornées.

prend la résolution de se retirer dans un autre lieu. Sur ces entrefaites, arrive au couvent un jeune religieux du pays chartrain nommé Baudemire (*Baldomirus*) (1). Une douce amitié s'établit entre les pieux personnages et ils s'unissent dans le projet d'aller vivre quelque part en anachorètes. Baudemire enseigne à son ami une forêt près de Blois, lieu solitaire et propre à la dévotion, mais hanté par un démon dévastateur. Dié, espérant vaincre cet ennemi avec l'assistance du ciel, obtient la permission de l'abbé d'Issoudun, et pendant la nuit quitte le monastère avec son compagnon. Ils n'emportaient que leurs cilices, leurs habits d'ordre, leurs manteaux, le livre de leur règle, un bâton et pas de provisions ! Les voyageurs, chantant des hymnes et des psaumes, après avoir marché toute la nuit, arrivent le lendemain, à la pointe du jour, au lieu indiqué, au milieu de la forêt de Chambord. Là Dieudonné se met en prières, délivre par ce seul moyen le pays de l'animal qui l'infestait (2) et se bâtit une cellule. Il y vécut avec Baudemire du travail de ses mains, s'adonnant à la contemplation, à la lecture, à l'oraison, au silence et aux larmes. Sa sainteté éclatait en miracles. Pendant la guerre avec les Goths (3), le roi Clovis étant venu à Chartres, touché

(1) Le P. Labbe l'appelle Baudouin, *Bodauvinus*. L'ancien bréviaire du diocèse de Blois raconte qu'il était chartrain, prêtre, et disciple de saint Solenne, évêque de ce pays. Il se joignit, selon la même autorité, à saint Dié, et vécut ermite au désert, sur les rives de la Loire. Son corps a été transporté dans l'église paroissiale du lieu, où sa fête est célébrée le dimanche le plus proche après les kalendes (1er) de novembre.

(2) Il s'agit probablement ici, comme dans toutes ces légendes, dont le fond est commun, à la fois d'un monstre réel, désolant un pays de bois, peu habité, et du monstre de l'idolâtrie, symbolisée par un serpent, toujours vaincue par les prières des saints.

(3) L'écrivain a confondu la guerre gothique, faite au-delà de la Loire, avec la guerre allémanique, accomplie dans le Nord, à la suite

par un sermon de saint Solenne, évêque de cette ville (1) et devenu catéchumène, passa dans le Blaisois, « où il fut reçu du peuple avec beaucoup d'acclamation, » et alla se prosterner aux pieds du solitaire de la Loire, dont la renommée était parvenue jusqu'à lui.

Après quelques entretiens avec le prince franc, qui lui demandait sa bénédiction, Dieudonné l'engage à se faire baptiser et lui promet la victoire à ce prix (2). Clovis, vainqueur de ses ennemis, revint rendre grâces à l'anachorète, lui donna des terres autour de sa cellule, de l'or, de l'argent pour édifier un monastère et faire des aumônes, et alla se faire baptiser par saint Remi. Les vertus et l'humanité de Dieudonné (qui resta toujours diacre et refusa d'être prêtre, titre plus convenable pourtant au rang d'abbé), au milieu de ces nouvelles richesses, convertirent plusieurs personnes. Le nombre des religieux s'augmentant jusqu'à quarante, le couvent s'agrandit et reconnut Dieudonné pour chef. Enfin, le Ciel lui révèle sa dernière heure; et après une exhortation touchante à ses religieux, il expire au milieu de leurs regrets. Le bruit de son trépas s'étant répandu, les monastères voisins et beaucoup de peuple vinrent assister à ses funérailles, où son corps exhalait une odeur suave. On distribua aux assistants, comme autant de reliques, son habit d'anachorète, sa tunique et son manteau. L'abondance des miracles qui se faisaient sur son sépulcre engagea les habitants du lieu à édifier au-dessus de la tombe

de laquelle Clovis fut baptisé, longtemps avant son expédition contre les Goths. Les Bollandistes reconnaissent cette confusion, ainsi que le P. Labbe ; et Mabillon, pour cette cause, distingue, un peu à la légère, deux saints Dié. (Voyez plus loin.)

(1) Saint Solenne vivait en 499, selon la chronique de Sigebert, et sa fête se célèbre le 25 septembre.

(2) Cette histoire toute nouvelle de la conversion de Clovis en dehors de l'influence de Clotilde a évidemment un caractère spécial et topique qui nous rejette des certitudes de l'histoire dans les problèmes de la légende.

une belle église, avec l'assistance des pélerins et des marchands de la Loire, qui pourvoyaient à ses besoins par un péage local. Mais les païens (1) ayant tout ruiné et réduit la contrée en un désert, la mémoire du Saint était entièrement perdue lorsqu'elle fut révélée à un anachorète nommé Blidesinde, qui apprit du Ciel que Dieudonné était mort le 24 avril, jour où on devait célébrer sa fête. Cependant la place était oubliée, lorsque, sous Charles-le-Chauve (que le manuscrit appelle « Charles, fils de Louis-Auguste, » c'est-à-dire Louis-le-Débonnaire, vers 841), un prêtre nommé Aurélien, envoyé pour être abbé, releva le monastère, embellit l'église et rendit la maison florissante. Après la mort d'Aurélien, son neveu et successeur acheva les édifices et donna à l'église des ornements magnifiques et des terres fort étendues (2).

La narration de notre manuscrit n'est pas conduite jusqu'au XIIe siècle, époque de la transcription, ce qui ferait supposer qu'il n'est que la reproduction d'un ouvrage antérieur, terminé à la fin du IXe siècle (3).

Voyons maintenant ce que disent les écrivains modernes.

Le Père Labbe, dans sa Bibliothèque déjà citée, au 24 avril, donne en abrégé la biographie que nous venons de présenter; puis il ajoute qu'il a tiré ce sommaire d'une vie plus étendue que lui a envoyée le Père Patrice de Saint-Dié, *professeur capu-*

(1) C'est-à-dire les Normands, dont les déprédations furent si considérables au IXe siècle.

(2) Selon Mabillon, ce neveu se serait appelé comme son oncle; car on lit en deux endroits de l'*Index* des *Annales* : « Aureliani, abbates duo sancti Deodati super Ligerim, » et, dans le texte, le neveu est appelé *equivocus*.

(3) Les Bollandistes semblent confirmer cette supposition lorsqu'ils disent, dans leurs notes (t. III, p. 273), que les premiers actes de la vie de saint Dié ont été détruits et que ceux qui nous restent sont ceux qui furent écrits de nouveau, en double et même en triple. (Voyez plus loin)

cin, provenant d'un manuscrit de la petite ville de Saint-Dié (1). Labbe termine par ces mots, que nous traduisons simplement : « Le Père Patrice m'a dit qu'il a appris par les archives de la ville que Louis XI, ayant lu la vie de saint Dié, donna à l'église une châsse d'argent doré, avec des reliques du Saint, pour être touchées par les fidèles ; châsse que les calvinistes ont détruite, à la grande douleur des habitants, à la fin du siècle dernier (1568). » C'est à peu près le fait raconté dans la note terminale du manuscrit déjà cité, sauf cette variante de la note : que la châsse fut dérobée vers 1518 (2) sans qu'on ait jamais pu la retrouver.

Les Bollandistes (3) donnent deux Vies de saint Dié, sur trois qu'ils citent : la première, d'après un manuscrit de Rouen envoyé par le jésuite Jean Wallon ; la deuxième, tirée d'un manuscrit de la Reine de Suède, n° 1286 (probablement de la Bibliothèque du Vatican) ; la troisième, envoyée par le jésuite Jacques de Saulcon, « en mauvais style », tirée du manuscrit de l'église de Saint-Dié, traduite par le père Patrice et citée par le père Labbe.

Les Bollandistes attaquent assez vivement ces biographies. Ils rejettent la présence de saint Phallier, comme ne se rapportant pas à la chronologie, la réalité de saint Baudemire (4), sur lequel on ne trouve aucun autre renseignement et qui ne pourrait être un diacre du même temps, mais de l'Église lyonnaise. Ils repoussent l'assistance de Clovis Ier, qui serait plutôt, à

(1) Ce sont les ouvrages perdus, qui ont été retrouvés et signalés précédemment.

(2) C'est probablement une erreur pour 1568, époque réelle des ravages des protestants dans le Blaisois.

(3) *Acta Sanctorum Aprilis*, tomus III, p. 273, par Henschen et Papebroch.

(4) Les raisonnements ne valent rien contre les faits. Saint Baudemire a vécu à Saint-Dié, où on a conservé ses reliques jusqu'en 1793.

leur gré, Clovis II, moins célèbre que l'autre, et dès lors remplacé par son aïeul dans les légendes (1). Ils terminent leur critique en disant qu'ils ne voient pas d'autorité suffisante pour mettre saint Dié au VIe siècle, mais qu'ils l'y laissent faute de meilleurs éclaircissements.

Le malheureux esprit de critique dans lequel est conçu l'ouvrage de Papebroch infirme ces allégations vagues, non prouvées, et nous engage à en tenir peu de compte, d'autant plus (ainsi qu'on l'a dit en commençant) que l'office du Saint, tiré de sa vie, n'a pu être établi qu'avec l'autorité imposante des supérieurs.

La première *Vie de saint Dié*, publiée par Henschen, d'après le manuscrit de Rouen, n'est qu'un sommaire où l'auteur ne suit pas l'ordre des chapitres et rappelle l'analyse de Labbe, lequel se conforme plus exactement aux divisions du manuscrit. Les différences de cette Vie avec la biographie déjà racontée se réduisent à quelques points : Dieudonné alla de Bourges au lieu nommé depuis de son nom en une nuit. Il passa donc par Bourges en quittant Issoudun, tandis que notre manuscrit dit simplement qu'il parcourut en une nuit « tout l'espace d'un chemin à l'autre, » c'est-à-dire directement d'Issoudun à la Loire. Or, la route droite de Bourges à Blois est de vingt-six lieues, en passant par Vierzon et Romorantin. Il y a huit lieues de Bourges à Vierzon, comme d'Issoudun à Vierzon et d'Issoudun à Bourges. Ces trois villes forment un triangle équilatéral. Si Dié alla directement d'Issoudun à Blois, en passant par Massay, il fit vingt-six lieues, de même que s'il alla de Bourges à Blois. Si, au contraire, il alla d'Issoudun à Blois, par Bourges, il fit trente-quatre lieues. Il faut ajouter la distance de Blois à l'endroit choisi : quatre lieues, ce qui ferait trente-huit lieues dans le cas du plus long trajet, et trente-quatre dans le cas du plus court, *en une nuit*.

(1) Notre Saint se trouverait ainsi reculé, un peu légèrement, jusqu'au VIIe siècle ; car on sait que Clovis II va de 638 à 656.

Le légendaire a bien raison de dire que ce Saint ne marcha point, mais plutôt vola.

Revenons aux différences des Bollandistes. Clovis était alors à Vendôme (et non plus à Chartres). Il donna au saint ermite vingt livres d'or, autant d'argent (1). Dié mourut le 8 des kalendes de mai, et tous ses vêtements, sans exception, furent distribués aux assistants. Il n'est fait nulle mention du catéchuménat de Clovis, du sermon de saint Solenne, des pèlerins et des marchands de la Loire ni du neveu d'Aurélien.

La deuxième *Vie*, publiée d'après les manuscrits de la reine Christine, n'est pas un abrégé, mais un texte entier, amplification de rhétorique, récit diffus, où l'auteur, se mettant à l'aise, délaye les détails et s'abandonne à une prolixité inutile. Ce qu'il nous apprend de neuf se résume en ceci : Baudemire et son compagnon firent, en une nuit, soixante milles (2); Dié vécut ermite, près de la Loire, pendant quarante ans, et mourut après avoir souhaité son trépas pendant nombre d'années ; le péage établi sur la rivière, pour relever son église, consista pendant fort longtemps dans une certaine quantité de sel marin, prise sur chaque bateau et cédée volontairement; le sanctuaire ayant été brûlé par les soldats et dépouillé par les habitants du lieu, après la révélation faite par un ange à Blidesinde, pendant son sommeil, fut rebâti en entier par Aurélien (3). Il n'est fait aucune mention de son neveu.

La troisième *Vie* n'est pas publiée. Évidemment postérieure aux deux autres, qui s'arrêtent au premier Aurélien et qui paraissent ainsi avoir été composées au IXe siècle, c'est celle

(1) Labbe dit vingt-six livres, détail peu important.

(2) Ce calcul de soixante milles (vingt lieues) donne un nouveau démenti à l'hypothèse de la route d'Issoudun à Blois par Bourges, qui aurait fait parcourir à notre Saint, comme on l'a dit, trente quatre lieues.

(3) Comme on le devine aisément, il ne reste aucune trace de cette construction du IXe siècle.

dont nous connaissons le manuscrit et dont la copie fut envoyée, par Jacques de Saulcon, aux Bollandistes, qui la négligèrent. Elle tient le milieu entre la brièveté de la première et la diffusion de la deuxième et semble la meilleure au point de vue de la rédaction, malgré les dédains de Papebroch.

Jean Mabillon (1) reconnaît qu'il existait un monastère antique dans la petite ville de Saint-Dié, mais il ne croit pas (sans en donner de raison) que son fondateur ait été le Saint de ce nom qui promit la victoire à Clovis partant contre Alaric (2) ; car il le place, au contraire, au VIIe siècle, vers 696. Le savant bénédictin nous apprend peu de nouveau, dans une analyse assez brève : l'ancien couvent, jadis considérable, était remplacé, de son temps, par un prieuré dépendant de Pontlevoy ; ce n'est que longtemps après la fondation de l'ermitage que la ville fut entourée de murailles (3) ; l'église primitive fut probablement dédiée à Notre-Dame.

L'ancien Bréviaire de Blois, (maintenant remplacé par le Bréviaire romain), raconte la Vie de notre anachorète de la manière suivante, que nous donnons fidèlement pour qu'on voie ce qui est accepté de la Légende par l'autorité supérieure, et quelle différence peut être constatée entre cette version et celle que nous avons émise d'après d'autres renseignements. — Saint Dié vécut ermite sur la plage de la Loire, dans le territoire de Blois, au lieu où est maintenant une petite ville fortifiée (4) portant son nom. Il fut célèbre sous Clovis Ier auquel il prédit la victoire contre les Goths, à son départ

(1) *Annales ordinis Benedictini*, t. I, p. 605-6, lib. XVIII, 690-700, sub anno 695. — Bollandus dit d'ailleurs, à tort, que Mabillon ne parle pas de notre ermite.

(2) Ce fait prouve qu'un érudit de génie peut se tromper, quand il ne sait pas les choses *de visu*.

(3) Il reste encore quelques pans de murs. Une vieille porte flanquée de deux grosses tours rondes (dont un de nos amis a fait un dessin), a été rasée il y a quelques années.

(4) *Oppidulum*. Les fortifications n'existent plus.

pour la guerre. Plusieurs personnes pieuses vinrent se réunir à lui. Il les gouverna, tout en demeurant diacre, sans jamais accepter le sacerdoce. Le roi Childebert, allant faire une expédition en Espagne, visita cet anachorète et apprit de lui les mérites et la demeure de saint Eusice, caché à Précigny (1). Dié vécut vieux, mourut en grande réputation et fut enterré dans sa cellule (2). Le monastère fondé par lui fleurit longtemps après sa mort, mais fut réduit peu à peu à presque rien. C'est maintenant (3) une simple paroisse avec titre de prieuré, soumise à l'abbaye de Pontlevoy. Les reliques du Saint, longtemps conservées intactes dans l'église et enfermées par Louis XI dans une châsse d'argent, furent dérobées en 1518.

Les hagiographies abrégées, telles que les recueils de Baillet et de Godescard, ne mentionnent pas notre ermite-abbé.

L'auteur d'une *Notice sur les saints de Blois* (4) raconte les mêmes faits que nous, en négligeant toute la partie légendaire et miraculeuse. Nous noterons seulement qu'il met saint Dié (écrit sans raison *Dyé*), au commencement du VIe siècle. Il ajoute l'histoire de Clovis passant à Chartres avant son expédition contre les Goths, celle de Childebert, fils de Clovis Ier et roi de Paris, quittant sa capitale pour aller combattre les Visigoths ariens et visitant, à l'imitation de son père, en passant aux environs de Blois, l'anachorète de la Loire, dont il reçoit

(1) Voyez les *Vies de saint Eusice* aux Archives de Blois (histoire manuscrite de l'abbaye de Celles, en Berry), et à la bibliothèque de l'Arsenal à Paris.

(2) Il paraît que c'était un ancien usage d'ensevelir les saints solitaires dans leur habitation. On voit souvent ce fait relaté, comme dans la biographie de saint Phallier, citée plus haut.

(3) La rédaction de ce bréviaire est antérieure à la Révolution française.

(4) Blois, 1860, Benoît Savary, in-12, par A. Dupré, bibliothécaire, pages 41 à 45. Cette compilation est un bon résumé des pieuses chroniques locales.

des exhortations encourageantes. Selon cet auteur, Dié mourut peu après (c'est-à-dire vers 542).

M. l'abbé Morin, curé de Suèvres, qui a fait beaucoup de recherches, encore manuscrites, sur la contrée où il demeure, prétend que saint Dié s'établit d'abord, en arrivant du Berry, dans une île de la Loire, située au territoire de Suèvres et encore nommée *île de saint Dié*. Ce ne serait que plus tard, après avoir joui des dons de Clovis qui *entouraient la cellule*, dit le manuscrit, que l'abbé-diacre transporta son monastère sur la rive gauche pour qu'il fût plus grand, et c'est là l'époque réelle de sa fondation.

Je ne saurais adopter cette opinion. La Légende dit clairement que Dieudonné se retira sur le bord de la Loire, « au milieu d'une forêt » et non dans *une île* du fleuve (qui a pu prendre son nom du voisinage). Le manuscrit ne dit pas non plus (ce qui n'aurait pas été négligé), qu'il se procura un bateau pour passer l'eau avec Baudemire.

M. l'abbé Pothée, ancien curé de Saint-Dié, sur lequel il a ramassé beaucoup de documents, prétend, dans une dissertation manuscrite dont on nous a parlé, que saint Dié eut trois stations successives : à l'Écuelle, au lieu où est maintenant l'église, et dans un autre endroit qui nous échappe ; l'anachorète logea d'abord dans la caverne du dragon, (après l'avoir tué toutefois), caverne qui existe encore et forme le propre caveau où était son sépulcre et au-dessus duquel est construit l'autel actuel ; il se sépara, après quelque temps, de Baudemire, pour vivre dans une solitude plus entière.

Tout le respect que nous professons pour le profond savoir de M. l'abbé Pothée ne peut nous empêcher de dire que ces assertions ne sont que des suppositions gratuites.

La situation du manuscrit, retrouvé *sur place*, les traditions orales persistant dans le pays, l'examen des lieux et du nouveau document, tout nous semble concorder pour apporter une valeur probative incontestable aux récits que nous avons

présentés, pour réfuter les systèmes préconçus, rejeter les adjonctions inutiles, annuler les allégations vagues, repousser enfin péremptoirement les objections des anciens auteurs, (même les plus érudits), qui n'ont pas vu le manuscrit dans son *cadre* authentique, le presbytère du bourg, et n'ont écrit que de loin, sur des copies, sans connaître spécialement ni les choses ni les lieux.

En résumé, pour vider en terminant la question chronologique, les uns font vivre saint Dié sous Clovis Ier, les autres sous Clovis II, au Ve, au VIe ou au VIIe siècle. Mabillon le place à cette époque. Le père Patrice dit dans les notes de sa traduction qu'il vivait en 490 (Clovis Ier ayant été baptisé à Saint-Martin de Reims en 496). Labbe dit qu'il vécut probablement jusqu'en 530, comme on peut le prouver par une Vie manuscrite de saint Eusèbe. Les Bollandistes le mettent au VIe siècle, ainsi que le Bréviaire du diocèse de Blois et la *Notice sur les Saints de Blois* (1). La tradition générale concorde ici avec la majorité des auteurs, et la guerre des Goths, admise par le plus grand nombre comme le moment de l'entrevue de Clovis et de Dié, établit une époque fixe. Nous pensons donc qu'on peut affirmer sans crainte d'une erreur trop grossière, que l'abbé Dié, anachorète de la Loire, vécut dans la seconde moitié du Ve siècle et mourut dans la première moitié du VIe.

Nous nous proposons de publier la légende inédite de saint Dié, avec des éclaircissements dont le présent travail n'est qu'un extrait abrégé.

A. DE MARTONNE,

Archiviste du département de Loir-et-Cher, Correspondant du ministre de l'instruction publique pour les travaux historiques.

(1) L'entrevue de Childebert et de Dié avant la guerre des Visigoths, reculerait la mort de ce dernier au-delà de 542, comme nous l'avons vu.

LA QUESTION LITURGIQUE A LYON.

Examen d'une Apologie publiée par MM. les Curés de cette ville.

Il vient de paraître une brochure de quarante-cinq pages, portant ce titre : *A propos d'un pamphlet contre MM. les curés de Lyon, quelques mots publiés par plusieurs membres des conseils de fabrique de Lyon. — Lyon, imprimerie d'Aimé Vingtrinier, rue de la Belle-Cordière*, 14, 1863. Ce n'est pas l'œuvre de MM. les fabriciens de Lyon, comme semble l'indiquer le titre, mais bien celle de MM. les curés de cette ville : ce sont eux qui parlent en leur nom, depuis la première page jusqu'à la dernière. Si MM. les fabriciens interviennent dans le titre, et s'ils ont bien voulu *publier* l'écrit *composé* par MM. les curés, c'est, sans doute, pour que nous soyons ainsi avertis du sentiment de ces honorables laïques sur la question de la liturgie lyonnaise.

MM. les curés de Lyon se sont-ils crus en droit d'imprimer leur opuscule sans demander l'autorisation de l'ordinaire ? Ou bien, l'ayant demandée sans l'obtenir, ont-ils jugé à propos de passer outre? Nous ne savons. Toujours est-il que l'apparition d'un tel écrit, sans la formalité de l'*imprimatur*, est une regrettable infraction aux lois de l'Église, et en particulier au

décret du concile provincial de Lyon de 1850, où il est dit : « Omnino prohibemus ne ullus clericus, in sacris ordinibus « constitutus, librum quemcumque ad fidem, mores aut chri- « stianam disciplinam, sive directe, sive etiam indirecte, attin- « gentem, prælo mandare præsumat, antequam licentiam a « jure præscriptam obtinuerit. » (N° XXVIII, p. 82.) Il s'agit d'une publication où MM. les curés de Lyon, en nom collectif, n'entreprennent rien moins, comme nous le verrons bientôt, que de professer et de soutenir hautement la contradictoire de ces deux déclarations du Souverain-Pontife Pie IX : 1° *Breviarium et Missale Lugdunense a legitima auctoritate minime prodire ;* 2° *ac proinde omnino immutanda.* Que Pie IX se soit prononcé sur ces deux points, dès 1854, avec une entière clarté (*apertissime declaravit*), c'est ce qu'atteste la lettre du cardinal-préfet de la S. Congrégation des Rites à Son Éminence le cardinal-archevêque de Lyon, du 23 janvier 1863 ; et cette lettre était connue de MM. les curés de Lyon lorsqu'ils ont pris la plume, puisque leur brochure en fait mention. A raison surtout de cette grave circonstance, comme aussi à raison des actes de Son Éminence le cardinal de Bonald, que MM. les curés lyonnais se trouvent amenés à discuter et à juger, il était, ce semble, bien naturel qu'ils songeassent avant tout à remplir les prescriptions de la loi si sage de l'Église concernant l'impression des livres. Il est vrai que, d'après le titre, l'opuscule de MM. les curés de Lyon n'a pas été *publié* par eux, mais *par plusieurs membres des conseils de fabrique.* Toutefois, comme on ne saurait supposer que ces honorables laïques aient agi sans l'assentiment des auteurs et surtout malgré leur opposition formelle, la responsabilité de la publication sans *imprimatur* retombe en définitive sur MM. les curés de Lyon.

Le motif qui leur a fait prendre la plume est, nous disent-ils, l'apparition d'un écrit anonyme imprimé à Rhodez sous ce titre : *Relation intéressante par laquelle on juge du désagrément*

advenu à MM. les curés de Lyon en l'an de grâce 1863 (1). Il paraît que MM. les curés de Lyon reconnaissent à cette publication anonyme de Rhodez, ou, comme ils disent, à ce *pamphlet,* une certaine importance littéraire, et qu'ils l'attribuent à un laïque. C'est du moins ce que semblent indiquer ces mots de leur brochure (page 32) : « Inutile d'insister sur l'habileté de la plume.... Elle est de *bonne famille* (*sic*), nul n'en doute . . . . Sûrement cette plume n'est point celle d'un prêtre.... »

L'objet de MM. les curés, dans leurs *quelques mots,* n'est pas de discuter le fond même de la controverse sur la liturgie lyonnaise. Ils s'en expliquent ainsi (pages 15-16) : « M. le chanoine (des Garets) entame une discussion dans laquelle notre but n'est pas de le suivre actuellement.... Notre intention n'est pas d'entrer ici dans le fond de la question. Peut-être y reviendrons-nous pour la traiter plus spécialement. » Néanmoins MM. les curés de Lyon ne laissent pas de trancher très-résolument cette même question fondamentale, savoir si leur Bréviaire et leur Missel actuels sont légitimes autrement que par une tolérance provisoire, et si l'on doit les changer. Pendant que le Pape Pie IX, parlant assurément du Bréviaire et du Missel *actuels* de Lyon, déclare formellement (apertissime declaravit) *qu'ils ne viennent pas d'une autorité légitime et qu'on doit en conséquence en changer*, eux soutiennent la contradictoire et disent que ces mêmes livres, à raison des corrections qu'ils ont subies en 1844, sont devenus légitimes : « Nous tenons à peu près tous, et profondément, à notre *liturgie actuelle ;* elle n'est plus intégralement l'œuvre de Mgr de Montazet ; cette œuvre a été admirablement corrigée en 1844. » (Page 27.) S'ils croient pouvoir y *tenir profondément*, c'est avec l'entière persuasion que ces livres sont au-

(1) Cette production m'est entièrement inconnue. J'en ignore l'auteur et n'en ai vu aucun exemplaire.

jourd'hui parfaitement légitimes, et que Pie IX s'est trompé en déclarant le contraire. Car Pie IX parle bien des livres actuels, en disant : *Ac proinde omnino immutanda*, et non des livres antérieurs à 1844, dont l'usage a déjà cessé.

Ces remarques préliminaires font entrevoir déjà l'attitude prise par MM. les curés de Lyon dans leur polémique et la voie dans laquelle ils ne craignent pas de s'engager. Ils voudront bien nous permettre de les y suivre et de répondre aux reproches qu'ils nous adressent.

§ I.

Les faits antérieurs à la lettre du cardinal Patrizi.

I. *Commission nommée pour rédiger le propre du diocèse selon le rit romain.* — Le 11 novembre 1862, Son Éminence Mgr le cardinal de Bonald ayant réuni le chapitre de son église primatiale, « dit, que plusieurs *prêtres étrangers à son diocèse*, récitant le bréviaire romain et voulant néanmoins s'unir à nos fêtes, désiraient avoir un propre lyonnais, selon le rit romain. » (Brochure de MM. les curés de Lyon, page 7.) Son Éminence invita le chapitre à nommer une commission pour ce travail. Le chapitre déféra sur le champ à cette invitation. La commission fut composée de quatre membres, savoir : de MM. les chanoines de Serres, des Garets, et P. (alors absent), et de M. Denavit, directeur au grand séminaire. Tel est en substance le narré de MM. les curés de Lyon, relativement à la commission nommée. Nous le supposons exact, n'ayant jusqu'ici aucune information en sens contraire.

II. *MM. les curés de Lyon prennent l'alarme, ils se réunissent et signent leurs trois lettres collectives.* — « MM. les curés de Lyon... conçurent des inquiétudes. Ce propre lyonnais selon le rit romain, était-il bien seulement pour les prêtres *étrangers* au diocèse qui le sollicitaient? N'y avait-il pas une arrière-pensée dans la demande qu'ils en avaient faite ?

Ce propre lyonnais une fois entre les mains des directeurs du grand séminaire, n'y avait-il pas lieu de présumer que ceux-ci emploieraient leur crédit auprès des jeunes séminaristes, pour le leur faire adopter avec la liturgie romaine? Le zèle de ces Messieurs de Saint-Sulpice ne pouvait-il pas être soupçonné d'être d'autant plus ardent qu'il était de plus *fraîche date?* Aurait-on déjà perdu le souvenir de ces fameux républicains *de la veille?* Le clergé du diocèse de Lyon, jusque-là si uni, ne risquait-il pas d'être divisé par ces tentatives de changement de liturgie? N'allait-on pas voir revivre parmi nous ces regrettables querelles entre des partisans des différents rites qui ont affligé tant de diocèses de l'empire? Quel bien pourrait en espérer l'Église? Pressés par tant de considérations si graves, Messieurs les Curés se réunirent, comme ils avaient *l'autorisation* de le faire depuis longues années. Ils écrivirent trois lettres, l'une à Son Éminence le cardinal de Bonald, l'autre à MM. les Chanoines de la primatiale de Lyon, et la troisième à M. le Supérieur général de Saint-Sulpice (pp. 8 et 9). »

Tel est le narré de MM. les curés de Lyon. Il donne lieu à quelques observations. MM. les curés de Lyon paraissent avoir mal compris *l'autorisation* de se réunir, qu'ils disent leur avoir été accordée depuis longues années. Les réunions des curés d'un diocèse, autrement qu'en synode et sous l'œil de l'ordinaire, ne sont pas sans danger. Lorsqu'une pareille faveur est accordée aux curés d'une ville, c'est toujours avec la clause (exprimée ou sous-entendue) que ces assemblées devront seconder le légitime exercice de l'autorité qui gouverne le diocèse, et jamais l'entraver en lui suscitant des difficultés et des obstacles. Cette clause a-t-elle été sauve dans les réunions de MM. les curés de Lyon? Non; en voici la preuve. Quel est le dessein arrêté, la volonté bien connue de l'autorité ecclésiastique relativement au bréviaire et au missel actuels de Lyon? En ce qui concerne le pape Pie IX, c'est un fait notoire qu'il a déclaré ces livres illégitimes, et qu'il veut

qu'on y substitue le bréviaire et le missel romains aussitôt que possible. MM. les curés de Lyon savent tout aussi bien que nous cette pensée et cette volonté de Pie IX. En ce qui concerne l'éminent prélat qui gouverne le diocèse de Lyon, il est certain qu'il avait déjà fait nommer une commission chargée de rédiger le propre selon le rit romain. MM. les curés de Lyon ont craint, disent-ils, que ce ne fût avec *l'arrière-pensée* d'en venir plus tard à substituer dans tout le diocèse le bréviaire et le missel romain. Nous croirions faire injure à Son Éminence, si nous ne regardions pas comme indubitable cette arrière-pensée, c'est-à-dire, la disposition sincère d'obéir au Vicaire de Jésus-Christ, qui a prescrit le retour à la liturgie romaine dans le diocèse de Lyon. Nous oserons ajouter, puisque c'est maintenant un fait trop regrettablement notoire, que ce retour aurait eu lieu depuis longtemps, si la prudence de Mgr de Bonald n'avait eu à compter avec les résistances d'une partie de son clergé. Telle était donc la situation, lorsque MM. les curés de Lyon s'assemblèrent pour aviser. La première autorité de l'Église, le Saint-Siége voulait et avait prescrit le retour au bréviaire et au missel romains : de son côté, Son Éminence Mgr l'archevêque de Lyon commençait à exécuter cette volonté du Saint-Siége, en faisant rédiger le propre du diocèse, et nul doute que son intention ne fût et ne soit de l'éxécuter entièrement en son temps. C'est, disons-nous, à ces deux autorités, et au légitime exercice de leur droit, que MM. les curés de Lyon ont suscité des entraves, faisant servir à cette fin *l'autorisation* qu'ils disent avoir obtenue de se réunir en corps. En effet, ils ont écrit collectivement trois lettres l'une à Son Éminence le cardinal archevêque de Lyon, l'autre à MM. les chanoines, et la troisième à M. le Supérieur général de la Congrégation de Saint-Sulpice. Qu'exprimait la teneur de ces lettres? Une simple prière? MM. les curés de Lyon le disent; mais qu'ils publient ces trois lettres et l'on verra si elles se bornent à formuler

une humble supplique. On y verra l'assemblée délibérante de MM. les curés soutenir et conclure comme certaine la légitimité du bréviaire et du missel actuels de Lyon, ainsi que l'inopportunité d'un changement: c'est exactement la contradictoire du jugement du Souverain-Pontife. Prier l'autorité de se désister, en lui disant qu'elle s'est trompée, c'est quelque chose de plus qu'une simple prière : il est regrettable que MM. les curés de Lyon ne l'aient point compris. Mais admettons l'excuse par rapport à l'une des trois lettres, celle qui s'adresse à l'autorité, c'est-à-dire, au Cardinal-archevêque. Pourquoi la circulaire à MM. les chanoines ? Pourquoi la lettre à M. le Supérieur général de Saint-Sulpice ? Il est certains cas où le droit canonique accorde au chapitre cathédral le faculté d'intervenir en matière liturgique. Par exemple, s'il s'agit d'abandonner une liturgie légitime, antérieure de deux cents ans aux bulles de saint Pie V, pour lui substituer la liturgie romaine, le changement ne peut, aux termes de ces mêmes bulles, être opéré par l'évêque seul; il faut de plus le consentement des chanoines. Mais, dans le cas présent, le chapitre de Lyon n'a aucun droit d'opposition. Il s'agit d'abandonner une liturgie notoirement illégitime, et déclarée telle par le Souverain-Pontife : il s'agit d'obéir au Saint-Siége qui en ordonne la cessation.

Mgr l'archevêque n'a besoin du consentement d'aucun membre de son clergé pour mettre fin à cette situation anticanonique, pour faire exécuter la volonté du suprême Pasteur de l'Église. Les Chanoines n'ont pas plus que les Curés le droit de lui faire opposition en ce point. Et ce que nous disons des Chanoines est applicable à plus forte raison à la Congrégation de Saint-Sulpice et à son supérieur général. Pourquoi donc, disons-nous à MM. les curés de Lyon, vous êtes-vous adressés à MM. les chanoines?

Évidemment vous avez voulu créer un obstacle à votre Archevêque et fortifier votre opposition de celle du chapitre.

La preuve en est dans la troisième phrase de votre circulaire aux chanoines. Il y est dit : « Comme vous êtes, M. le Chanoine, canoniquement appelé à vous occuper de cette question, nous vous prions de vouloir bien *écarter* par vos conseils et par *votre décision* une mesure... » (Voir cette citation dans la brochure de MM. les curés de Lyon, intitulée : *Quelques mots*, p. 20.)

Et dans sa lettre à M. le chanoine de Serres, M. le curé de Saint-Polycarpe s'exprime ainsi : « Nous vous reconnaissons *canoniquement chargé de la question du bréviaire* ; nous ne vous transmettons point de décision, mais seulement la prière d'en *donner une* conforme à nos désirs, s'il est possible (ibid.). » Ainsi vous avez reconnu aux chanoines le droit de *donner une décision* contraire à celle du Souverain-Pontife, à celle de l'Archevêque, si celui-ci voulait agir selon les prescriptions du Saint-Siége ; et c'est pour obtenir une pareille *décision* du chapitre, pour opposer à votre Archevêque ce mur d'arrêt, que vous avez adressé votre circulaire aux chanoines. Agir ainsi envers son évêque, est-ce une simple prière? A notre avis c'est quelque chose de plus, c'est exercer une pression, c'est faire de l'émeute. A cette pression combinée de votre assemblée délibérante et du chapitre cathédral, n'avez-vous pas tenté d'ajouter celle d'une corporation influente, et n'est-ce pas là le but de votre lettre à M. le Supérieur général de Saint-Sulpice? — Vous répondrez peut-être : C'était pour que les Sulpiciens ajoutassent leurs prières aux nôtres. — Mais ce courant de prières dirigé par vous contre votre Archevêque n'était-il pas de nature à le gêner et à l'entraver dans le légitime exercice de son droit? Si votre excuse était admissible, il s'ensuivrait que vous auriez pu aussi écrire une circulaire à tous vos paroissiens, les inviter à cerner le palais archiépiscopal, et à vociférer une *prière* pour la conservation de votre liturgie. Non, l'autorisation alléguée de vous assembler et de délibérer en corps ne saurait être entendue dans ce sens :

jamais elle n'a pu vous être accordée pour de tels faits et gestes. On n'a dit que la vérité en qualifiant vos trois lettres collectives d'entreprise anticanonique. Loin de nous la pensée de suspecter votre bonne foi : nous connaissons trop votre piété, votre zèle, vos vertus sacerdotales; mais, tout en rendant hommage à la droiture de vos intentions, permettez-nous de dire qu'il y a eu erreur dans votre manière d'entendre le droit de vous assembler et d'agir en corps.

III. *MM. les curés de Lyon avouent que dans un passage de leur lettre collective, ils ont fait descendre leur liturgie du cœur de saint Jean l'Évangéliste : et néanmoins ils se fâchent de ce que nous avons affirmé le même fait.* — Voici leur aveu : « Son Éminence, nous ne faisons pas difficulté de l'avouer..., a critiqué certain passage de notre lettre, *qui faisait descendre notre liturgie du cœur de saint Jean l'Évangéliste.* En prenant trop à la rigueur les termes de ce passage, elle a *plaisanté,* c'est le mot, en nous disant que cette liturgie venait plutôt et en *partie* du cœur de Mgr de Montazet. Nous aurions pu lui répondre que cela n'était plus, depuis qu'elle nous avait donné le bréviaire que nous récitons, et qu'elle a puisé, ainsi qu'elle nous l'affirme, dans nos vieilles traditions. » (*Quelques mots,* etc., p. 10.) Le démenti formulé par ces mots : *nous aurions pu lui répondre que cela n'était plus,* ne fut pas donné de vive voix par MM. les curés ; mais aujourd'hui ils le publient imprimé. Laissant au public le soin de l'apprécier à un point de vue qui ne peut échapper à personne, nous nous contenterons d'en faire ressortir l'inexactitude. Est-il vrai qu'en 1844, Mgr de Bonald ait substitué au bréviaire introduit par Mgr de Montazet un bréviaire substantiellement différent ? Qu'on veuille les confronter, et l'on verra que le second n'est qu'une édition expurgée du premier. Nous disons *expurgée*; et l'on sait à quelles traces trop visibles de jansénisme nous faisons allusion. Le bréviaire Montazet (c'est-à-dire, celui de Paris, comme Mgr de Montazet l'atteste lui-même) avait subi ailleurs ces quelques

modifications plus urgentes. Mgr de Bonald crut opportun de rendre le même service au diocèse de Lyon ; et il va sans dire que le prélat fit ces corrections dans le sens des *vieilles*, c'est-à-dire, des saines *traditions*. Mais de même que le bréviaire actuel de Paris, pour avoir subi ces quelques corrections, n'a pas cessé d'être réellement le bréviaire parisien, de même le bréviaire Montazet, malgré l'édition de Mgr de Bonald, est resté en substance le bréviaire Montazet. Si quelqu'un est compétent pour dire ce qu'a fait et voulu faire Mgr de Bonald en 1844, c'est bien le prélat lui-même : or en 1863, Son Éminence *plaisantant* sur l'érudition de MM. les curés lyonnais, qui faisaient descendre leur liturgie du cœur de saint Jean l'Évangéliste, ne dit pas: C'est moi qui en suis l'auteur: elle dit, « que cette liturgie venait plutôt et *en partie* du cœur de Mgr de Montazet. » Mgr de Bonald ne croit donc pas vous avoir *donné le bréviaire que vous récitez ;* il croit ne vous avoir donné qu'une nouvelle édition de ce bréviaire. Il est vrai qu'il ne le fait descendre qu'*en partie* du cœur de Mgr de Montazet. Mais cela s'explique, et il devait parler ainsi pour être exact. Mgr de Montazet n'avait pas composé lui-même le bréviaire dont il dota le diocèse de Lyon ; il ne fit que lui octroyer celui de Paris, en y agençant quelques offices propres. L'existence de la liturgie actuelle de Lyon ne vient donc qu'*en partie* du cœur de Mgr de Montazet; il en fut l'introducteur, non l'auteur. Pour révéler la paternité adéquate de cette liturgie il faut remonter, non pas au cœur de saint Jean, mais au cœur de Mésenguy et autres, qui la rédigèrent primitivement, et l'on sait dans quel esprit.

Allons plus loin. Supposons, ce qui n'est pas, que Mgr de Bonald eût voulu en 1844 changer substantiellement votre liturgie, et vous en donner une de sa composition. Cet acte, contraire aux lois de saint Pie V, serait-il plus légitime que celui de Mgr de Montazet ? Échapperait-il davantage à la déclaration de Pie IX, qui dit en parlant de votre bréviaire et de

votre missel actuellement en usage, *a legitima auctoritate non prodire, ac proinde omnino immutanda?* En objectant à Son Éminence l'édition de 1844, vous avez pu réussir à lui faire de la peine (succès dont nous ne vous félicitons pas); mais, assurément, vous n'avez pas rendu votre cause meilleure.

Vous criez à l'injure parce que, dans notre article du 20 avril 1863, nous avons écrit ces lignes : « Si nous sommes bien informés, MM. les curés de Lyon en étaient encore à se persuader que leur liturgie actuelle est sortie du cœur de saint Jean l'Évangéliste. » Mais n'en faites-vous pas vous-mêmes l'aveu formel? Dans le passage cité plus haut vous dites : « Son Éminence, nous ne faisons pas difficulté de l'avouer, a critiqué *certain passage de notre lettre qui faisait descendre notre liturgie* (1) *du cœur de saint Jean l'Évangéliste* (p. 10). » Vainement, après avoir expliqué les causes de votre attachement à votre liturgie, vous ajoutez : « Cela, monsieur, ne veut pas dire que nous fassions descendre notre liturgie actuelle du cœur de saint Jean l'Évangéliste, *comme nous en accuse votre correspondant* (p. 28). » L'accusation, c'est-à-dire l'information de notre correspondant n'affirme autre chose que ce *certain passage* de votre lettre collective, passage dont vous garantissez vous-mêmes l'authenticité.

IV. *Comment les lettres collectives de MM. les curés de Lyon ont été accueillies par Son Éminence le Cardinal-archevêque, par MM. les chanoines, et par M. le Supérieur général des Sulpiciens.*

1° Au dire de l'écrit anomyme imprimé à Rhodez, Son Éminence aurait *exprimé avec énergie* à MM. les curés *le blâme qu'ils méritaient pour un acte aussi irrégulier, et qui constituait une véritable révolte contre son autorité.* Elle leur aurait déclaré

(1) Ces mots : *notre liturgie*, ne peuvent évidemment s'entendre que de la liturgie *actuelle* de Lyon. C'est pour celle-là que plaidaient MM. les curés dans leur lettre collective ; et d'ailleurs le mot *notre* eût été absurde pour toute liturgie qui aurait cessé d'être la liturgie *actuelle* du diocèse de Lyon.

que *le propre du diocèse serait rédigé selon le rit romain et serait soumis à l'approbation du Saint-Siége.* (Voir la brochure de MM. les curés de Lyon, p. 10.) MM. les curés de Lyon contestent l'exactitude de ce narré. Ils avouent que Son Éminence a critiqué le passage de leur lettre où il font descendre leur liturgie du cœur de saint Jean l'Évangéliste; mais ils n'accordent pas qu'il leur ait été fait aucun autre reproche (ib. p. 11). L'auteur de l'écrit anonyme de Rhodez nous étant complètement inconnu, nous préfèrerons ici à son témoignage celui de MM. les curés de Lyon, tant qu'il n'aura pas été infirmé par des renseignements de meilleure source.

2° En ce qui concerne M. le Supérieur général de Saint-Sulpice, il aurait fait savoir, s'il faut en croire l'écrit anonyme de Rhodez, *que l'acte des curés était anticanonique, et qu'il ne leur répondrait pas.* MM. les curés de Lyon ne rejettent pas cette assertion de l'anonyme. Ils se contentent d'ajouter: « C'est fier: M. le Supérieur général le prend de haut. Il a le « sentiment de sa dignité; il ne répondra pas à MM. les « curés de Lyon, parce que *leur acte est anticanonique.* MM. les « curés de Lyon osent lui demander humblement quels sont « *les canons* qui règlent leurs rapports avec le supérieur d'une « simple société de prêtres, et qu'ils auraient eu le malheur « de violer par la lettre qu'ils se sont permis de lui adresser.» (*Quelques mots* de MM. les curés de Lyon, p. 11 et 12.) En attendant que M. Carrière juge à propos d'envoyer à MM. les curés une indication plus précise des *canons* violés par leur lettre, nous nous permettrons d'en consigner ici une plus générale: Votre lettre, leur dirons-nous, ayant pour objet de susciter à votre archevêque des entraves dans l'exercice légitime de son droit, et surtout d'empêcher l'exécution d'une mesure arrêtée et prescrite par le Souverain-Pontife, constitue par le seul fait une transgression des lois ecclésiastiques les plus capitales, celles qui formulent le devoir de respect et d'obéissance de tous les membres du clergé à l'égard de

leur évêque respectif et à l'égard du suprême Pasteur de toute l'Église. Quant aux égards dus aux membres et au supérieur général d'une pieuse et respectable congrégation, nous craignons bien que le public ne les trouve aussi quelque peu violés dans la brochure de MM. les curés de Lyon.

3° La conduite de MM. les chanoines, telle que l'exposent MM. les curés de Lyon, est un fait grave, et mérite d'être signalée avec soin.

Au dire de l'écrit anonyme de Rhodez, le chapitre aurait répondu par un *blâme formel* à la lettre de MM. les curés. Que le *blâme* infligé aux curés ait été réellement inséré dans le procès-verbal des délibérations capitulaires, MM. les curés en font l'aveu (*Quelques mots*, p. 12). Mais ils prétendent que M. le secrétaire du chapitre *a pris sur lui* cette insertion : qu'à la séance suivante, « en entendant la lecture de ce *blâme posthume,* le chapitre se serait récrié contre une aussi inqualifiable supercherie (*ib.* p. 13) ; qu'il aurait émis le vœu de casser immédiatement son secrétaire, à cause de cette grave infidélité ; que le secrétaire n'aurait obtenu de conserver ses fonctions, qu'à la condition d'effacer du procès-verbal ce *prétendu blâme* infligé à MM. les curés de Lyon. » (*Ib.* p. 13.) Ces assertions nous étonnent. On comprendra que nous laissions au chapitre le soin de se prononcer à leur égard, s'il le juge opportun. D'une part, la véracité d'un de ses membres ; de l'autre, celle de MM. les curés se trouvant en cause, notre devoir est celui de l'abstention. Disons seulement, en général, que, dans les délibérations capitulaires, il intervient parfois des malentendus dont l'explication change totalement le caractère des faits qui en étaient résultés. La bonne foi et la loyauté se trouvent constatées de part et d'autre, et l'on reconnaît qu'il y a eu seulement erreur.

Voici d'autres faits non moins graves affirmés par MM. les curés de Lyon. La commission pour la rédaction du *propre* avait été nommée par le chapitre, le 11 novembre 1862, et

M. le chanoine P..., alors absent, fut l'un des quatre membres députés pour ce travail. « A son retour, nous disent MM. les « curés de Lyon, M. P... avait décliné cet honneur. Invité à « lui donner un remplaçant, le chapitre se refusa à faire une « nouvelle nomination. Bien plus, éclairé sur le but (1) qu'*on* « voulait atteindre en provoquant la composition d'un propre « selon le rit romain et, sûr désormais qu'*on* chercherait à « l'introduire, par le grand séminaire, au sein du jeune « clergé du diocèse, et qu'il ne serait pas exclusivement ré- « servé aux *prêtres étrangers*, ainsi qu'*on* l'avait d'abord an- « noncé, il déclara, à la majorité de *huit* voix contre *deux* (2), « qu'il annulait et cassait, autant qu'il était en son pouvoir, « la formation de la commission précédemment élue. » (*Quelques mots*, etc., pp. 13 et 14.) MM. les curés disent que la commission se trouva ainsi *incomplète et boiteuse*, et ils ajoutent : « La commission a pris *tout de même* son travail *au* « *sérieux*, à ce qu'on nous assure. » (*Ib.* p. 15.)

Un mot sur ce *tout de même*. Il veut dire sans doute que le chapitre ayant *annulé* et *cassé* la commission, le pouvoir de l'archevêque n'est plus suffisant pour la maintenir, et partant qu'elle travaille en pure perte, quoique par ordre du prélat. En d'autres termes, MM. les curés de Lyon supposent que Son Éminence n'a pas le droit de faire rédiger le propre par des hommes désignés par elle, sans le consentement du chapitre. C'est une erreur. Mgr de Bonald aurait pu rédiger lui-même le *propre* en question : il aurait pu en confier la rédaction à des hommes étrangers au chapitre et même d'un autre diocèse. La seule condition requise pour la canonicité de cette partie de l'office, c'est l'*approbation du Saint-Siége*, qui est

(1) La particule *on* fonctionne ici évidemment à la place de Son Éminence le Cardinal-archevêque, puisque la commission avait été nommée sur l'invitation du Prélat.

(2) MM. de Serres et des Garets, comme la brochure le déclare un peu plus loin.

donnée par l'entremise de la S. Congrégation des Rites. Avec cette approbation, le *propre* sera canonique et obligatoire, quoique rédigé seulement par MM. de Serres et des Garets, et quand même le chapitre aurait *annulé* et *cassé* la nomination de ces deux chanoines. Sans cette approbation, il ne serait pas canonique, eût-il l'assentiment unanime des chanoines, des curés, et même de l'archevêque de Lyon. Telle est la loi relativement aux *propres* des diocèses. Si MM. les curés de Lyon ne l'avaient pas complètement ignorée, trouveraient-ils ridicule que MM. de Serres et des Garets *prennent au sérieux* le travail dont leur archevêque les avait chargés d'abord de concert avec le chapitre, et qu'il leur ordonne de continuer, depuis que le chapitre, selon l'assertion de la brochure, leur aurait retiré son assentiment ?

Quant au vote des *huit* chanoines, mentionné dans le passage transcrit, il prouverait, nous l'avouons, que la *majorité* du chapitre partage jusqu'à un certain point les erreurs de MM. les curés. Si le chapitre ne croit pas mériter cette assimilation, c'est à lui de rectifier l'exposé des faits qui amènerait à la conclure. Nous attendrons qu'il se soit expliqué lui-même.

§ II.

Les faits depuis la publication de la lettre du cardinal Patrizi dans notre *Revue*.

I. *Ce que MM. les curés de Lyon pensent et disent de ce document.* — Le texte en a été publié dans notre numéro du 20 avril 1863 (p. 384), et reproduit, avec nos réflexions, dans le journal le *Monde*, le 29 du même mois. Voici comment MM. les curés de Lyon ont accueilli et appprécié cette pièce.

1° Ils affirment que la S. Congrégation des Rites a été trompée par un *faux exposé* de leurs adversaires ; que par suite le blâme dont ils sont l'objet de la part du cardinal Patrizi

doit être considéré comme non avenu; que ce Cardinal se serait bien gardé de condamner ainsi la conduite des curés de Lyon, s'il eût eu les renseignements de Son Émimence Mgr de Bonald. « Vers la fin de janvier 1863, nous apprîmes que nous avions été dénoncés à la Cour romaine, et que Son Éminence le cardinal Patrizi nous avait blâmés dans une lettre adressée à Son Éminence le cardinal de Bonald. Nous en fûmes affligés sans en être surpris. Accusés par ceux qui nous avaient déjà jugés si brutalement, comme on l'a vu plus haut (1), nous n'ignorions pas sous quelles couleurs on avait dû nous représenter auprès de la Congrégation des Rites, et nous nous expliquions le blâme dont nous étions l'objet d'après le faux exposé qu'on avait fait de notre démarche. » (*Quelques mots*, etc., p. 23 et 24.) « Ce n'est pas lui (Mgr de Bonald) qui, s'il eût écrit au cardinal Patrizi, se serait exprimé de manière à nous attirer le reproche d'avoir oublié, à l'égard de notre premier pasteur, le respect et l'obéissance promis au jour de notre ordination » (*ib.* p. 27).

A ces fins de non-recevoir, nous répondons :

Avant d'accuser la S. Congrégation des Rites de s'être prononcée sans les renseignements nécessaires, vous auriez dû en avoir des preuves. Vous affirmez qu'aucune information n'a été envoyée à Rome par le cardinal de Bonald, ni par son ordre ; mais cette affirmation est purement gratuite. Faites attester ce fait par Son Éminence, ou par l'un de MM. les grands-vicaires, ou par le secrétaire de l'archevêché, et nous vous croirons. Sans cela votre assertion ne saurait être admise, attendu qu'elle incrimine et taxe de légèreté l'une des autorités les plus vénérables, la Sacrée Congrégation des Rites, en

(1) Il s'agit de MM. de Serres et des Garets, qui avaient essayé de faire comprendre à MM. les curés l'irrégularité de leur tentative, et dont la brochure cite plus haut quelques fragments de lettres, avec les réponses de M. le curé de Saint-Polycarpe.

l'accusant de vous avoir injustement blâmés sur le faux rapport de deux adversaires.

Bien plus, votre assertion est convaincue d'inexactitude par la teneur même du document. En effet, le cardinal Patrizi énumère les divers renseignements sur lesquels il motive son blâme. Or, tous ces renseignements se trouvent *parfaitement exacts*. Montrons-le pour chacun en particulier.

Le cardinal préfet affirme en premier lieu que Mgr de Bonald, dans une réunion des chanoines du 11 novembre 1862, avait chargé une commission de rédiger le *Proprium*, pour l'usage des directeurs du séminaire, des chapelains des églises paroissiales et des autres communautés ecclésiastiques, qui récitent ou veulent réciter le bréviaire romain, et que Sa Sainteté Pie IX avait appris et *approuvé* cette mesure. « Dum Sanctissimus Dominus noster Pius Papa IX resciret et probaret Eminentiam Vestram, in capitulari conventu habito die 11ª novembris anni mox elapsi, delegisse commissionem ad efformandum, juxta regulas liturgicas sanctæ Romanæ Ecclesiæ, Proprium sanctorum istius Lugdunensis diœcesis, in usum directorum seminarii Sancti Sulpitii, capellanorum ecclesiarum parochialium aliarumque ecclesiasticarum communitatum, qui intra fines diœcesis ipsius horas canonicas jam recitant vel recitare desiderant juxta Breviarium Romanum, etc.» Jusque-là le cardinal Patrizi a été bien renseigné : nous ne pensons pas que MM. les curés de Lyon songent à le contester. Poursuivons.

« Sa Sainteté (ajoute le Cardinal) a vu, non sans étonnement, que plusieurs curés de Lyon ont réclamé contre une mesure si salutaire ; et qu'ayant formé une espèce de coalition, contrairement aux prescriptions canoniques, ils ont souscrit une lettre circulaire, qu'ils ont adressée au directeur du séminaire de Saint-Sulpice, aux chanoines nommés pour rédiger le propre et aux autres membres du chapitre. » Que MM. les curés de Lyon veuillent nous dire ce qu'il y a là d'inexact. Ils ne peuvent

pas nier qu'ils n'aient *réclamé* contre la mesure prise : qu'est-ce que leur circulaire, sinon une plainte, une réclamation ? Se récrieront-ils contre l'expression, *qui agmine veluti facto ?* Mais ces mots n'expriment autre chose sinon que pour donner plus d'efficacité à leur démarche, ils l'ont faite *collectivement* ou *en corps*. Nieront-ils qu'il en soit ainsi ? Le Cardinal ajoute que leur acte a été *anticanonique* ; et il le motive (qu'on le remarque bien) non sur la lettre au cardinal de Bonald, qui aurait pu absolument être excusée, si elle avait été seule et de forme convenable, mais sur la circulaire envoyée aux sulpiciens et aux chanoines. Celle-ci ne pouvait tendre qu'à susciter des oppositions et des entraves à l'autorité de l'Archevêque dans le légitime exercice de son droit. Jamais les curés de Lyon n'ont eu et n'auront le droit de *se réunir* et d'agir collectivement pour de tels actes. Ainsi sur tous ces faits, le cardinal Patrizzi a été parfaitement renseigné, puisqu'ils sont tous entièrement exacts.

« Cette circulaire inconsidérée des curés, continue le Cardinal, outre qu'elle est une critique de ce qui avait été ordonné par leur propre Archevêque, auquel dans leur ordination ils ont promis obéissance et respect, ne peut en aucune manière être *dite conforme* (1) à la volonté du Souverain-Pontife Pie IX. » Que MM. les Curés de Lyon veuillent bien nous signaler dans ces lignes quelque inexactitude, quelque trace de faux renseignements transmis par leurs adversaires, MM. de Serres et des Garets. Nieront-ils que leur circulaire renferme une critique, *censuram mandatorum proprii Ordinarii ?* Mais quel était donc l'objet, quelle était la conclusion de leur lettre collective ? Ne demandaient-ils pas qu'on abandonnât précisément cette entreprise d'un Propre, dont l'Archevêque avait

(1) Ces mots font sans doute allusion au passage de la lettre des curés où ils allaient jusqu'à prétendre que leur réclamation, pour le maintien de leur liturgie actuelle, était *conforme à la volonté* de Pie IX.

ordonné la rédaction? Ils jugeaient donc inopportun et mauvais ce qu'avait statué l'autorité archiépiscopale. Si les vicaires d'une paroisse de Lyon écrivaient une circulaire aux paroissiens pour les engager à obtenir de leur curé qu'il renonçât à une mesure arrêtée par lui, cet acte des vicaires ne serait-il pas une *critique* (censura) de la mesure de leur curé? Quand le Cardinal Patrizzi appelle *inconsidérée* la circulaire des curés, il motive cette expression par des faits qu'il rapporte et dont aucun ne peut être traité d'inexact.

Mais le passage qui aurait dû faire rentrer en eux-mêmes MM. les curés de Lyon, est celui où le cardinal-préfet atteste *officiellement* le jugement et la *volonté* du Souverain-Pontife. Le voici : « Dans la lettre adressée à Votre Éminence en 1854, Sa Sainteté a déclaré de la manière la plus expresse (apertissime declaravit) que le bréviaire et le missel de Lyon ne viennent pas d'une autorité légitime, et doivent par conséquent être changés. Il est vrai que, postérieurement, Sa Sainteté a permis de s'en servir encore; mais elle a renfermé cette *permission* dans les limites d'une simple tolérance provisoire, et jamais elle n'a voulu que cette permission fût perpétuelle, ainsi que le pensent les curés réclamants. » Nous demanderons à MM. les curés de Lyon, si c'est par les faux rapports de MM. de Serres et des Garets, que le cardinal Patrizzi a connu cette déclaration et cette *volonté expresse* du Souverain-Pontife, dont il fait ici l'intimation officielle. Le fait de ce jugement et de cette *volonté* de Pie IX, le niez-vous? Si vous n'osez pas le nier, que penser de votre brochure, qui en est la contre-thèse la plus obstinée!

Vous dites : « Le Souverain-Pontife peut commander, nous le savons; nous devons obéir » (p. 36). — Mais le Souverain-Pontife a déjà *commandé*. Dès 1854 il a déclaré l'illégitimité du bréviaire et du missel de Lyon et l'obligation de les changer: relisez les mots, *apertissime declaravit*. En 1863, il a fait déclarer que la *permission* d'en continuer encore l'usage, n'était

accordée par lui que dans les limites d'une *simple tolérance provisoire.* — De son côté votre Archevêque a *commandé* la rédaction du Propre, dans le but de mettre à exécution la volonté du Souverain-Pontife. En présence de ces deux commandements, que faites-vous? Réunis en assemblée délibérante, vous signez une sorte de manifeste qui établit que le Pape et l'archevêque *ont tort* de vouloir vous ôter votre liturgie; et qui exhorte les Chanoines et les Sulpiciens à faire leurs efforts pour empêcher ce changement.

Vous dites : « Ne nous est-il pas permis de prier Sa Sainteté *de ne pas commander?* » (Ibid., p. 36.) — Prier le supérieur *de ne pas commander*, quand il a déjà formulé son commandement, c'est un peu singulier. Tout au plus pourriez-vous mettre en question, s'il vous est permis de prier le Souverain-Pontife de *retirer son commandement.* Mais, en premier lieu, ce n'est point là ce que vous faites. Le commandement qui a déjà eu lieu, vous le tenez comme non avenu. Vous écrivez une circulaire aux Chanoines, pour qu'ils *écartent par leurs conseils et leur décision la mesure* (p. 20) dont il est question, c'est-à-dire précisément celle que le Saint-Siége a déclarée *obligatoire* et sur laquelle portent ses injonctions. En second lieu, quand on veut *prier* le Pape de *retirer un commandement*, on le peut sans doute, pourvu qu'on se borne réellement à une supplique, et qu'en attendant la réponse, on *obéisse* aux injonctions déjà reçues du Saint-Siége. Vous êtes-vous bornés à *supplier* le Pape *de retirer son commandement?* Votre circulaire s'adresse aux Chanoines et aux Sulpiciens, et votre brochure au public. Et que prétendez-vous leur persuader? Exactement le contraire de ce qu'à déclaré le Souverain-Pontife; c'est-à-dire, que votre liturgie actuelle n'*est pas illégitime*, qu'*il n'y a point d'obligation d'en changer*, et que *ce changement serait un malheur*. Quant à la *décision* et à la *volonté* contraires de Pie IX, ou vous en niez l'existence, ou vous ne voulez leur reconnaître aucune autorité, puisque vous ne daignez pas même en faire

mention. Ainsi, loin de vous borner à *supplier* le Pape *de retirer son commandement*, vous avez sollicité des résistances pour que ce commandement ne fût pas exécuté. Singulière façon d'user du droit de *supplique* auprès du Saint-Siége!

On nous objectera peut-être que MM. les curés de Lyon n'ont pas connu la décision et la volonté formelle de Pie IX relative à leur liturgie. — Nous serions heureux de pouvoir admettre cette hypothèse. Mais, depuis la brochure de MM. les curés de Lyon, ce n'est plus possible. En effet, ils attestent eux-mêmes qu'ils ont connu la lettre du cardinal Patrizi à leur Archevêque, et ne songent pas à contester l'authenticité du document. Or cette pièce constate officiellement et la *décision* de Pie IX qui prononce l'illégitimité du bréviaire et du missel actuels de Lyon ainsi que l'obligation de les abandonner, et sa *volonté expresse* du retour à la liturgie romaine. Les termes excluent toute chicane. *Apertissime declaravit*, voilà bien une déclaration, une décision. Et qu'a décidé le Souverain-Pontife? *Breviarium et Missale Lugdunense a legitima auctoritate minime prodire, ac proinde omnino immutanda.* Pie IX prononce donc (en 1854) qu'il y a *obligation* de changer le bréviaire et le missel de Lyon. Il parle évidemment du bréviaire et du missel en usage en 1854, puisqu'il dit *omnino immutanda.* De plus, Pie IX prononce que ce bréviaire et ce missel (en usage en 1854) ne viennent pas d'une autorité légitime. Enfin il décide équivalemment que ce bréviaire et ce missel sont restés illégitimes, puisque de leur provenance illégitime il conclut à l'obligation de les abandonner; conclusion évidemment absurde, s'ils avaient cessé d'être illégitimes. Voilà pour la décision. Mais après avoir décidé *l'obligation*, Pie IX a-t-il usé de son autorité pour en dispenser le clergé lyonnais? Il est vrai qu'il a *permis d'employer encore ce bréviaire et ce missel* (ea adhuc adhiberi *permisit*), mais il a renfermé cet *indult* (veniam istam) dans les limites d'une *simple tolérance provisoire* (intra limites simplicis tolerantiæ temporaneæ). Donc la *volonté ex-*

presse de Pie IX est que le diocèse de Lyon retourne à la liturgie romaine, comme il y est tenu en droit ; et Sa Sainteté ne dispense de cette obligation que pour le temps raisonnablement requis pour faire la substitution. C'est après avoir connu le document officiel qui constate cette décision et cette volonté de Pie IX, que MM. les curés de Lyon ont écrit leur brochure dans laquelle ils supposent que le Saint-Siége n'a rien *décidé*, rien *commandé*. Bien plus, ils y soutiennent que leur liturgie est légitime, et que ce serait un malheur d'en changer. Ils croient s'être suffisamment débarrassés de la lettre du cardinal Patrizi, en disant qu'elle a été écrite d'après un *faux exposé* de MM. les chanoines de Serres et des Garets.

Nous demanderons à MM. les curés de Lyon s'ils croient de bonne foi que le cardinal Patrizi ait certifié la *décision de Pie IX de* 1854, sans la connaître, et sur des témoignages étrangers ? Nous croyons l'esprit de MM. les curés très-préoccupé ; mais non pas au point d'oser s'inscrire en faux contre le fait capital attesté par le cardinal Patrizi, et consigné dans la lettre adressée en 1854 à Mgr de Bonald, lettre qui doit se trouver aux archives de l'archevêché de Lyon.

C'est donc à tort que MM. les curés attribuent à un *faux exposé* le blâme à leur adresse formulé dans la lettre du cardinal Patrizi. Le Cardinal motive ce blâme sur une série de faits ; et comme chacun de ces faits est rigoureusement exact, MM. les curés sont forcés d'en convenir, il résulte que le blâme en question ne peut être attribué à un *faux exposé* de leurs ardversaires.

2° MM. les curés de Lyon attribuent à la lettre du cardinal Patrizi d'avoir affirmé que leurs sentiments étaient ceux de la *minorité* du clergé lyonnais. « Ce n'est pas Mgr de Bonald, disent-ils, qui aurait représenté nos sentiments comme ceux de la *minorité* du clergé lyonnais. Son Éminence sait parfaitement que l'immense majorité du clergé de son diocèse pense comme les curés de Lyon ». (*Quelques mots* etc., p. 27.)

Évidemment MM. les curés dans ces lignes se plaignent de quelque passage où le cardinal Patrizi aurait mentionné leur opinion comme partagée seulement par la *minorité* du clergé de leur diocèse. J'ai lu et relu la pièce, sans pouvoir y découvrir l'affirmation incriminée. Le seul passage où le Cardinal parle de la portion du clergé lyonnais qui ne partage pas le sentiment de MM. les curés, est celui-ci : « Quos (les curés de Lyon) sperare licet jam facti pœnituisse, et modo cum reliquo *spectabili* et *multis nominibus commendabili* clero Lugdunensi, felici æmulatione adlaboraturos ut... quantocius... inducatur et constabiliatur liturgia sanctæ Romanæ Ecclesiæ. » Messieurs les curés auraient-ils pris le mot *spectabili* pour synonyme de *numerosiori?* Ce serait une erreur de linguistique. Une *minorité* peut très-bien mériter l'épithète de *spectabilis* et même de *multis nominibus commendabilis*. Nous l'avons déjà dit, le langage de MM. les curés de Lyon porte l'empreinte d'une grande préoccupation ; elle les aura empêchés de lire attentivement la lettre du cardinal Patrizi.

II. *MM. les curés de Lyon blâment la publication de la lettre du cardinal Patrizi dans notre Revue et dans le journal le* Monde. *Ils se prétendent injuriés par nos réflexions sur ce document.* — Voici en quels termes ils expriment leurs griefs : « On avait pris plusieurs copies de la lettre du cardinal Patrizzi... Une de ces indiscrétions bien volontaires mit une de ces copies aux mains du rédacteur de la *Revue des Sciences ecclésiastiques*, qui s'empressa de l'insérer dans son numéro du 20 avril et la fit suivre de réflexions qui nous étaient injurieuses. Le rédacteur du *Monde* s'empara de cette tartine (*sic*), qui lui allait si bien, et il en régala ses lecteurs le 29 du même mois. » (*Quelques mots*, etc., p. 24 et 25.) Ils ajoutent, en parlant des « dignes rédacteurs du *Monde* et de la *Revue des Sciences ecclésiastiques* » : « Fidèles à leur passé, ils nous avaient indignement attaqués, sans nous consulter ni nous prévenir » (ibid., p. 31).

1° En ce qui concerne la publication du document, nous trouvons naturel que MM. les curés de Lyon la désapprouvent. A leur point de vue, elle n'était pas opportune ; il valait mieux que la pièce restât ensevelie dans un éternel silence. Mais de même que nous ne leur reprochons pas cette déduction de leurs principes, nous souhaiterions la même tolérance pour notre opinion divergente. Que MM. les curés veuillent bien nous en croire : c'est une intention droite, et la pensée de servir utilement la bonne cause qui nous a guidés. Cette persuasion n'a pas changé : si le document n'était pas publié, nous nous ferions encore aujourd'hui un devoir de le faire connaître.

2° MM. les curés de Lyon sont-ils, comme ils le prétendent, *injuriés* et *attaqués indignement* dans les réflexions dont nous avons fait suivre la publication de la pièce ? Leur plainte ne nous semble pas fondée.

Les passages qui les concernent se réduisent à deux. Voici le premier :

« Nous ne pensons pas qu'on soit désormais tenté de renouveler l'interprétation des curés de Lyon. » Il s'agit de l'interprétation que le cardinal Patrizzi venait de mentionner et de déclarer fausse par ces mots : « Quod si Sanctitas Sua ea adhuc adhiberi permisit, veniam istam intra simplicis temporaneæ tolerantiæ limites cirumscripsit; nec unquam voluit eam esse perpetuam, *veluti arbitrantur reclamantes parochi.* » MM. les curés de Lyon se figuraient que Pie IX avait autorisé indéfiniment l'usage du bréviaire et du missel actuels de Lyon : le cardinal-préfet déclare qu'ils se sont trompés. Après une telle déclaration officielle, quoi de plus simple et de plus légitime que cette ligne : « Nous ne pensons pas qu'on soit désormais tenté de renouveler l'interprétation des curés de Lyon. » Il nous est impossible d'y voir aucune trace *d'injure*, ni rien qui sorte des convenances de la polémique.

Le second passage, où nous parlions de MM. les curés

de Lyon, était ainsi conçu : « L'erreur des curés de Lyon, signalée par le cardinal Patrizzi, n'était pas la seule de leur circulaire. Si nous sommes bien informés, ils en étaient encore à se persuader que leur liturgie actuelle est sortie du cœur de saint Jean l'Évangéliste et leur a été transmise par saint Irénée. Ils ne paraissent pas s'être doutés non plus que, d'après les dispositions du droit ecclésiastique, les curés n'ont point le droit de délibérer et d'agir en corps (collegialiter). Leur intention a été louable, nous n'en doutons pas, et ils seront les premiers à combattre leur erreur après l'avoir connue. »

Il est vrai que dans ces lignes nous attribuons à Messieurs les curés l'opinion (passablement singulière, il faut en convenir) qui fait descendre du cœur de l'apôtre saint Jean la liturgie actuelle du diocèse de Lyon. Mais nous l'avons vu plus haut, ces Messieurs avouent que cette étrange opinion était réellement formulée dans un *certain passage* de leur lettre au cardinal de Bonald, et que Son Éminence en a *plaisanté*. Nous n'avons donc pas été mal informés. Depuis quand ne serait-il plus permis dans la polémique d'attribuer aux adversaires une opinion qu'ils avouent eux-mêmes avoir émise? Il s'agit, nous en convenons, d'un *lapsus* un peu étrange. Mais à qui la faute? Étions-nous obligés de passer cette erreur sous silence? En la signalant sous cette forme, *ils en étaient encore à se persuader que...*, nous n'avons fait qu'énoncer la simple réalité du fait. Où sont les *injures*, les *attaques indignes* dont on se plaint? Nous ne les voyons pas.

La plainte ne se fonderait pas mieux sur les lignes où nous disons: « Ils ne paraissent pas s'être doutés non plus que, d'après les lois ecclésiastiques, les curés n'ont point le droit de délibérer et d'agir en corps. » MM. les curés nous disent qu'ils n'ont point ignoré cette disposition du droit canonique, et que, s'ils ont agi en corps, c'est en vertu d'une *autorisation* obtenue par eux depuis longtemps. Nous n'élevons pas le moindre doute sur la véracité de leur affirmation. Mais ils

voudront bien admettre qu'avant cette explication donnée par eux, nous étions excusables de présumer le contraire. Nous avons dit, *ils ne* PARAISSENT *pas s'être doutés ;* et les *apparences* étaient, en effet, dans ce sens. De telles autorisations ne se donnent guère et peuvent être considérées comme des anomalies. D'ailleurs, on est ici en présence d'une alternative : Ou bien, dirons-nous à MM. les curés de Lyon, vous avez ignoré que vous ne pouviez en vertu du droit commun agir collectivement ; ou le sachant, et vous étant munis d'une dispense, vous avez cru qu'il vous était permis de susciter des oppositions et des entraves au Saint-Siége et à votre Archevêque dans le légitime exercice de leur droit. Dans les deux hypothèses il y aurait eu erreur de votre part ; et l'erreur de la première serait, ce semble, moins regrettable que celle de la seconde. Nous avons dit que vous paraissiez être tombés dans la première, et votre explication nous amène à reconnaître que cette assertion n'est pas exacte. Mais vous ne pouvez pas dire qu'elle vous soit *injurieuse*, puisque la rectification que nous avons à substituer vous est bien plus défavorable. Voici cette rectification : « MM. les curés de Lyon ne se sont pas doutés que l'*autorisation* de délibérer et d'agir en corps, qu'ils disent avoir obtenue, n'a jamais pu leur être donnée pour des actes qui entraveraient le Souverain-Pontife ou leur Archevêque dans le légitime exercice de leur droit. »

En résumé, nous avons signalé comme un écart la circulaire de MM. les curés de Lyon : nous avons fait ressortir le caractère anticanonique et les erreurs dont elle nous a paru entachée. Mais nulle part, que nous sachions, notre polémique n'a tourné en *injures* ni en *attaques indignes*. Cette plainte, que nous pardonnons volontiers à une sensibilité trop expansive, nous semble encore moins juste à l'égard de MM. les rédacteurs du journal le *Monde*, qui se sont abstenus de toute réflexion, et n'ont fait que reproduire un article déjà publié.

III. *MM. les curés de Lyon nous adressent une lettre, avec de-*

mande d'insertion. Nous ne croyons pas devoir l'insérer. Son Éminence le cardinal de Bonald, à qui nous la communiquons, partage notre avis. MM. les curés la publient dans leur brochure. — MM. les curés de Lyon présentent ainsi les faits : « Imprimer notre réponse ! Le pouvaient-ils sans l'autorisation de notre Archevêque ? Aussi, *pour faire taire leurs scrupules,* ils envoyèrent la lettre de MM. Chaumont et Valadier à Son Éminence le cardinal de Bonald. Son Éminence pria alors M. le curé de Saint-Irénée de vouloir bien consentir à ce que cette réponse ne fût pas publiée. » (P. 31 de la brochure.)

Le motif qui me fit refuser l'insertion ne fut autre que l'intérêt même de MM. les curés de Lyon. Je voyais ces respectables ecclésiastiques se jeter dans une fondrière, et je voulais leur éviter les regrets qui devaient être tôt ou tard, selon moi, la conséquence de cette publication. Ce fut là tout mon *scrupule*. En communiquant au cardinal de Bonald la lettre de MM. les curés, je disais à Son Éminence que l'insertion *n'était point dans leur intérêt,* tant à cause de la teneur même, que des réflexions dont je devrais l'accompagner. J'exprimais le désir que Son Éminence détournât MM. les curés de publier leur lettre. Son Éminence daigna me répondre : « *J'espère que MM. les curés ne la publieront pas: je viens d'écrire à ce sujet à M. le curé de Saint-Irénée.* »

MM. les curés s'étaient rendus à l'avis de leur Archevêque ; mais ils ont cru depuis pouvoir s'en départir, à cause de l'écrit anonyme de Rhodez. Dans leur brochure en réponse à cet écrit, ils ont publié eux-mêmes cette pièce, dont nous aurions voulu leur épargner les fâcheuses conséquences. En voici le texte, tel qu'il nous a été envoyé.

Messieurs les curés de Saint-Polycarpe et de Saint-Irénée, de Lyon, à Monsieur le Rédacteur de la REVUE DES SCIENCES ECCLÉSIASTIQUES.

MONSIEUR LE RÉDACTEUR,

Vous avez dernièrement publié, dans la *Revue des Sciences ecclésiastiques,* une lettre de son Éminence le cardinal Patrizi à son Éminence le cardinal de Bonald, archevêque de Lyon ; vous avez jugé à propos de commenter cette lettre et de terminer votre commentaire par un paragraphe offensant pour MM. les curés de Lyon (1). *Le Monde* a reproduit la lettre et vos commentaires.

Nous avons l'honneur d'être du nombre des trente curés de cette grande cité ; nos paroisses sont sous le vocable l'une de saint Polycarpe, l'autre de saint Irénée, patrons du diocèse. Ce glorieux patronage nous fait un devoir de protester contre les insinuations malveillantes que renferme votre article (2).

Nous ne venons pas ici soulever une discussion. Nous ne vous demanderons pas s'il convenait de publier ce document dans un journal et d'en tirer des conséquences sur la conduite à tenir (3) par Nos-

(1) Ce paragraphe a été cité plus haut : le lecteur a pu voir qu'il n'y a rien d'*offensant.*

(2) Le texte publié par MM. les curés dans leur brochure est ici un peu différent. Au lieu des mots : « Nous avons l'honneur d'être du nombre des *trente curés* de cette grande cité, » ils ont mis simplepement : « Nous avons l'honneur d'être *curés à Lyon.* » Et à l'expression *insinuations malveillantes,* ils ont substitué : *insinuations injurieuses.* Nous avons fait voir plus haut qu'il n'y a, dans notre article, aucune trace d'*injure* ni de malveillance. Au reste, dans le cas où nous aurions dépassé les convenances de la polémique, Messieurs les signataires n'auraient pas eu besoin d'alléguer le *glorieux patronage* de saint Polycarpe et de saint Irénée pour justifier leur protestation. Il nous semble que le curé de la plus humble paroisse aurait eu le même droit.

(3) Nous n'avons point tiré de *conséquence sur la conduite à tenir par ces prélats.* Notre article s'arrête en deçà de ces conséquences. Ce sont MM. les curés de Lyon qui les montrent du doigt par delà ; et ce n'est pas sans doute pour nous attirer de la bienveillance.

seigneurs les archevêques et évêques de Lyon, de Paris, de Besançon, d'Orléans et de Belley, qui savent certes bien ce qu'ils ont à faire. Nous n'examinerons pas non plus s'il n'y a pas eu plus d'indiscrétion que de sagesse (1), de la part de votre correspondant, à vous donner copie d'une lettre particulière, que notre vénéré Cardinal, guidé par cette délicatesse de procédés qui s'unit chez lui au savoir et à l'expérience, n'a pas jugé à propos de communiquer même aux curés de Lyon, qu'elle concernait.

Mgr de Bonald est le père de ses prêtres; il connaît nos sentiments de profonde vénération pour Son Éminence (2). Ce n'est pas lui, Monsieur, qui, s'il eût écrit à Son Éminence le cardinal Patrizi, se serait exprimé de manière à nous attirer le reproche d'avoir oublié, à l'égard de notre premier Pasteur, le respect et l'obéissance promis au jour de notre ordination. Ce n'est pas Mgr de Bonald qui aurait représenté nos sentiments comme ceux de la *minorité* (3) du

(1) Ce que MM. les curés *n'examinent pas*, nous l'avons examiné fort mûrement; et le résultat de notre examen, c'est qu'il y a eu *sagesse* et point *indiscrétion* à publier la lettre de son Éminence le cardinal Patrizi. Ce que nous ne croyons pas opportun, c'est de déduire ici les motifs de cette appréciation.

(2) Cette *profonde vénération* ne vous a pas empêchés : 1° de publier votre lettre contrairement à l'avis de votre Archevêque ; 2° de solliciter, par votre circulaire, des oppositions à la mesure arrêtée par lui concernant le *Propre*, et même une *décision* contraire de MM. les chanoines ; 3° de traiter de *boiteuse* la commission maintenue par le Prélat, et de trouver fort sot que les membres de cette commission prissent leur travail *au sérieux* ; 4° d'imprimer à Lyon votre brochure sans l'*imprimatur* de Son Éminence, contrairement aux prescriptions du Saint-Siége, et à la défense formelle du Concile provincial de Lyon, de 1850 ; 5° d'affirmer, dans votre brochure, que, selon l'assurance du Prélat, le Propre n'était destiné qu'aux *prêtres étrangers*, et que, néanmoins, *on* avait une *arrière-pensée* toute contraire ; en sorte qu'il faut conclure un manque de franchise, si la particule *on* doit s'entendre de Son Éminence, ou bien, s'il faut l'entendre autrement, que le Prélat ne gouverne plus, mais est gouverné. Tout ceci rappelle involontairement ce mot d'Agamemnon : *Je veux moins de respect et plus d'obéissance.*

(3) Le cardinal Patrizi n'a point représenté la partie du clergé lyonnais qui partage le sentiment de MM. les curés comme formant la *minorité*, ni les partisans du sentiment contraire comme étant en *majorité*. Ainsi que nous l'avons dit plus haut, MM. les curés

clergé lyonnais ; Son Éminence sait parfaitement que l'immense majorité du clergé du diocèse pense comme les curés de Lyon.

Oui, Monsieur, nous tenons à peu près tous et profondément à notre liturgie actuelle. Elle n'est plus intégralement l'œuvre de Monseigneur de Montazet ; cette œuvre a été admirablement corrigée, en 1844, par Son Éminence Mgr de Bonald (1). Nous y tenons, non-seulement parce qu'elle est maintenant l'œuvre de notre vénéré Cardinal, si dévoué au Saint-Siége, mais encore et surtout parce qu'elle renferme de précieux et notables restes de notre antique liturgie, et que notre Archevêque nous a fait un devoir de les conserver religieusement.

C'est lui-même qui nous a fait cette recommandation, chère à tous nos cœurs : « *Copiosam non minus ac selectam, quæ nobis superest,* « *paternorum rituum suppellectilem religiose custodiatis, fratres* « *carissimi* (2). »

auront pris le mot *spectabilis* dans le sens de *plus nombreux,* ce qui est un *lapsus.*

(1) Ici, MM. les curés écrivent, sans s'en apercevoir, leur propre condamnation : *tenir profondément* à des livres liturgiques *déclarés illégitimes* par le Saint-Siége, et après que le Souverain-Pontife a intimé l'*obligation de les abandonner*, c'est un attachement inexcusable. Or, en 1854, Sa Sainteté Pie IX a déclaré que le bréviaire et le missel de Lyon, alors en usage, et par conséquent, le missel et le bréviaire corrigés par Mgr de Bonald, ne venaient point d'une autorité légitime, et qu'il y avait, par conséquent, obligation de les abandonner : *Apertissime declaravit Breviarium et Missale Lugdunense a legitima auctoritate minime prodire, ac proinde omnino immutanda.* Est-il permis, est-il raisonnable d'être et de se proclamer *profondément attaché* à ce qui est illégitime ?

(2) MM. les curés savent bien que Mgr de Bonald, en 1844, n'a fait qu'une *édition corrigée* du bréviaire et du missel de Lyon. Est-il exact de dire que ces deux livres sont *maintenant son œuvre ?* Ce qui est son œuvre, ce sont les quelques corrections urgentes que le Prélat crut, à cette époque, devoir leur faire subir. D'ailleurs l'autorité de Mgr de Bonald, en 1844, aurait-elle été plus compétente que celle de Mgr de Montazet pour rendre légitimes un bréviaire ou un missel qui fût *son œuvre ?*

Au sujet des *précieux* et *notables restes* de leur antique liturgie, MM. les curés se font complètement illusion. Ces rites, que Mgr de Montazet dit avoir respectés, sont ceux de l'ancienne liturgie

Cela ne veut pas dire, M. le Rédacteur, que nous fassions descendre notre liturgie actuelle du cœur de saint Jean l'Évangéliste, comme nous en accuse votre correspondant (1). Quelque attardés et ignorants qu'il nous suppose, et vous avec lui, nous connaissons tout le mal que Mgr de Montazet a fait à notre antique et vénérée liturgie, malgré l'opposition du Chapitre et les vives réclamations du Clergé. Nous savons que cette opposition et ces réclamations furent alors déposées aux pieds du Souverain-Pontife ; mais nous ignorons ce que fit le Saint-Siége pour s'opposer aux entreprises de l'Archevêque de Lyon ; nous croyons même qu'il garda le silence (2). Malgré son

romaine, implantée à Lyon, comme dans le reste des Gaules, au temps de Charlemagne. Ce ne sont point des rites propres de la liturgie antérieure de Lyon. MM. les curés pourraient s'en convaincre s'ils voulaient lire le travail si distingué de M. l'abbé de Conny, ou même la série d'articles publiés dans notre Revue sur cette matière. C'est au manque d'étude sur ce point qu'il faut sans doute attribuer cette affirmation si naïvement confiante : « Quelques-uns (de ces rites) remontent *certainement* jusqu'au glorieux Patron de notre bien-aimé diocèse, et, par lui, jusqu'à saint Polycarpe et à saint Jean l'Évangéliste. » Que MM. les curés veuillent entreprendre de justifier ce *certainement* pour un seul de ces rites, et leur illusion sera bientôt dissipée.

Rien, au reste, n'empêcherait le clergé lyonnais d'exposer au Saint-Siége son désir de conserver ces quelques cérémonies Ce point est secondaire et pourrait peut-être devenir l'objet d'un indult. Mais, quant au bréviaire et au missel Montazet, même corrigés en 1844, le Souverain-Pontife ayant déclaré l'obligation de les abandonner (*omnino immutanda*), il est regrettable d'entendre des prêtres catholiques protester en public qu'ils y *tiennent profondément*.

(1) La preuve que vous avez fait descendre votre *liturgie actuelle du cœur de saint Jean l'Évangéliste*, c'est que vous l'avez affirmé dans un *certain passage* de votre lettre, comme vous en faites l'aveu dans votre brochure, page 10 Là, vous dites : « Son Éminence a critiqué certain passage de notre lettre qui faisait descendre *notre liturgie* du cœur de saint Jean l'Évangéliste. » Évidemment vous parliez, dans ce passage, de *votre liturgie actuelle*, et non d'une liturgie disparue, puisque vous donniez cette raison comme motif de conserver la liturgie que vous avez présentement. Il est des *lapsus* qu'on aggrave en cherchant à les pallier.

(2) MM. les curés de Lyon doivent savoir à quoi s'en tenir sur ces heureux temps où les questions de liturgie, et autres de même na

omnipotence et son amour pour la nouveauté, Mgr de Montazet toutefois n'a pas touché à nos rites et à nos cérémonies ; c'est lui-même qui nous dit en tête de son Missel : « *A ritibus et cæremoniis manum* « *abstinuimus.* »

Heureux donc de posséder encore des restes abondants et précieux de nos vieilles traditions échappées au naufrage, « *Copiosam non minus ac selectam suppellectilem,* » heureux surtout de l'union qui règne dans le clergé du diocèse et des avantages qui résultent pour les fidèles des rites et des cérémonies qui leur sont chers comme à nous, avions-nous donc si grand tort, nous, plus mêlés que vous et votre correspondant aux choses pratiques de la religion, plus rapprochés des peuples, en contact immédiat avec les administrations temporelles des paroisses, avions-nous donc si grand tort d'exprimer nos vœux à notre Père et Pasteur vénéré, de lui exposer quelques-uns des graves inconvénients qu'aurait pour nous et pour les fidèles un changement radical de liturgie ?

Ce n'est pas tout, M. le Rédacteur, vous blâmez encore, comme contraire au droit ecclésiastique, les réunions des curés de notre ville.

Votre correspondant vous a bien mal renseigné : il pouvait pourtant vous apprendre que Mgr de Bonald et son prédécesseur dans l'administration du diocèse ont autorisé ces réunions (1) ; qu'ils les ont fait, tous deux, présider assez souvent par un de leurs vicaires

ture, étaient décidées en dernier ressort par le Parlement de Paris et par le Conseil du Roi, où le Saint-Siége était forcé de dissimuler et de se taire, pour ne pas voir ses réclamations et ses brefs rejetés et publiquement blâmés, non-seulement par les *gens* du Roi, mais même par les assemblées générales du clergé de France.

(1) Ni Mgr de Bonald, ni son prédécesseur n'ont jamais pu ni voulu autoriser, pour un pareil but, les délibérations en corps de MM. les curés de Lyon. La circulaire de MM. les curés a eu pour objet d'empêcher l'exécution des mesures arrêtées et prescrites par le Saint-Siége et par l'Archevêque. Elle s'adressait aux Chanoines et aux Sulpiciens, et les exhortait à faire leurs efforts dans ce sens. Elle attribuait même au Chapitre le droit d'interjeter une *décision* contraire. De pareils actes collectifs de MM. les curés n'ont pu être *autorisés* par personne. Ils ne sont pas une *humble*, une *simple prière*, comme MM. les curés voudraient le persuader. Quand on est *humble* et qu'on veut se borner à *prier* l'autorité, on ne s'adresse pas aux subordonnés pour les soulever contre elle.

généraux ; qu'ils ont sanctionné les mesures générales adoptées par l'assemblée des curés pour le bien de leurs paroisses. Votre correspondant aurait pu vous dire encore que, dans une de ces réunions, dont le souvenir nous est précieux, nous avons discuté sur les moyens à prendre pour défendre, dans notre religieuse cité, les intérêts de l'Église et du Saint-Siége, et pour venir en aide au Père commun des fidèles aux jours de ses tribulations.

Terminons, M. le Rédacteur. S'il nous était permis de le dire, en imitant vos hardiesses (1), la suprême autorité du Chef de l'Eglise ne pourrait-elle pas trouver le moyen de concilier, avec notre attachement pour nos anciens rites, avec les intérêts du bien qui s'opère parmi nous et des âmes qui nous sont confiées, ses droits sacrés, que nous vénérons, que nous aimons du plus intime de nos cœurs ?

Car, M. le Rédacteur, pour tout résumer en deux mots, nous nous glorifions d'être les enfants de saint Irénée, dont les leçons énergiques nous ont invariablement attachés à la sainte Église romaine, tout en nous inspirant un attachement profond pour nos anciens rites, dont quelques-uns remontent certainement jusqu'au glorieux Patron de

(1) Nos hardiesses consistent à nous soumettre aux décisions du Saint-Siége et à dire, conformément à la déclaration expresse de Pie IX, *Breviarium et Missale Lugdunence a legitima auctoritate minime prodire, ac proinde omnino immutanda*. Vos hardiesses, à vous, consistent à proclamer la contradictoire ; vos circulaires et votre brochure peuvent se résumer dans cette conclusion : Notre bréviaire et notre missel actuels sont légitimes, et c'est une aberration de vouloir les changer. Vous demandez si le Pape ne *pourrait pas* autoriser votre liturgie actuelle ? La question n'est pas de savoir s'*il le pourrait*, mais s'il le veut et le juge utile. Il vous a répondu négativement. Non seulement il vous dit que votre liturgie est illégitime, mais il ajoute que vous êtes tenus d'en changer, ce qui veut dire apparemment qu'il ne juge pas opportun de la légitimer. Après une telle décision, officiellement attestée par le cardinal Patrizi et bien connue de vous, votre brochure s'harmonise peu avec les protestations de respect et d'obéissance. Le droit de se soustraire aux prescriptions du Saint-Siége ne saurait s'acheter par aucune espèce de dévouement. Et nous ne vous félicitons pas d'avoir mentionné, dans cette circonstance, votre zèle, si louable d'ailleurs, pour l'œuvre du denier de Saint-Pierre.

notre bien-aimé diocèse, et, par lui, jusqu'à saint Polycarpe et à saint Jean l'Évangéliste (1).

Nous espérons, Monsieur, que vous voudrez bien donner place à notre lettre dans les colonnes de votre journal, et nous croire

Vos très-humbles serviteurs.

CHAUMONT, *Curé de Saint-Polycarpe.* VALADIER, *Curé de Saint-Irénée.*

Lyon, le 17 mai 1863.

§ III.

Observations sur deux faits graves affirmés par MM. les curés de Lyon.

Ils affirment en premier lieu, que la presque totalité des prêtres de leur diocèse partage leurs sentiments. Ils affirment, en outre, qu'ils y sont encouragés et fortifiés par les prélats français qui faisaient autrefois partie du clergé de Lyon. Nous citons : « Vous avez d'ailleurs à faire à des têtes affermies de longue date dans leur opinion... Et puis, vous le savez, ce n'est pas seulement à Lyon qu'on a ces idées, c'est dans tout le diocèse. A part quelques *exceptions imperceptibles*, tous les prêtres qui ont entre leurs mains notre bréviaire, désirent le conserver.

« Ils sont *fortifiés* dans ce désir, et *par les illustres prélats que notre diocèse a donnés à la France* et par les prêtres des diocèses étrangers... » (*Quelques mots*, etc., p. 21 et 22.)

« Marchant avec les *quatre cinquièmes* de notre respectable chapitre et avec *l'universalité morale* du clergé diocésain, *fortifiés même* dans nos pensées par *les illustres évêques* que notre

(1) MM. les curés de Lyon tiennent fort, comme on voit, à faire *descendre leur liturgie du cœur de saint Jean l'Évangéliste*. La glorieuse généalogie forme la conclusion de leur lettre. C'est le bouquet. Ici, toutefois, ils bornent la prétention à *quelques-uns de leurs rites*, mais ils la fortifient d'un énergique *certainement*. Ils nous avertissent qu'ils n'ont pas voulu entrer dans le fond de la question. Quand ils y seront entrés, et auront bien voulu essayer de répondre à notre série d'articles sur *la Liturgie de Lyon au point de vue de l'histoire et du droit*, nous ne doutons pas qu'ils ne renoncent entièrement à la glorieuse descendance.

diocèse a fournis à la France, nous ne devons pas être épouvantés par... » (*Ib.*, p. 17.)

Plus loin ils affirment que Son Éminence le cardinal de Bonald a prononcé *plusieurs fois* ces paroles : « Sur cent prêtres de mon diocèse, il n'y en a pas *un* qui veuille la liturgie romaine. » (*Ib.*, p. 35.)

I. Nous avouons que les encouragements donnés à MM. les curés par les prélats sortis du clergé de Lyon seraient un fait très-grave. La proposition est universelle, *les illustres évêques que notre diocèse a fournis.* Elle atteint tous ces prélats sans exception. Si les égards dus aux respectables curés de Lyon ne nous permettent pas d'en contester l'exactitude, d'autres égards, on le conçoit, nous commandent ici une réserve sévère. Nous regrettons que MM. les curés n'aient pas accompagné de preuves une allégation de cette nature. Ainsi énoncée, elle ne peut évidemment avoir aucune portée dans la discussion.

II. Le fait de la presque unanimité du clergé lyonnais dans le sens de MM. les curés, est aussi fort digne d'attention. Nous nous disons : Quel a dû être l'enseignement traditionnel dans les écoles cléricales de ce diocèse, pour aboutir à un pareil résultat ! Peut-être que la portion du clergé qui accepte avec soumission, respect et amour, la décision de Pie IX (breviarium et missale Lugdunense a legitima auctoritate minime prodire, ac proinde omnino immutanda), cette portion que le cardinal Patrizi appelle *spectabilem et multis nominibus commendabilem*, sera étonnée de se voir si imperceptible dans les affirmations de MM. les curés. Mais quelle que soit son importance numérique, elle ne doit pas moins, selon nous, se féliciter de son inviolable attachement à la doctrine et à l'autorité du Vicaire de Jésus-Christ, de cette pierre sur laquelle a été bâtie l'Église, que nuls efforts n'ébranleront jamais, et à laquelle quiconque se heurte, ne peut manquer de se briser.

D. Bouix.

ÉTUDES SUR LA PRÉDICATION.

I.

Nous nous proposons de publier une suite d'articles sur la prédication. Les Revues ecclésiastiques ne doivent pas se borner à présenter des théories et des spéculations; elles rendent un véritable service au clergé en descendant dans la pratique, en s'adressant au grand nombre des prêtres, à ceux qui, à raison de l'exercice du saint ministère, se trouvent plus immédiatement en rapport avec les populations.

Quoique nous soyons à une époque où la foi est amoindrie, l'action du sacerdoce n'est pas méconnue; mais, il faut l'avouer, trop souvent elle est appréciée par son côté humain, bien plus que par son caractère surnaturel. Ceux mêmes qui ne voient pas dans le prêtre le représentant de Dieu, l'estiment et l'affectionnent s'il est éclairé, s'il a une certaine mesure d'instruction et de science.

La science qui concilie au clergé la faveur la plus marquée, la plus étendue, est incontestablement la science de la prédication. A tous les degrés, dans toutes les positions, même les plus humbles, le prêtre qui prêche bien est considéré et respecté. On lui pardonne facilement d'être étranger aux sciences du monde; on ne demande pas même à celui qui exerce la charge pastorale d'être un grand théologien ou un savant canoniste; mais on veut qu'il porte dignement la parole. Il n'est pas de paroisse si modeste où l'on ne rencontre quelques

hommes d'un esprit cultivé, et ces hommes ne sont pas toujours les plus religieux. Si un pasteur, de temps à autre, à l'occasion d'une solennité, prononce un discours qui, sans être au-dessus de la portée des simples fidèles, ait quelque valeur littéraire et révèle des études sérieuses, un tel pasteur est assuré d'avoir une véritable autorité et d'exercer une salutaire influence, même sur ceux qui sont le moins bien disposés.

On a publié dans ces derniers temps des traités sur la prédication. Ces ouvrages ont produit et produisent encore un bien réel. Mais, tout utiles qu'ils sont, ils n'ont pas, ils ne pouvaient avoir, dans certaines parties essentielles, les développements suffisants. Nous voudrions, dans notre travail, suppléer à ce qui nous a paru manquer à ces traités nécessairement élémentaires.

Ces considérations, que nous soumettons à l'appréciation des lecteurs de la *Revue des Sciences ecclésiastiques* n'étaient pas destinées à la publicité. Développées au sein d'une société d'amis désireux de relever le niveau des études, ces considérations ont paru propres à faire quelque bien. C'est cette pensée, et cette pensée toute seule, qui nous a déterminé à les livrer à l'impression; elle nous autorise à réclamer l'indulgence du lecteur pour une œuvre qui ne peut avoir d'autre mérite que celui d'être inspirée par une longue expérience du ministère pastoral.

Quelques réflexions sur les vrais caractères de la prédication évangélique serviront d'introduction à notre travail.

Pour produire un bon effet, les discours, même les plus solennels, doivent avoir la clarté, la simplicité, la variété, l'abondance. Il est surtout essentiel que le prédicateur parle avec autorité et qu'il se propose un but pratique.

Tout discours public où les idées, passant rapidement dans l'esprit de l'auditeur, échappent pour ainsi dire à la réflexion et à l'étude, doit être facile à saisir. Il faut donc (et ceci est

surtout nécessaire pour l'auditoire chrétien, qui se compose en majeure partie de personnes d'une intelligence peu exercée,) il faut donc que l'expression soit toujours nette et précise, sans la moindre obscurité, sans le moindre nuage ; qu'elle se rapproche autant que possible des locutions vulgaires ; qu'elle évite les néologismes, les termes scientifiques, les mots techniques. Les hommes les plus éclairés, ceux qui ont fait de solides et profondes études, ne sont pas toujours de bons prédicateurs ; ils parlent souvent sans être compris ; on voit facilement que le travail du cabinet les a tenus éloignés des masses dont ils ne connaissent ni la portée, ni les habitudes, ni le langage.

La simplicité n'est pas moins nécessaire que la clarté, outre que « la véritable éloquence, dit Fénelon (1), n'a rien d'enflé et d'ambitieux, qu'elle se modère et se proportionne aux gens qu'elle instruit. » Le prédicateur qui ferait le bel esprit et remplirait son discours de fleurs et d'ornements ne ferait aucun bien. Quelles que pussent être en réalité ses intentions, il s'exposerait à l'accusation de se prêcher lui-même, de chercher à plaire, et à se faire une belle réputation, au lieu de chercher à instruire et à édifier. En surchargeant sa composition de traits brillants, d'un jeu perpétuel de phrases et d'antithèses, en visant sans cesse à produire de grands effets, « on est ap-« plaudi, dit encore Fénelon (2), par des femmes, et par le « gros du monde qui se laisse facilement éblouir ; mais cela « ne va jamais qu'à une certaine vogue capricieuse, qui a « besoin d'être soutenue par quelque cabale. Les gens qui « savent les règles et qui connaissent le but de l'éloquence, « n'ont que du mépris pour ces discours en l'air ; ils s'y en-« nuient beaucoup. » Il nous est bien permis d'ajouter qu'ici

(1) *Dialogues sur l'éloquence*, t. XXI, p. 79, édition de Lebel.
(2) *Ibid.*, p. 39.

s'applique le mot de saint Paul : *Non in persuabilibus humanæ sapientiæ verbis* (1).

La monotonie paralyse l'effet d'une instruction. Sans la variété du tour et de l'expression, on ne commandera jamais l'intérêt, on n'éveillera pas, on ne soutiendra pas l'attention. Un prédicateur n'est pas un docteur qui fait un cours de faculté, un écrivain qui compose un livre ; il doit s'identifier avec son auditoire, entrer en scène avec lui, l'interroger, l'interpeller, l'accuser, le confondre, l'exhorter, le presser, le consoler, l'encourager. S'il se contente d'exposer la doctrine, de bien conduire son raisonnement, de bien suivre et de bien exprimer sa pensée, il pourra jouir de la réputation d'un homme de savoir et de talent ; il sera, si l'on veut, un professeur habile, un académicien disert, un savant consommé, il ne sera jamais un vrai ministre de la parole sainte.

Quand on ne dit tout juste que ce qu'il faut pour revêtir ses pensées, ses sentiments, d'une forme sensible, d'ordinaire on ne les grave pas dans les esprits et dans les cœurs. Sans doute, il faut éviter les répétitions et les redites ; mais graduer, enchaîner ses motifs et ses preuves, les fortifier par des développements successifs, les produire sous un nouveau jour, sous des aspects divers, les présenter avec des images toujours plus vives, plus animées, plus frappantes, ce n'est pas se répéter, c'est tout simplement connaître les hommes et les traiter selon l'exigence de leur nature. Lorsqu'on ne cherche qu'à être clair, vigoureux et précis, on devient sec et aride ; avec une abondance tempérée par la discrétion, la sagesse et le goût, on intéresse et on entraîne.

Les conférences sur la Religion ont rendu à notre époque les services les plus signalés ; les auteurs de ces magnifiques apologies se sont élevés à une grande hauteur ; ils ont incontestablement le premier rang parmi nos orateurs chrétiens.

(1) I Cor. II, 4.

Mais ce genre d'instruction est un genre à part, qui n'est rien moins que la prédication catholique : il demande une assemblée exceptionnelle. Telle était, au reste, la pensée des Frayssinous, des Ravignan, des Lacordaire. Les discours philosophiques ne conviennent qu'à des auditeurs choisis. Dans nos stations d'Avent et de Carême, à plus forte raison dans les prédications pastorales, outre l'inconvénient de s'adresser à des absents, ils fatiguent les masses généralement croyantes ; en voulant trop prouver, ils scandalisent les simples, ils font naître des doutes dans l'esprit des vrais fidèles. D'ailleurs, la véritable manière de prouver la religion est de la bien exposer ; elle se prouve elle-même, quand on en donne la vraie idée. Pour le dogme, les faits historiques, l'exposition simple de la doctrine sur l'Église en disent plus que tous les raisonnements. La morale chrétienne ne demande qu'à être présentée pour frapper d'admiration les incrédules eux-mêmes qu'il conviendrait de ne pas attaquer directement, de ne pas nommer. Lorsqu'on les désigne, qu'on affiche la prétention de les combattre, de les confondre, ils se cabrent, ils s'irritent. S'il n'ont ni prévention, ni défiance, il arrive qu'ils se laissent persuader et entraîner par la beauté de la morale évangélique, par la charité du prédicateur.

La chaire chrétienne n'est pas une chaire de philosophie ou de théologie ; le prédicateur n'est pas un professeur. Le grand caractère de son enseignement, c'est l'autorité. Il parle au nom du Dieu de vérité, au nom de l'Église infaillible ; il a le droit d'être cru sur parole. Et en réalité, qu'arrive-t-il ? Ambassadeur de Jésus-Christ, les fidèles le reçoivent et l'écoutent, comme ils recevraient et écouteraient Celui qui l'envoie et qu'il représente.

Nous n'oserions dire que, de temps à autre, il ne soit pas utile de donner quelque discours philosophique ou apologétiques ; mais on n'acceptera ces discours qu'autant qu'ils ne seront ni trop relevés ni trop profonds. Il est surtout important

d'y ramener quelque réflexions propres à intéresser les bons chrétiens qui sont toujours en majorité dans nos églises.

Malheureusement beaucoup de prédicateurs négligent l pratique ; ils se perdent dans des considérations générales et vagues, qui ne mènent à rien. Leurs sermons ne peuvent, quant au fond, captiver les auditeurs ; la forme en est inaccessible au plus grand nombre, même dans les villes d'une certaine importance. Nous ne dirons pas avec l'illustre Archevêque de Cambrai (1) que les meilleurs prédicateurs seraient les pasteurs qui connaissent mieux les besoins de leur troupeau, et qui savent mieux approprier leur langage à l'intelligence des masses, mais nous n'hésitons pas à affirmer qu'on ne remplira pas dignement le ministère de la parole sainte, si on ne s'applique à être utile et populaire.

Il est des discours qui sont purement humains, et qu'on pourrait très-bien prononcer dans une académie. L'Écriture sainte n'y est citée que par bienséance, tandis qu'elle devrait en faire le fond. On dirait que ceux qui composent ces discours sont étrangers aux sciences ecclésiastiques, et qu'ils n'ont jamais puisé aux sources de la saine doctrine. Ils n'ont pas étudié, ou n'ont étudié qu'imparfaitement les saintes Lettres, la tradition, la théologie, les règles de la vie et de la piété chrétiennes.

« J'ai remarqué en bien des occasions, dit Fénelon (1), que « ce qui manque le plus à certains orateurs, qui ont d'ailleurs « beaucoup de talents, c'est le fond de science. Leur esprit « paraît vide ; on voit qu'ils ont bien de la peine à trouver de « quoi remplir leurs discours. Ce sont... des gens qui vivent « au jour le jour sans nulle provision... Ils ne songent à une « matière qu'au moment où ils sont engagés à la traiter... « Quand on ne s'applique qu'à des actions détachées, on est

(1) *Dialogues sur l'éloquence*, t. XXI, p. 99.
(2) *Ibid.*, p. 38 et 39.

« réduit à payer de phrases et d'antithèses, on ne traite que « des lieux communs, on ne dit rien que de vague ; on coud « des lambeaux qui ne sont pas faits les uns pour les autres, « on ne montre pas le vrai principe des choses, on se borne « à des raisons superficielles et souvent fausses, on n'est pas « capable de montrer l'étendue des vérités, parce que toutes « les vérités générales ont un enchaînement nécessaire, et « qu'il les faut connaître presque toutes pour en traiter soli- « dement une en particulier. »

Pour être un bon prédicateur « il faut, ajoute Fénelon, « avoir passé plusieurs années à faire un fond abondant. »

Puissions-nous en publiant les articles que nous avons annoncés venir en aide au jeune clergé ! Quand on aura pris connaissance de l'ensemble de notre travail, on verra quelle peut être la valeur des réflexions préliminaires qui font le sujet de ce premier article.

Nous traiterons successivement de l'Écriture sainte, des Pères, des grands maîtres de la chaire. Les études que nous indiquons doivent évidemment entrer dans la préparation générale, indispensable à ceux qui sont chargés du ministère de la parole.

Nous pensons que les prêtres, même les plus occupés aux fonctions extérieures, peuvent se ménager le loisir de puiser, au moins dans une certaine mesure, à ces mines si riches et si fécondes.

Au moyen d'un travail plein de charme, plusieurs, en plus grand nombre qu'on ne pense, trouveront le secret de devenir d'excellents prédicateurs : tous apprendront à parler au peuple chrétien d'une manière digne, intéressante et fructueuse.

BARCIET,
Chanoine-archiprêtre d'Auch.

CORRESPONDANCE (1).

Monsieur le Directeur,

Il paraît que le 20 mars 1862 vous avez inséré dans votre *Revue des Sciences ecclésiastiques* une critique de l'ouvrage : *Les archives de la S. Congrégation des indulgences ouvertes annuellement aux ecclésiastiques, année* 1862, laquelle était signée : *L'abbé Le Roy.* J'avoue n'avoir pas lu cet article dans votre publication périodique que je n'ai pas l'avantage de connaître ; mais dernièrement, un prêtre ayant bien voulu m'en avertir, j'ai pu en lire la copie qu'il m'a transmise et que j'ai lieu de croire fidèle.

Évidemment la forme, le fond et le but de cette critique sont malveillants (2).

(1) Cette lettre, d'une date un peu ancienne, n'a pas été publiée jusqu'à présent, parce que la rédaction primitive excédait ouvertement le droit de défense. M. Cloquet ayant retiré lui-même plusieurs expressions, et nous ayant permis de faire, en les lui soumettant, les autres modifications que nous jugerions convenables, nous imprimons immédiatement cette pièce, sans même user de la faculté que l'auteur nous concède. Les lecteurs apprécieront. M. l'abbé Le Roy, à qui nous avons donné communication de la lettre de M. Cloquet, s'est contenté d'ajouter au bas des pages quelques courtes observations : il n'entend en aucune façon prolonger ce débat assez futile, qui d'ailleurs ne profiterait ni au public, qui s'en met peu en peine, ni à M. Cloquet, qui ne tient aucun compte même des justes et sévères admonitions qu'il a reçues soit de Rome soit de M. le Vicaire général de Bourges, et qui sont consignées dans les feuilles publiques de France et d'Italie. (*Note de la rédaction.*)

(2) Que l'on veuille bien prendre la peine de relire ce petit article de six pages, et je suis convaincu que tout le monde, sans exception, rendra pleine justice à l'esprit de modération qui l'a inspiré et à la parfaite convenance de la forme. Cela est si vrai que M. Cloquet n'a pu y relever, comme on le verra, une seule expression blessante. On m'écrivit de Rome (je n'avais consulté personne en cette ville pour faire mon article), dès que cet article parut, que j'avais péché par excès de complaisance et de modération. J'avais, en effet,

Loin de suivre M. l'abbé Le Roy dans cette voie, je me propose de prouver, par des raisonnements aussi simples que solides, combien sont erronées ses assertions, et de lui dire que, s'il avait à faire à l'auteur des *Archives* quelques observations qu'il crût justes, il eût été plus sage et plus prudent de les lui écrire directement, à l'exemple des milliers de prêtres qui, dans le courant du dernier semestre, lui ont adressé leurs adhésions à son œuvre. Il lui eût évité la peine de le réfuter publiquement.

M. l'abbé Le Roy commence sa critique par un aveu (1) qu'il est bon de recueillir de sa bouche. — « C'est sans doute, dit-il, dans le « dessein de favoriser une dévotion non moins profitable aux morts « qu'aux vivants, que d'estimables auteurs font paraître de si nom- « breux traités ou recueils d'indulgences. Malheureusement, ils n'ont « pas toujours l'exactitude désirable, nécessaire même en pareille ma- « tière; ils renferment des erreurs fort regrettables. *C'est ce qu'a « solidement démontré* un prêtre missiounaire du Berry, M. l'abbé « Choquet. Par une faveur toute spéciale du Saint-Père, il a pu, pen- « dant sept mois, compulser les archives de la S. Congrégation des « indulgences. Il nous est ainsi revenu de la ville éternelle chargé « d'un riche butin recueilli à loisir dans un trésor *que personne avant « lui n'avait pu ou voulu exploiter.* »

M. l'abbé Le Roy avoue donc 1° que les ouvrages autres que celui de l'abbé Choquet *renferment des erreurs fort regrettables;*

2° Que l'abbé Choquet *l'a solidement démontré*;

3° Que l'abbé Choquet *a compulsé les archives pendant sept mois*, ce que n'a pas fait M. l'abbé Le Roy; par conséquent, que le premier a puisé ses enseignements à bonne source et que sur le contenu des documents officiels de la secrétairerie des indulgences il peut en savoir *autant* qu'un autre.

4° Peut-être même qu'il en doit savoir *plus* que qui ce soit, s'il est

dès lors reçu de cette ville d'importants et authentiques documents qui relatent à peu près tout ce qui s'est passé entre le Saint-Père et M. Choquet, notamment sa lettre à Pie IX de l'année dernière; entre le cardinal Asquini et M. Choquet; entre les consulteurs et prétendus approbateurs et M. Choquet, etc. Je n'en ferai point usage, et ces notes, que j'abrège le plus possible, sont et seront ma première et dernière réponse à M. l'abbé Choquet. (*N.-C. Le Roy.*)

(1) Ce mot d'aveu est très-mal choisi. Je suis heureux de reconnaître le bien partout où il se trouve, et j'ai rendu pleine justice à ce qu'il peut y avoir de bon dans l'œuvre de M. Choquet. (*N.-C. L*)

avéré, comme le confesse M. l'abbé Le Roy, *que personne avant lui* (Choquet) *n'avait pu ou voulu exploiter ce trésor.*

5° Enfin, que l'auteur de l'ouvrage : *Les Archives*, etc., *possède chez lui les copies des pièces officielles*, puisque M. l'abbé Le Roy publie que l'abbé Choquet *nous est revenu de la ville éternelle chargé d'un riche butin, recueilli à loisir dans ce trésor.*

N'oublions pas ces cinq aveux, volontaires ou non, et qu'ils soient comme autant de flambeaux à la lumière desquels nous cherchions la vérité parmi les ténèbres qu'a créées M. l'abbé Le Roy par ses assertions contradictoires à l'enseignement des *Archives*. Qu'une faute typographique échappe à l'imprimeur, ou qu'une ou deux inadvertances dans la rédaction du calendrier surtout soit commises, en cela rien d'impossible, et l'auteur n'a pas besoin d'une forte dose d'humilité pour ne pas se croire infaillible et encore moins son imprimeur.

Errare humanum est. Mais il est des choses sur lesquelles il ne doit pas, il ne peut pas se tromper : ce sont les pièces officielles, puisqu'il les possède et les a puisées à bonne source. M. l'abbé Le Roy ne peut affirmer en sa faveur le même avantage.

Mais avant d'entrer dans l'examen de ces assertions erronées, remarquons que M. l'abbé Le Roy n'a pas même une idée nette et précise du lieu ou de la secrétairerie où se trouvent les documents officiels, ni de la manière dont quelques-uns peuvent émaner de l'autorité supérieure. On le comprend à la manière dont involontairement il dénature le sens d'assertions vraies qu'il a puisées dans l'ouvrage : *Les Archives*, etc.

« M. Choquet déplore avec raison, dit-il, la négligence, l'oubli ou « peut-être l'ignorance de plusieurs personnes qui, après avoir obtenu « du Saint-Siége des indulgences générales, communes à tous les fi- « dèles, n'ont pas le soin de faire remettre au *Secrétariat* de la S. Con- « grégation des indulgences le *double du Bref ou Rescrit pontifical* « *délivré à la secrétairerie des Brefs.* »

Sans parler du mot *Secrétariat* (1), qui signifie *emploi*, *fonction* de secrétaire, tandis qu'il s'agit de la *Secrétairerie*, c'est-à-dire, *du lieu* où se trouvent déposées les archives, l'auteur de l'ouvrage répond à M. Le Roy qu'il n'a pas tenu ce langage plein de confusion. Nulle part dans l'ouvrage *les Archives*, M. l'abbé Le Roy ne lira que quelqu'un soit *tenu de déposer à la secrétairerie de la S. Congrégation des*

(1) Nos lecteurs n'ont pas besoin d'être édifiés sur cette remarque de puriste, d'ailleurs si parfaitement inexacte. (*N.-C. L.*)

indulgences, le double du Bref ou Rescrit pontifical délivré à la secrétairerie des Brefs.

M. Le Roy apprendra sans doute avec profit qu'il existe trois moyens, trois voies ordinaires par lesquelles on peut obtenir des concessions d'indulgences.

Le Saint-Père, dans une audience particulière, peut attacher une indulgence générale à une pratique ou à une prière que lui soumet une personne.

Le plus souvent maintenant les indulgences émanant du Souverain-Pontife sont promulguées par Bulle ou Bref de la secrétairerie des Brefs ou par Décret ou Rescrit de la secrétairerie des Indulgences.

Or, c'est du premier de ces trois cas qu'il est question dans le Décret du 14 avril 1856. et que l'auteur a voulu parler à la page 9 des *Archives*. En rappelant le passage du décret de Benoît XIV, publié un siècle auparavant, Sa Sainteté Pie IX a eu l'intention de parler des personnes qui, dans une audience privée ou par lettre particulière du Saint-Père, obtiennent une indulgence que tous les fidèles peuvent gagner. Elles doivent présenter ce Rescrit pontifical uniquement à la secrétairerie des indulgences, afin que là on en prenne une copie fidèle et qu'il constate de son authenticité. Mais jamais on n'est tenu de présenter à la secrétairerie des indulgences le double de la concession d'indulgences faite par l'intermédiaire de la secrétairerie des Brefs. A cette secrétairerie, par la minute du bref, l'authenticité de l'indulgence accordée est suffisamment constatée pour le présent et pour l'avenir.

Donc, M. l'abbé Le Roy a peu compris, mal interprété et exprimé en termes impropres ou inexacts la vérité émise dans l'ouvrage *les Archives* (1).

(1) Le décret approuvé par Benoit XIV, le 28 juniver 1736, est « toujours « en vigueur depuis un siècle, et a été rappelé et confirmé, en 1856, par Sa « Sainteté Pie IX, dans le décret précité :..... *Impetrantes posthac hujus-* « *modi generales concessiones, tenere sub nullitatis pana gratiæ obtentæ* « *exemplar earumdem concessionum ad Secretarium ejusdem S. Congreg.* « (*Indulg.*) *deferre.* » Toutes ces lignes guillemetées, sauf le mot entre parenthèses, nécessaire pour compléter le sens de la phrase, se trouvent textuellement dans les *Archives* de M. Choquet (Sancerre, Lyon (Rhône) (*sic*), 1862, p. 8 et 9). Or, il me semble bien que si on doit porter (*deferre*) à la secrétairerie des Indulgences, la minute même (*exemplar*) de la grâce obtenue, n'importe par quelle voie, le décret ne fait aucune distinction, c'est apparemment afin qu'elle y reste en dépôt définitif, ou qu'on y en laisse au moins une copie. Et c'est aussi ce qu'on fait pour les indulgences générales nouvellement concé-

Après ce début, il consacre plusieurs pages (1) à des insinuations aussi hasardées que peu bienveillantes relativement à l'ouvrage *les Archives*, auxquelles nous croyons plus digne de ne répondre provisoirement que par le silence. D'ailleurs, nous avons hâte d'arriver au passage où il dit : « *Il est temps d'entrer dans le détail et de justifier nos assertions.* »

Examinons donc ses assertions et surtout ses preuves.

« 1° A la page 33 des *Archives*, dit M. l'abbé Le Roy, on lit : « Les missionnaires en pays étrangers peuvent seuls gagner les indul- « gences plénières, à défaut de confesseur, en faisant un acte de con- « trition au lieu de la confession. — 1729. »

« Il est vrai, ajoute M. Le Roy, que cette faveur fut concédée à ces missionnaires par Clément XII, le 20 septembre 1731, et *non pas en* 1729. »

Réponse. — J'en demande bien pardon à M. Le Roy, mais je maintiens la date 1729, et suis peu disposé à la changer sur son affirmation sans preuve. J'ai vu de mes propres yeux, sur l'original, c'est-à-dire sur la feuille d'audience présentée au Pape alors régnant, et signée de sa main, la date 1729, et non 1731. J'ai donc raison de donner la date de concession, que j'ai vue et copiée, et d'opposer au démenti de M. Le Roy un démenti plus autorisé. Car M. Le Roy, sans parler des archives de Rome, qu'il n'a pas vues, aurait pu indiquer à quelle source il a puisé une date différente.

dée, comme le disait tout dernièrement Mgr. Castellani Brancaleone, substitut à la secrétairerie des Brefs, à une personne qui me l'a écrit de Rome ; et on a pu voir récemment, dans le journal *le Monde*, la signature de Mgr Al. Prinzivalli, substitut de la S. C. des Indulgences, attestant que telles et telles indulgences accordées cette année avaient été présentées et enregistrées audit secrétariat ou secrétairerie. (*N.-C. L.*)

(1) Plusieurs pages, c'est à dire six lignes : telle est l'arithmétique de M. Choquet. Voici le passage en entier : « Et cette diffusion de l'erreur serait d'autant plus facile, qu'elle semblerait plus autorisée : M. Choquet *prétend*, nous ne voulons pas entrer à ce sujet dans des explications désagréables, *prétend* avoir reçu pour tous ses ouvrages l'approbation solennelle, après un sévère et consciencieux examen des consulteurs les plus éminents députés par Sa Sainteté. » — Voilà tout. Nous avons énoncé sous une forme modérée un fait dont nous avons la preuve péremptoire, et dont nous connaissons tout le détail. M. Choquet n'a aucune approbation *définitive* et *authentique*, du moins il ne l'avait pas à l'époque où notre article a paru, et même plus récemment. S'il est maintenant en règle de ce côté, qu'il produise le document : nous serons heureux de le faire connaître. (*N.-C. L.*)

M. Le Roy, qui a lu le *Raccolta* (1), recueil italien, et qui nous en parlera beaucoup dans la suite, doit se souvenir qu'il est loin d'être entièrement exact, et que de la première prière de ce livre, le *Sanctus*, nous attaquons la date de concession comme fautive (voyez à la page 99 et suivantes des *Archives*), à plus forte raison nous permettra-t-il, non-seulement de révoquer en doute, mais de nier l'autorité de tout autre ouvrage, en présence de la pièce officielle que nous avons en main.

Ajoutons cependant une remarque instructive et qui peut donner la solution de cette divergence. Il n'est pas rare que la date de promulgation d'un décret diffère (mais, ordinairement, seulement de quelques jours ou au plus de quelques mois) de la date de concession faite par le Pape et signée sur la feuille d'audience. L'auteur des *Archives* suit ordinairement la date de concession, car souvent, à la secrétairerie, c'est la seule dont il soit fait mention ; or, il est possible que M. l'abbé Le Roy ait reproduit au contraire la date de promulgation ou de publication du décret. Cependant l'espace de deux ans est bien long et peu probable.

D'ailleurs M. l'abbé Le Roy ne donne-t-il pas, quelques lignes plus loin, la preuve que la date de concession et la date de publication peuvent différer, puisque ces dates diffèrent dans le décret qu'il cite, lequel commencerait par : *Ex audientia SS. D. N. Clementis PP. XIV, habita die* 17 MAII 1772, et finirait par : *Datum ex ædibus S. Congregationis* DIE 23 MAII 1772 ?

C'est ce même décret de 1772 qu'il oppose pour prouver qu'il fut dérogé au décret de 1729.

L'abbé Cloquet répond qu'il n'a pas trouvé le décret de 1772 dans la secrétairerie de la S. Congrégation des Indulgences : il ne pouvait donc en faire mention. Où M. l'abbé Le Roy a-t-il vu ce décret? Voilà encore ce qu'il eût été à propos de dire en le citant (2).

Le *Dictionnaire des Indulgences*, page 330, d'après le *Traité des Indulgences*, par Mgr Bouvier, dit bien « qu'en 1729 (notez 1729, et « non 1731), la S. Congrégation, consultée par l'évêque de Mélia- « pour, lui donna le conseil de demander la dispense de la confession

(1) C'est M. Cloquet qui écrit partout *LE Raccolta*. (*Note de la Rédaction.*)

(2) J'ai *puisé la date*, différente de celle de M. Cloquet, et la révocation du privilége octroyé aux missionnaires réguliers, dans l'excellent *Traité du Jubilé* de M. l'abbé J. Loiseaux, pp. 179-181. (Paris, 1859, Casterman et Lethielleux.) (*N.-C. L.*)

« pour les missionnaires. Ces missionnaires la demandèrent effective-
« ment, dit Mgr Bouvier, et l'obtinrent, comme l'atteste Benoît XIV,
« dans sa constitution *Inter præteritos* du 3 décembre 1749, § 6. La
« même dispense fut aussi accordée en 1734 aux Pères Capucins de
« France et d'Irlande, qui travaillaient dans les missions parmi les hé-
« rétiques. » (Théodore du Saint-Esprit, 1re partie, chap. XI, page 347.)

Mais, dans ce passage, nous ne voyons rien en faveur de l'assertion de M. Le Roy, et nous ne trouvons pas qu'il y soit question de dérogation en 1772.

Néanmoins, une observation importante doit trouver ici sa place. A la page 4 des *Archives*, il est dit : « On ne commença à réunir ces « précieux documents et à en former les archives d'une secrétairerie « spéciale qu'en 1777, et la date du document le plus ancien, ainsi « recueillie, n'est pas antérieure à 1667. » Or, nous savons que deux des premiers tomes de cette collection, renfermant chacun les pièces de plusieurs années, ont été perdus lors du transfert des archives de la S. Congrégation dans le local qu'elles occupent actuellement au palais de la Chancellerie apostolique. Il serait possible que le décret de 1772, cité par M. l'abbé Le Roy, fût dans l'un de ces tomes perdus. Cependant, comme il est peu probable que M. Le Roy ait trouvé ces volumes, il était nécessaire qu'il fît mention de l'ouvrage dans lequel il a puisé le décret qu'il cite.

II. M. l'abbé Le Roy passe à un autre point.

« M. Cloquet, dit-il, donne souvent, dans ses *Archives* et ailleurs, la petite invocation au Sacré-Cœur de Jésus : « Doux Cœur de mon « Jésus, faites que je vous aime toujours plus (*ou* davantage), *sempre* « *più*. » Mais il omet constamment le mot *toujours*, *sempre*, qui se trouve pourtant dans les imprimés relatifs à cette Confrérie et dans toutes les éditions de la *Raccolta di.... Indulgenze*. »

Réponse. — 1° Pour faire tomber cette objection, il suffirait de citer la traduction donnée par les *Archives*, etc. La voici :

« Doux Cœur de mon Jésus,
« Faites que je vous aime de plus en plus. »

M. l'abbé Le Roy aurait bien dû avoir la sincérité de la citer lui-même : le lecteur se serait aperçu de la futilité de la remarque en voyant que la traduction des *Archives* revient exactement à celle qui est réclamée. Que M. Le Roy se tranquillise donc en suivant pieuse-

ment la susdite traduction, et soit assuré que s'il aime *de plus en plus*, il aimera *sempre più, toujours plus*.

2° Il semble que l'oreille française n'est pas charmée de la chute : « *Toujours plus* », recommandée par M. Le Roy, et que l'euphonie lui préfère cette autre cadence : « Faites que je vous aime *de plus en plus*. »

3° En traduisant : « Faites que je vous aime de plus en plus », l'abbé Cloquet est-il le seul auteur de cette traduction ? Non. Ont traduit exactement de même : Mgr Bouvier, page 271 de son *Traité des Indulgences* ;—M. l'abbé Pinard, page 96 de son *Nouveau Traité* ; — la 9e édition des *Instructions pratiques sur les indulgences*, page 172, approuvée par Mgr l'évêque du Puy et par S. E. le cardinal de Lyon ;—et même M. l'abbé Pallard, dans son *Recueil de Prières*, etc., version du *Raccolta* approuvée de la S. Congrégation.

4° Quand M. Le Roy aura passé au moins deux heures chaque jour, pendant cinq ou six mois, chez S. E. le Cardinal-préfet de la S. Congrégation des Indulgences, pour faire réviser une traduction, épreuve subie par celle de l'abbé Cloquet, il sera admis à lui opposer la sienne. De plus, Son Éminence a témoigné le désir que, tout en évitant les fautes de traduction commises par un autre traducteur du *Raccolta*, l'auteur de la nouvelle en rapprochât le plus possible la sienne, par l'emploi des mêmes expressions et la tournure de ses phrases, afin de moins troubler les fidèles : telle est encore une des principales raisons pour lesquelles il ne croit pas devoir se rendre au vœu de M. Le Roy qui serait une innovation malheureuse.

III. Poursuivons l'examen de sa critique. « M. Cloquet, dit-il, exige « qu'on visite une église des RR. PP. Franciscains pour gagner les « indulgences accordées par Martin V et par Eugène IV à ceux qui « assistent à l'office ou à la messe durant l'octave de la Fête-Dieu. « Cependant la *Raccolta* ne fait aucune distinction d'églises pour cette « indulgence. »

Réponse. — La vérité est que l'auteur des *Archives*, à la page 296, ne parle point et n'a pas eu l'intention de parler des indulgences accordées à tous les fidèles par Martin V et Eugène IV : il le fera néanmoins dans une autre édition. Mais au vendredi, premier jour dans l'octave du Saint-Sacrement, il s'est borné à parler de celles qui sont indiquées au n° 11, page 186, tome I du *Manuel des Frères et Sœurs du Tiers-Ordre de Saint-François-d'Assise*. Cette assertion est facile à prouver en rapprochant le passage des *Archives* de celui du *Manuel*.

Voici ce qu'enseignent les *Archives*, § II, page 296 :

« Pour tous les fidèles qui, dans l'octave du Saint-Sacrement, assis-
« tent aux offices dans les églises des Franciscains, il y a 200 jours
« pour Matines, 200 jours pour la Messe, 200 jours pour les Vêpres
« et 80 jours pour les autres heures de l'office. »

Or, dans le *Manuel* du Tiers-Ordre, on lit :

« Les indulgences suivantes ont été accordées à tous les fidèles qui
« assistent aux offices *dans les églises de l'ordre* (de Saint-François-
« d'Assise), à la Fête-Dieu, à l'Immaculée-Conception et pendant les
« octaves. »

Jour de la fête. — 400 jours, etc.

Octave. — 200 jours pour matines, 200 jours pour la Messe, etc.

Il est donc vrai que les fidèles qui assistent aux offices *dans une église des Franciscains* gagnent ces indulgences (1). Ce *Manuel* a été approuvé par la S. Congrégation.

Decretum. — S. Congregatio indulgentiis sacrisque R. præposita præfatum indulgentiarum Summarium Tertii Ordinis S. Francisci revisum et cum suis originalibus collatum uti authenticum recognovit, typisque gallico idiomate imprimi ac publicari posse permisit. Datum Romæ ex secretaria ipsius S. Congregationis indulgentiarum, die 16 martii 1859.

F. Card. Asquinius, præf.

A. archip. Prinzivalli, substitutus.

IV. « Ce même recueil romain (*la Raccolta*), ajoute M. l'abbé Le
« Roy, atteste que, par son bref du 15 mai 1784, Pie VI accorde une
« indulgence plénière *deux* dimanches de chaque mois aux trois per-
« sonnes associées pour la récitation des sept *Gloria Patri*. M. Cloquet
« prétend (page 370) qu'elles la peuvent gagner tous les dimanches,
« mais sans citer aucune autorité. »

Réponse.—La vérité est que M. Cloquet ne prétend pas que l'indulgence plénière puisse être gagnée tous les dimanches (2). Il veut bien

(1) Je n'ai certes point nié cette indulgence pour les églises des Franciscains ; j'ai seulement prétendu et prétends toujours (et M. Cloquet promet d'abonder en mon sens « dans une autre édition »), que ces indulgences se peuvent gagner dans toutes les églises sans exception. (*N.-C. L.*)

(2) Pourquoi a-t-il donc mis « tous les dimanches » en tête de l'alinéa où il parle de cette indulgence? Il est sûr qu'un lecteur pressé ou peu attentif se contentera de cette indication qui précède immédiatement, dans son livre, cette dévotion des sept *Gloria Patri*. J'avoue, pour ma part, que je n'avais pas aperçu le correctif qui se trouve dix lignes plus loin. (*N.-C. L.*)

vous croire de bonne foi dans cette erreur. Il regrette cependant que vous ne preniez pas assez soin de lire avant d'écrire, et que vous le mettiez dans l'obligation de vous donner publiquement une petite leçon de lecture. Veuillez donc ouvrir l'ouvrage *les Archives* aux pages 370 et 371, et y lire l'article *Tous les Dimanches :*

« A l'union de trois personnes en l'honneur de la Sainte-Tri-
« nité, etc... ont été accordés 100 jours d'indulgences chaque jour,
« 7 ans 7 quarantaines chaque dimanche, et une indulgence plénière
« à deux dimanches du mois. »

Vous le voyez, *les Archives* portent 7 *ans* 7 *quarantaines chaque dimanche* et une indulgence *plénière* à DEUX *dimanches* seulement chaque mois, et non pas plénière TOUS les dimanches, comme vous le leur reprochez à tort.

Pour relever la dernière inexactitude de votre assertion erronée, c'est-à-dire que M. Cloquet prétend, etc.; *mais sans citer aucune autorité,* il pourrait apporter ici, *in extenso,* le texte italien du décret primitif, puis le texte latin ; mais il en croit pas à propos d'en fatiguer inutilement le lecteur.

V. M. l'abbé Le Roy, après avoir terminé la critique des *Archives,* dit : « Voyons maintenant si le *Mois libérateur* n'aurait point aussi
« besoin de quelques corrections. La petite offrande au Sacré-Cœur de
« Jésus, indiquée à la page 73, doit se faire « devant une image du
« saint Cœur, » et l'indulgence partielle ne se gagne qu'une fois par
« jour : ainsi porte la *Raccolta,* qui donne le rescrit de concession du
« pape Pie VII. M. Cloquet veut que l'on puisse gagner cette indul-
« gence *chaque fois* qu'on réitère cette offrande et il ne dit mot de la
« condition, essentielle cependant, de la présence de l'image. »

Réponse. — Il n'y a que deux ou trois inexactitudes dans cette affirmation de M. l'abbé Le Roy ; en voici les preuves :

1° Le *Raccolta* ou *Recueil* italien, ne donne pas le rescrit de concession du pape Pie VII, comme le prétend à tort M. l'abbé Le Roy : cet ouvrage ne relate que les dates, non d'un seul (comme il le dit encore par erreur), mais de deux rescrits émanés de la secrétairerie des Mémoriaux.

2° De quelle édition du *Mois libérateur* a l'intention de parler M. Le Roy? Est-ce de la première? Ecoulée complètement depuis longtemps, je ne saurais dire si on y lit chaque *fois,* au lieu de chaque *jour* et si cette faute est de l'auteur ou simplement typographique. Mais ayant entre les mains un exemplaire de la seconde édition, voici textuellement ce que j'y lis :

« Daignez leur appliquer les 100 jours d'indulgence attachés à « l'offrande suivante :

« Moi NN... par reconnaissance, etc.

« 100 jours chaque *jour* et plénière chaque mois ».

3° En exigeant que la susdite prière soit faite « devant une image du Saint-Cœur » selon ses expressions, et en appelant cette condition *essentielle*, M. l'abbé Le Roy ne serait-il pas dans une erreur que partagent quelques auteurs ? Pour me réfuter il fait appel au *Raccolta*. Eh bien ! j'y consens, lisons le *Raccolta* et donnons-en une traduction complète, non faite de la main de l'abbé Cloquet, mais celle qu'a faite M. l'abbé Pallard avec approbation de la S. Congrégation.

Or, à la page 188 de ce recueil on lit :

« Le pape Pie VII, par deux rescrits du 9 juin 1807 et du 26 sep- « tembre 1817, émanés de la secrétairerie des Mémoriaux, accorda, « une fois le mois, l'indulgence plénière et la rémission de tous les « péchés aux fidèles qui, s'étant confessés et ayant fait la communion « à un jour de leur choix, réciteront chaque jour du dit mois, la pieuse « offrande suivante au très-saint Cœur de Jésus, à la condition, toute- « fois, de prier selon l'intention du Souverain-Pontife. Sa Sainteté « accorda de plus, une fois le jour seulement, l'indulgence de cent « jours à ceux qui la réciteront avec un cœur véritablement contrit.

Offrande.

« Moi NN..... etc., » et le reste de la prière, mais rien de plus, et pas la moindre mention de l'image que M. Le Roy regarde comme une condition essentielle. Puisque c'est au *Raccolta*, dites-vous, que vous en appelez et que le *Raccolta* ne parle pas d'image, c'est donc lui qui vous condamne. C'est ce qu'on appelle être battu par ses propres armes ; inutile d'en employer d'autres que cet argument *ad hominem* qui est concluant (1).

(1) Comment se fait-il que M. l'abbé Cloquet, qui relève si doctement partout ailleurs les erreurs de traduction et d'omission de M. l'abbé Pallard, préfère ici l'ouvrage français au texte formel de la *Raccolta* ? On lit effectivement, dans ce *Recueil* romain ces paroles qui n'ont pu échapper à sa perspicacité : « Offerta al Santissimo Cuore di Gesù avanti la sua sacra imagine, » et qu'on ne peut honnêtement traduire que par celles-ci : « Offrande au Très-saint Cœur de Jésus devant son image sacrée. » (*N.-C. L.*)

VI. « La dernière édition de *la Raccolta* (1855), qui n'est pas in-« connue de notre censeur, continue M. l'abbé Le Roy, ajoute à la « prière de louange : « Dieu soit béni, » après les mots : « Béni soit « le nom de Marie Vierge et Mère, » ces paroles : « Bénie soit sa « sainte et Immaculée-Conception. » Il les a omises. »

Réponse. — Oui, l'auteur du *Mois libérateur des âmes du purgatoire* les a omises, et a eu raison de faire cette omission, puisque ces paroles ne se trouvent pas dans le décret de concession qui seul devait être la règle du *Raccolta* comme elle doit être la nôtre. Nous ne devons, nous ne pouvons suivre la doctrine du *Raccolta* qu'autant qu'elle est conforme aux décrets ; dès lors qu'elle s'en écarte, il est de notre devoir de n'en pas suivre les errements. Or, il est certain que sur ce point il s'en écarte.

La preuve en est facile. Cet ouvrage déclare que le dernier décret d'après lequel son article est rédigé date du 8 août 1847. C'est le plus récent. Or, l'auteur du *Mois libérateur* a, *in extenso*, le texte latin de ce décret imprimé. Il l'a puisé à Rome, dans l'imprimerie officielle de la Rév. Chambre Apostolique. Sur cette pièce irrécusable, le texte italien de la prière entière précède le décret en langue latine. Cette prière se compose seulement de 8 phrases et non de 9, et il n'y a pas, je l'affirme, ces paroles : « Bénie soit sa sainte et immaculée Conception », qui n'ont pu être ajoutées qu'après 1854.

De ce qu'il a plu à la piété de Monsignor Prinzivalli, vénérable archiprêtre, rédacteur de la 13e édition du *Raccolta*, d'insérer en 1855, c'est-à-dire après la définition du dogme de l'Immaculée-Conception, cette louange en son honneur, et cela sans nouveau rescrit qui l'y autorisât, ce n'est pas plus légitime que ne le serait l'insertion arbitraire de cette louange : « Bénis soient les saints martyrs du Japon, » s'il plaisait désormais à un auteur de la mettre au nombre des autres que cite le décret. Ce décret est seul infaillible, donc cette doctrine là seule est sûre, et M. l'abbé Le Roy n'est pas en droit de faire un reproche de l'avoir suivie (1).

Qu'il nous permette de terminer en appliquant à sa critique ses propres paroles : « Il serait facile de rencontrer en d'autres endroits...

(1) Cette addition a été introduite, non par le caprice de Mgr Prinzivalli, mais par un rescrit de la Secrétairerie des Brefs du 27 avril 1851. (*Resolutiones seu decreta authentica S. C. Indulg.*, nº 595, ed. Brux., p. 233.)

(*N.-C. L.*)

« de nouvelles erreurs ou d'autres inexactitudes : celles que j'ai indi-
« quées suffiront, et au-delà pour éclairer et prémunir (1). »

Sancerre (Cher), le 8 juillet 1862.

L'abbé CLOQUET,

Auteur des ouvrages : *Les Archives*, etc. ;
et le *Mois libérateur*, etc.

CHRONIQUE.

Nous disposons aujourd'hui d'un espace bien restreint. Force nous est donc de mentionner simplement une nouvelle édition du livre du P. Matignon, déjà dignement apprécié dans ce recueil (t. v, p. 458 ss.) : *La Question du surnaturel, ou la grâce, le merveilleux, le spiritisme au XIXe siècle*, 2e éd. Paris, A. Le Clère, in-12 de XIII-580 p. Cette seconde édition, outre qu'elle a subi des modifications importantes, est augmentée d'une troisième partie, consacrée à établir l'existence du surnaturel.

Nous sommes obligé au même laconisme vis-à-vis d'un nouvel opuscule de M. de Herdt, dont nous ne voulons pas différer plus longtemps l'annonce : *Compendiosa subdiaconorum et diaconorum instructio circa Breviarii Romani recitationem et functionum suarum exercitium.* Lovanii, Vanlinthout, in-8, 80 p., 65 c. L'utilité pratique de cet opuscule est manifeste, et l'auteur est assez connu.

Le premier volume du *Breviarium philosophiæ scholasticæ*, de M. Grandclaude, vient de paraître. (Paris, Gaume, Pélagaud, in-12, VIII-359 p.) Le second volume suivra de près, de sorte que l'ouvrage peut, dès à présent, être employé dans les classes. E. HAUTCŒUR.

(1) Pitoyables représailles ! Moi, je me permets de lui dire qu'il s'est bien gardé de reconnaître les autres erreurs manifestes que je relevais dans mon article, par exemple les indulgences des médailles pour la fête de saint Barnabé, celles de l'Archiconfrérie de l'Assomption, etc. Il ne pouvait pas, on le pense bien, les rejeter sur son imprimeur. Il aura craint, peut-être, que cet acte d'humilité ne nuisît à la réputation qu'il s'est faite, même hors de France, auprès de ceux qui se laissent prendre à de pompeuses réclames. J'ajoute, en finissant, qu'on m'a signalé, de Rome, plus de trente autres erreurs, etc., découvertes dans ses publications. (*N.-C. L.*)

Arras — Typ. ROUSSEAU-LEROY, rue Saint-Maurice, 26.

LA BIBLE

ET LA SCIENCE DE LA NATURE.

BIBEL UND NATUR. Vorlesuugen über die mosaiche Urgeschichte und ihr Verhæltniss zu den Ergebnissen der Naturforschung. Von Dr F. H. REUSCH. Freiburg, Herder, 1862.—COSMOGONIA NATURALE comparata col Genesi, del P. G. B. PIANCIANI, D. C. D. G. Roma, coi tipi della *Civiltà cattolica*, 1862. — ÉTUDES GÉOLOGIQUES, philologiques et scripturales sur la Cosmogonie de Moïse, par le P. LAURENT, prov. des FF. Min. Capucins. Paris, Mme veuve Poussielgue-Rusand, 1863.

Deuxième article.

IV.

Nous allons maintenant étudier le récit de la création dans Moïse, en cherchant, par une application exacte des lois de l'herméneutique, à dégager ce qu'il contient rigoureusement. Nous ferons ensuite un travail analogue sur les données fournies par les sciences naturelles, et nous comparerons les résultats obtenus par cette double voie.

La Bible nous raconte les origines du monde, mais au point de vue qui lui est propre. Rappelons-nous les observations faites dans le premier article. Rien ici qui soit destiné à satisfaire une curiosité purement humaine. Dieu, en se révélant à nous, en choisissant certains hommes pour être ses interprètes auprès des autres hommes, s'est proposé une fin mille fois plus noble et plus digne de lui. Il serait déraisonnable de demander aux écrivains divinement inspirés autre chose que ce qui se rapporte à l'objet même de leur mission, c'est-à-dire à la grande œuvre du salut, préparée sous l'économie mosaïque

et réalisée enfin par le Christ. Pour le reste, les prophètes et les écrivains de l'Ancien Testament se trouvaient dans la même condition que les autres hommes de leur époque. Ils ne recevaient aucune lumière spéciale sur la physique, la géologie, l'astronomie. L'inspiration les a seulement garantis de toute erreur dans leur exposé, en tant qu'il touche nécessairement à des questions de cette nature.

Autre remarque. La terre étant le séjour de l'homme et le théâtre de l'histoire biblique, c'est d'elle surtout que s'occupe le récit de la création : le reste est accessoire et ne trouve place ici qu'à raison d'un enseignement dogmatique. L'auteur établit que Dieu est le créateur de l'univers : puis il s'occupe en détail de ce qu'il a fait pour préparer la demeure de l'homme. Le ciel, les astres, la lune, le soleil ne sont envisagés que dans leurs rapports avec notre planète et ses habitants. C'est qu'effectivement ce morceau sert d'introduction à une histoire spéciale, celle de la Révélation, et par conséquent ne doit point s'étendre en dehors de ses limites : donc, à ce point de vue encore, il ne faut pas chercher ici une cosmogonie complète et développée.

Ces principes étant posés, nous abordons l'explication du premier chapitre de la Genèse.

« 1. Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre;

« 2. Et la terre était déserte et vide, et les ténèbres étaient répandues sur la surface de l'abîme, et l'Esprit de Dieu planait sur la surface des eaux. »

Les Hébreux ne possèdent pas de mot spécial pour désigner l'ensemble des choses, l'univers: ils se servent de cette périphrase, *le ciel et la terre*. (Gen. II, 1, 4; XIV, 19, 22. Ps. LXIX, 35 ; CXV, 15 ; CXXI, 2; CXXIV, 8.) Donc, au sein de ces ténèbres primitives où nous transporte le récit biblique, le monde existait, mais non pas le monde sous sa forme actuelle, le monde organisé, peuplé, disposé comme il l'est aujourd'hui. Ce qu'a-

perçoit l'œil du voyant, c'est une masse informe et chaotique enveloppée dans les eaux comme dans un linceul : ce sont les éléments que la main du Créateur va façonner et disposer.

L'état primitif de la matière est donc décrit dans les deux versets qui nous occupent. La vie n'habite point encore ici-bas; la terre est informe et nue, déserte et vide, *tohu vabohu*, κένωμα καὶ οὐδέν (Aquila). L'Esprit de Dieu plane sur la surface des eaux ; il les féconde de son souffle vivificateur ; il s'apprête à faire sortir de ce mélange informe et confus les merveilles de la nature organisée. Le verbe employé ici (מרחפת) éveille l'idée de l'incubation qui prépare l'éclosion de la vie. On ne le retrouve qu'une seule fois dans l'Ancien Testament (Deut., XXXIII, 11) : encore est-il pris dans un sens un peu détourné, puisqu'il s'applique à l'aigle voltigeant au-dessus de ses petits. Mais la notion fondamentale a été mieux conservée dans la langue syriaque, où elle se trouve confirmée par de nombreux exemples (1).

Saint Jérôme fait à ce sujet la remarque suivante : « Pro eo quod in nostris codicibus scriptum est *ferebatur*, in Hebræo habet *Merefeth*, quod nos appellare possumus *incubabat*, sive *confovebat*, in similitudinem volucris ova calore animantis. Ex quo intelligimus, non de spiritu mundi dici, ut nonnulli arbitrantur, sed de Spiritu sancto, qui et ipse vivificator omnium à principio dicitur (2). »

Et l'Église chante magnifiquement, à l'office du Samedi saint : « Deus cujus Spiritus super aquas inter ipsa mundi primordia ferebatur, ut jam tum virtutem sanctificationis aquarum substantia conciperet, etc. »

Quelques écrivains ecclésiastiques (3), et un grand nombre de rabbins, à la suite d'Onkelos, croient que ce *Ruach Elohim*, *spiritus Dei*, était simplement un grand vent. Mais ce sens est

(1) V. Genesius, *Thesaurus*, p. 1283.
(2) Hieron. *Tradit. hebr.* in h. l.
(3) Tert. *Contra Hermog.* c. 32. — Theodor. q. 8 *in Gen.*

aussi vide que forcé. Rien de plus commun dans l'Ancien Testament que l'usage de la formule en question pour désigner une force, une vertu divine à laquelle on rapporte les œuvres de la toute-puissance tant dans l'ordre de la nature que dans l'ordre de la grâce. Les passages sont tellement nombreux et tellement connus, qu'il serait fastidieux et inutile de les citer. Il est évident que le nôtre se rattache à cet ensemble. Toutefois, l'Esprit de Dieu n'apparaît point clairement ici, ni en général dans l'Ancien Testament comme une hypostase distincte : il appartenait à l'économie nouvelle et à la révélation par Notre-Seigneur de soulever entièrement le voile qui recouvrait le plus auguste des mystères, celui de la très-sainte Trinité. Mais, dès à présent, un rayon perce la nuit, un premier trait se dessine ; peu à peu l'image deviendra plus complète et mieux accusée jusqu'à ce que les ombres se dissipent à la lumière du Nouveau Testament.

La masse confuse et ténébreuse que l'annaliste sacré nous montre à ce premier instant, n'existe point par elle-même et d'une manière indépendante ; elle est l'œuvre de la toute-puissance divine, c'est Dieu qui l'a *créée*. Ainsi nous trouvons inscrite en tête de la Genèse cette solution du problème de l'origine des choses, la seule vraie, la seule qui soit compatible avec les doctrines spiritualistes et qui n'aille point se perdre dans les aberrations du panthéisme.

Qu'il soit question ici d'une création véritable, d'une création *ex nihilo*, pour employer le langage de l'école, c'est ce dont il n'est pas possible de douter. Le verbe *bara* a bien manifestement dans l'usage de la langue hébraïque un sens spécial qui ne s'applique à aucune des formes ordinaires de l'activité, qui se rapporte à un acte exclusivement du ressort de la puissance divine. Il est vrai que la signification fondamentale, conservée à la forme *pihel*, est celle de couper, tailler, façonner. Mais qu'on le remarque bien, l'étymologie n'est pas ce qui fixe le sens précis des mots : la seule et unique règle, c'est

l'usage, que l'étymologie vient accessoirement éclairer et confirmer. Or, l'usage ici est constant. Le verbe *bara*, à la forme *kal*, n'est employé que quand il s'agit de Dieu et de ses œuvres : à la différence des verbes analogues qui ont la notion d'*arranger, façonner, disposer*, il n'est jamais accompagné d'un accusatif exprimant la matière. Il désigne par conséquent l'action de créer, réservée à Dieu seul, et qui ne suppose aucun sujet préexistant. Quelquefois, il est vrai, on le transporte à des opérations analogues, à des rénovations ou transformations totales ; c'est ainsi que l'on dit *créer un cœur nouveau*, pour *changer entièrement les dispositions de quelqu'un* (1) ; *créer Jérusalem*, pour la *relever d'une ruine complète* qui l'avait en quelque sorte anéantie (2). Ces exemples cadrent évidemment fort bien avec les autres, et loin d'infirmer nos preuves, ils ne font que leur apporter une confirmation nouvelle.

Tout ceci ne peut guère être contesté au point de vue philologique. Mais alors même que le mot *bara* n'aurait point par lui-même et exclusivement ce sens de *créer*, il ne saurait subsister aucun doute sur la pensée du narrateur. Il est bien clair, d'après l'ensemble du contexte, qu'il a voulu exprimer une création véritable, une production de la matière, façonnée ensuite dans l'œuvre des six jours (3). Aussi, c'est bien le sens que toute la tradition juive a donné à ses paroles (4), et cette interprétation est confirmée par l'ensemble de la doctrine biblique. On retrouve en effet à chaque page de l'Ancien Testament l'idée d'un Dieu créateur de toutes choses, cause adéquate de toute existence. C'est lui qui a tout créé par le souffle de sa bouche : il a dit et tout a été fait (5). La mère

(1) Ps. LI, 12.

(2) Is. LXV, 17, 18.

(3) V. Ges. Thes. h. v.

(4) V. Maïmonides, *Moreh Nebochim*, III, 13 ; Joh. à Lent, *de Moderna Theologia Judaïca*, p. 174 ss.

(5) Ps. XXXIII, 6, 9 ; CXLVIII, 8. Is XLVIII, 13, etc.

des Machabées ne fait que résumer ces enseignements quand elle s'écrie (1) : « Je te conjure, mon fils, de regarder le ciel et la terre, et en voyant toutes les choses qu'ils renferment, de reconnaître que Dieu les a créées du néant (ἐξ οὐκ ὄντων ἐποίησεν). » Si dans le livre de la Sagesse (2), il est dit que Dieu a tiré le monde d'une matière informe (ἐξ ἀμόρφου ὕλης), cette phrase doit s'entendre de l'œuvre des six jours, telle qu'elle est décrite dans les versets 3-31 du premier chapitre de la Genèse : elle n'exclut nullement un premier acte producteur de la matière elle-même. Les règles d'une saine interprétation nous font une loi d'expliquer cette incidente jetée comme en passant, d'après les textes si nombreux où la doctrine de la création est traitée d'une manière plus explicite, et spécialement d'après le récit de la Genèse avec lequel il est si facile de le mettre en harmonie (3).

Voilà donc un résultat bien acquis : les deux versets qui commencent notre récit expriment en quelque sorte le premier acte de la création, la production de la matière ; le reste expose comment dans cette masse informe l'ordre et la vie se sont développés. Quelques interprètes néanmoins n'admettent pas cette distinction : ils croient que les versets 1-2 contiennent un simple résumé, un sommaire de la narration contenue dans le reste du morceau. Le fait de la création serait d'abord exprimé en deux mots, puis détaillé dans ses moments successifs. Nous ne croyons pas que cette interprétation soit admissible.

(1) II Mach. VII, 28.

(2) Sap. XI, 18.

(3) Il a fallu toutes les préoccupations rationalistes d'un Bunsen pour faire de la création *ex nihilo* une question scolastique totalement étrangère à l'enseignement de la Bible (Bunsen, *Bibelwerk*, I, 5). Les exégètes mêmes très-avancés (il faut cependant excepter encore Ewald) sont ici d'accord avec nous. Voici, par exemple, comment s'exprime Knobel : « Comment Dieu a-t-il créé la matière et d'où l'a-t-il tirée ? D'après notre historien, sans aucun doute, il l'a créée par l'acte seul de sa volonté, et par conséquent il l'a tirée du néant. » (Knobel, *Die Genesis erklärt*, p. 8.)

Le texte en effet, exprime clairement un état chaotique, informe, confus, résultat de l'acte initial et précédant l'œuvre des six jours (1).

L'écrivain sacré nous apprend encore que cet acte créateur eut lieu au commencement, ἐν ἀρχῇ, formule toute relative, qui en elle-même indique une simple priorité d'époque par rapport aux formations successives détaillées dans le cours du récit, mais qui, en vertu du contexte et par voie de conséquence, marque le commencement absolu des choses créées.

Un bon nombre de Pères et d'écrivains ecclésiastiques (2) ont cru que les mots *in principio* se rapportent au Verbe divin, *par qui tout a été fait,* selon la doctrine des saintes Écritures. Mais le mot ראשית, *principium,* n'a nulle part cette signification dans l'Ancien Testament (2) : et d'ailleurs interpréter ainsi le premier verset de la Bible, n'est-ce pas méconnaître le carac-

(1) Existimavit hic Chrysostomus, primis illis verbis non describi aliquarum rerum creationem, quæ primum diem et ceterarum rerum productionem antecesserit, sed universim compendio Moysen referre voluisse totum opus creationis mundi, quod sex diebus perfectum est, cæli nempe et terræ nomine totum mundum, seu quidquid cælum inter et terram continetur comprehendendo ; postea vero ad singulas ejus partes descendere. Sed hanc explicationem non patiuntur quæ sequuntur : *Terra autem,* etc... Necesse est igitur statuere hæc tria, cælum, terram et aquas, initio ante primum diem ex nihilo producta esse, seu proprie dicta creatione : cetera deinceps sex diebus, et certis moris interjectis producta non creatione presse sumpta, sed ex materia præexistente et prius creata : quæ tamen etiam creata dicuntur, quia eorum materia, ex qua sunt producta, ab eodem auctore Deo paulo ante ex nihilo facta fuerat. *Bonfrerius,* in h. l.

(1) On peut les voir cités dans une dissertation érudite du P. Patrizi, *De Interpretatione Scripturarum sacrarum*, II, 19-28.

(2) Dans le passage cité par le P. Patrizi, *l. c.*, p. 26 (Prov. IX, 13), le mot ראשית n'est pas employé d'une manière absolue, mais avec une apposition qui le détermine : *principium viæ ejus.* L'exemple ne prouve donc pas. Puis, l'*usus loquendi* de l'époque salomonique, appuyé sur un développement doctrinal tout nouveau, ne peut être ainsi transporté à un temps bien antérieur, où la doctrine de la sagesse hypostatique n'apparaît pas encore.

tère de progrès que Dieu a voulu imprimer à son œuvre? N'est-ce pas devancer le développement doctrinal et tout confondre dans l'histoire de la Révélation? Enfin, cette interprétation a quelque chose de si forcé qu'on ne peut s'empêcher de dire avec un interprète très-sage : « Nemo facile mihi persuaserit hanc interpretationem litterali sensui convenire (1). »

Quelques anciens auteurs, à la suite d'Aben-Esra, ont traduit : Au commencement que Dieu créa le ciel et la terre, la terre était déserte et vide, etc. Les règles de la grammaire hébraïque empêchent de construire ainsi la phrase (2). En présence de cette raison décisive, quelques auteurs (Ewald, Bunsen) ont proposé une construction différente, mais tellement forcée, tellement en opposition avec le style simple et coulant du morceau, qu'il est impossible de s'y arrêter. Ils traduisent : Au commencement que Dieu créa le ciel et la terre, — la terre alors était déserte et vide, etc. — Dieu dit, etc. Cette longue parenthèse séparant les deux membres d'une période est de tout point inacceptable : elle trahit à première vue un artifice exégétique destiné à éliminer l'idée de création (3).

Reste donc le sens très-simple et très-naturel que nous avons adopté : les deux premiers versets nous représentent l'état des choses à la suite de leur production première et avant que l'ordre présent fût introduit par une action nouvelle du principe créateur. Combien cet état primitif a-t-il duré? c'est ce que notre texte ne précise en aucune façon : il laisse place à toutes les conjectures et n'en exclut aucune. La durée la plus courte comme la plus longue sont ici également admissibles ; car, qui a scruté les conseils du Tout-Puissant? Qui peut pénétrer le voile mystérieux qui les recouvre, quand lui

(1) Bonfrerius, in h. l.
(2) Il faudrait ותהי הארץ.
(3) V. Knobel, h. l.

même ne daigne pas le soulever en partie ? Il pouvait créer le monde en un instant : il a pu également, si tels étaient ses desseins, prolonger pendant des centaines et des milliers de siècles ces ténèbres primitives sur lesquelles planait l'Esprit vivificateur.

Autre question également insoluble d'après les termes du récit biblique. L'état qu'il dépeint ainsi dès le début n'a-t-il été précédé d'aucun autre ? Le monde a-t-il commencé par le chaos ? Qui oserait l'affirmer, et surtout qui oserait dire que c'est le sens précis de l'écrivain sacré ? Peut-être une ou plusieurs créations avaient-elles déjà disparu par l'effet d'un cataclysme dont la cause nous échappe. La Bible n'en dit rien, mais elle n'enseigne pas non plus le contraire. Elle laisse dans une complète obscurité la période antégénésiaque : un trait lui suffit pour la décrire ; elle va droit à son but et nous transporte immédiatement sur le théâtre où va se dérouler l'histoire de la Révélation. Le reste est étranger à son objet ; elle ne s'en occupe pas. Que dis-je ? Le regard inspiré à qui Dieu montre toutes ces choses, ne perçait sans doute pas lui-même au-delà des ténèbres primitives : la Révélation s'arrête à ce qui concerne immédiatement l'homme et son salut. Il est donc probable que l'auteur du récit contenu dans le premier chapitre de la Genèse ne s'est point posé ces problèmes ou en a ignoré la solution.

Le silence de la Bible n'exclut donc pas l'hypothèse dont nous parlons : on ne peut non plus lui opposer aucune autre difficulté vraiment décisive. On a beau dire qu'une destruction de tous les êtres pour aboutir à une restauration n'est point probable ; qu'on ne voit pas quels auraient été les desseins de la Providence ; que Dieu, dans cette hypothèse, ressemble à un ouvrier inhabile et mécontent de son œuvre qui la brise pour se livrer à de nouveaux essais, etc. Nous ignorons quel peut avoir été le plan de la Providence, comme nous ignorons la nature et les causes de la catastrophe, si réellement elle a

eu lieu. Ce qu'il y a de certain, c'est qu'elle n'est pas due à l'imperfection d'un premier essai. De bonne foi est-il nécessaire de s'arrêter à un motif aussi ridicule? Ne peut-il pas y en avoir eu d'autres qui nous échappent, mais qui à coup sûr auront été dignes de la sagesse et de la puissance du Créateur ? Il n'est pas nécessaire pour les découvrir de se livrer à des conjectures dénuées de base et d'appui : il suffit de savoir qu'on peut raisonnablement les supposer, si de fait il faut admettre des créations multiples et successives. Certains auteurs ont dépassé les bornes de cette sage réserve en voulant suppléer au silence de la Bible par des hypothèses aussi invraisemblables que dénuées de tout fondement. Ils supposent que les anges habitèrent d'abord notre planète, et que leur chûte amena la catastrophe, cause de la confusion universelle décrite dans les deux premiers versets de la Genèse. Westermayer parmi les catholiques s'est spécialement constitué le défenseur de cette opinion (1). Elle est en grande vogue chez les illuminés, tels que Bœhme, Saint-Martin, Hahn, Fr. Mayer, etc ; elle a aussi beaucoup de partisans chez les Luthériens, entre autre Delitzsch et Kurtz (2). Que rien dans le texte ne vienne appuyer ces suppositions, c'est ce dont conviennent parfaitement leurs auteurs mêmes, au moins les plus raisonnables : ils n'interprètent pas le récit biblique, ils le complètent, ils suppléent à son silence. Mais comment le font-ils, et sur quoi s'appuient leurs conjectures? La science n'a rien à gagner à ces créations fantastiques. Est-il donc si difficile d'avouer notre ignorance sur des problèmes aussi obscurs? Et n'est-ce point le seul parti conseillé par la prudence, alors que nous n'avons aucune donnée pour les résoudre ?

(1) Westermayer, *Das Alt Testament und seine Bedeutung*, 1 Band, s. 11-60.

(2) Delitzsch, *Genesis* (3 Aufl. 1860), p. 103 s. — Kurtz, *Bibel und Astronomie* (4 Aufl.), p. 87 ss., 445 ss., 538 ss.

(3) V. Kurtz, *Bibel und Astronomie*, p. 135 ss., 575 ss.

Il y a plus: cette hypothèse, considérée de près, ne conduit à rien moins qu'à regarder les anges comme des créatures matérielles. Car enfin, si la terre a été préparée et peuplée pour être leur séjour, si Dieu a créé pour eux des animaux et des plantes, ils étaient donc dans une relation quelconque avec ces êtres, ils avaient des nécessités physiques à satisfaire, ils étaient eux-mêmes doués d'un corps. Les protestants, Kurtz par exemple, ne reculent pas devant cette conséquence. Mais si la dogmatique luthérienne s'en accommode, il n'en est pas de même de la dogmatique orthodoxe, fondée sur l'enseignement traditionnel et infaillible de l'Église, consacrée par la définition solennelle du IVe concile de Latran (1). Il y a donc ici une barrière que rien ne peut franchir, et si, comme nous le croyons, le séjour des anges sur la terre dans les conditions que l'on suppose ne peut convenir à de purs esprits, l'hypothèse est jugée par cela seul. Au reste, il nous suffit de faire remarquer qu'elle n'est fondée en rien sur l'enseignement de la Bible, ni sur la doctrine de l'Église (2), et de la laisser pour ce qu'elle vaut dans le domaine des conceptions purement gratuites.

Rien ne s'oppose néanmoins, comme nous l'avons dit, à ce que l'on suppose, sous les termes généraux des versets 1 et 2, un ou plusieurs cataclysmes dont nous ignorons le temps, l'époque, le mode et la cause. Le texte n'en dit rien, mais il n'affirme pas non plus le contraire : il nous laisse à cet égard dans une complète indécision. Si par conséquent des découvertes positives dans le domaine de la nature établissaient que l'état de notre globe suppose des révolutions successives, accomplies à de longs intervalles pendant une période antéhistorique,

(1) V. Perrone, *Tractatus de Deo Creatore*, p. I, cap. 2.

(2) Les deux témoins les plus anciens que l'on ait pu citer sont le roi Edgar (Xe siècle), V. Tholuck, *Vermischte Schriften*, II, 230, et le poète anglo-saxon Cædmon (VIIe siècle). V. Delitzsch, *Genesis*, 613, n. 10.

rien n'empêche de donner place à ces faits dans le cadre si large de notre récit. L'état chaotique décrit dès le début peut être attribué à des révolutions de cette nature. Nous ne disons pas que cela est, mais simplement que cela peut être : c'est aux naturalistes à établir que cela *doit* être. S'ils parviennent à en fournir la preuve d'une manière certaine, l'hypothèse se changera en thèse : et ce résultat, tout-à-fait en dehors du récit biblique, n'aura rien, absolument rien qui puisse y contredire. Seulement, nous montrerons ici vis-à-vis des naturalistes la réserve que nous avons montrée tout à l'heure vis-à-vis des théologiens. Nous avons repoussé sur le terrain de la théologie des hypothèses sans fondement sur le rôle des anges déchus dans les faits qui ont amené le chaos primitif : nous rejetterons de même, sur le terrain des sciences naturelles, les hypothèses qui, sans s'appuyer sur des faits certains et sur leurs conséquences légitimes, placeraient à l'origine des choses toute une série de créations et de destructions successives.

Ces réserves une fois faites, il est clair qu'on peut suppléer au silence de la Bible, et faire à l'aide de la géologie et de l'astronomie ce qui se fait à l'aide de l'histoire et de l'archéologie. En se servant des données fournies par la science profane, on jette parfois un jour inattendu sur des points que l'histoire de la Révélation touche comme en passant, parce qu'ils sont en dehors de son cadre et qu'elle n'a point mission de les éclaircir. On lit pour ainsi dire entre les lignes du texte sacré, on en remplit les pages blanches, on complète son côté humain. Quand cela se fait avec la prudence, la réserve, le tact nécessaires, la Religion comme la science ne peut avoir qu'à s'en louer.

E. Hautcœur.

LA VÉRITÉ

SUR LA

FACULTÉ DE THÉOLOGIE DE PARIS

de 1663 à 1682

D'APRÈS DES DOCUMENTS INÉDITS.

Troisième article (1).

---

§ IV.

L'enregistrement de l'arrêt du 22 janvier 1663 fut exécuté forcément. — Il n'exprime pas le sentiment de la Faculté. — Protestation de plusieurs docteurs contre cet enregistrement, restée inconnue jusqu'à ce jour.

I. Il est certain que le 9 février 1663, la Faculté conclut au refus d'enregistrement. Voici le procès-verbal de sa délibération : « Senatus amplissimi decretum, prout jacet, non esse inscribendum in suis tabulis. Adeundum esse augustissimum senatum per sapientissimos magistros nostros Morel, de Breda, Bail, de Gamaches, Grandin syndicum, Tirol et Guyart ; qui cum honore et reverentia debitis petent ab eodem augustissimo senatu, ut velit et dignetur exponere mentem suam non fuisse sibi adscribere judicium doctrinale in materia fidei et Ecclesiæ dogmatibus, vel lædere jura facultatis, aut innuere necessarium esse absolute concilium generale ad extirpanda quælibet schismata et quaslibet hæreses, verbi gratia, Pelagianam et Jansenianam, quas constat sufficienter extinctas absque

(1) V. les numéros d'août, p. 97 ss., et septembre, p. 208 ss.

concilio generali, quod tantum in aliquibus casibus dici potest absolute necessarium. Quod si negotium hoc pacto non conficiatur apud senatum, adeundum esse regem christianissimum »... (D'Argentré, *Collectio judiciorum*, t. III, part. I, p. 87 et 88.)

Les sept docteurs désignés arrêtèrent de concert avec le premier président Lamoignon, et avec les trois ministres du Roi, la formule de l'allocution qu'ils devaient prononcer et qu'ils prononcèrent, en effet, devant le Parlement. (Voir ce fait et la formule, *op. cit.* p. 88.)

« Le premier président leur dit, que quand la cour ordonnait quelque chose, tout sujet du Roi *devait s'y soumettre sans l'examiner*... Qu'ils eussent à enregistrer incessamment l'arrêt, la cour n'entendant pas qu'il soit parlé davantage de leurs difficultés sur ce sujet. » (*Mémoires inédits* du Père Rapin, chap. 16.) « Debere omnem regis subditum, cum aliquid senatus sanxit obtemperare. » (D'Argentré, *l. c.*)

Il est évident que la Faculté n'était plus libre. Et il faut que le fait de la violence ait été bien notoire, pour que le syndic Grandin ait osé dire, peu après, au Parlement « qu'il fallait passer ces mauvais temps, et qu'il n'en signerait plus de pareilles (thèses), jusqu'à ce que la *liberté eût été rendue à la Faculté.* » (*Mémoires* du Père Rapin, chap. 16.)

II. A la fin, la Faculté dut céder à la force, et l'enregistrement eut lieu. On ne saurait douter que la majorité des docteurs, y compris Bossuet, n'ait été d'un sentiment contraire. Il est probable que, pour éviter les poursuites judiciaires ou d'autres conséquences analogues, la plupart s'abstinrent d'assister à la séance où l'*injonction* du parlement fut exécutée ; et que la faction des docteurs jansénistes, capable de tout pour plaire au pouvoir, adhéra seule à l'insertion de cet arrêt schismatique, où le Parlement usurpait le droit de prononcer définitivement en matière de foi.

III. Mais le fait, qui avait été jusqu'ici soigneusement

étouffé dans le silence, c'est la protestation de plusieurs docteurs envoyée au Nonce. Voici une pièce inédite où ces docteurs sont dénoncés au ministre Colbert comme des rebelles et des séditieux. L'original se trouve à la Bibliothèque impériale, *ms. Colbert*, 155 *Vc*, p. 105.

« A Paris ce 28 mai 1663.—*Mémoire touchant les docteurs de Sorbonne qui ont fait des protestations contre l'enregistrement du premier arrêt du Parlement au sujet de l'infaillibilité.* — On sait de bonne part qu'il y a 22 *docteurs de la Sorbonne* qui ont fait des protestations qui ne peuvent être que criminelles et séditieuses, contre l'enregistrement du premier arrêt du Parlement au sujet de l'infaillibilité du Pape ;

« Que les dites déclarations et protestations ont été envoyées au Nonce qu'on a fait sortir l'année dernière de France depuis le différend avec Rome.

« Messieurs Chamillard frères, le curé de Saint-Sulpice, le sieur Blanger (qui a été précepteur de l'abbé de Brienne), les sieurs Grandin, Leblond, Joisel, Pignay, Lestre, Leblanc et autres sont du nombre de ces derniers protestants, qui disent *être prêts de mourir pour le contenu de leurs dites protestations.*

« Il sera facile de savoir cela de certitude, en mandant les notaires ou leurs syndics, ou bien faisant faire jurement à ces docteurs, s'il n'est pas vrai qu'ils aient fait de semblables déclarations, ou quelque chose d'approchant.

« *Les mêmes docteurs ont fait de semblables protestations contre les articles naguère présentés au roi par la Faculté ; en quoi le dit sieur Grandin se montrerait extrêmement prévaricateur et extraordinairement dissimulé.*

« Il est même à prendre garde que le dit Chamillard l'aîné, l'un des professeurs de Sorbonne, lequel a été envoyé avec le sieur Leblond, docteur, et sont partis le 21 de ce mois de Paris, pour aller à Auxonne (au sujet de quelques religieuses possédées qui y sont), n'aient quelque entrevue sur l'affaire que dessus avec le susdit Nonce, qu'on dit s'être arrêté à Chambéry

(d'où ils peuvent de part et d'autre s'acheminer en fort peu de temps et s'entrevoir sur les frontières), ou du moins reçoivent de ses lettres, instructions et ordres, sur cette cabale.

« De plus on sait que, dans un sermon que le dit sieur Pignay fit dans la mission aux ecclésiastiques, il recommanda à leurs prières trois guerres : la première, du Roi contre le Pape ; la seconde, des Jansénistes contre l'Église ; et la troisième, du Parlement contre la Sorbonne ; comme si c'étaient des entreprises injustes et violentes et pour donner une horreur de la conduite du Roi et du Parlement. »

Il ne sera pas inutile d'appeler l'attention du lecteur sur les circonstances suivantes : 1° la protestation a été faite *au sujet de l'infaillibilité* ; 2° les docteurs qui faisaient cette démarche courageuse n'ignoraient pas qu'elle serait traitée de *séditieuse* et de *criminelle* ; 3° la protestation est envoyée au Nonce, non sans péril, ce qui prouve qu'il eût été plus périlleux de la faire publiquement en pleine Faculté ; 4° elle est faite par la partie la plus éminente de la Faculté. Il est dit ici, 22 *docteurs de la Sorbonne, le curé de Saint-Sulpice*, etc. D'autre part, les pièces précédemment publiées attestent que *tous les professeurs de la Sorbonne, sans aucune exception*, s'étaient prononcés dans ce sens.

§ V.

Les six fameux articles de 1663 ne doivent pas être attribués à la Faculté.

I. *Situation de la Faculté lorsque la déclaration des six articles fut habilement extorquée.* — Le 4 avril 1663, un Cistercien, nommé Laurent Desplantes, soutint une thèse où se trouvaient ces mots : « Summus Pontifex in tota Ecclesia et in foro tam interno quam externo plenitudinem jurisdictionis obtinet. » (Voir d'Argentré, table du 1er volume, p. XXXIV.) Le syndic Grandin avait signé cette thèse au mois de décembre 1662, et par conséquent avant l'arrêt du 22 janvier 1663. C'était un

parti pris de susciter à la Faculté toutes sortes de tracasseries, pour l'assouplir et l'amener à la doctrine qu'on voulait lui faire professer. La thèse du Cistercien fournissait une occasion. Elle fut exploitée. Le 14 avril 1663, Grandin eut à comparaître à la barre du Parlement. On lui reprocha d'avoir signé une thèse comprise sous les termes prohibitifs de l'arrêt du 22 janvier 1663. Il eut beau s'excuser sur la date de sa signature, qui était antérieure : il fut suspendu de ses fonctions, et le cistercien Desplantes fut en même temps déclaré exclus de la licence (1). Ce coup jeta l'alarme dans la Faculté, qui, selon le récit du P. Rapin, *se remua pour empêcher l'interdit du syndic.* (*Mémoires*, chap. 16.) Pour l'effrayer davantage et la rendre plus docile, les ministres et le procureur général faisaient répandre le bruit de graves réformes auxquelles elle serait bientôt soumise, stratagème qui continuait encore en 1682. A cette époque le procureur général de Harlay, dans une lettre au ministre Le Tellier, rappelait avec complaisance ces habiletés de 1663. En lui proposant, sous le nom de *réformes*, de nouvelles menaces de vexation contre la Sorbonne, il lui disait : « Toutes ces choses *répandues* engageront les docteurs à tâcher de les éviter par quelque démarche de leur part qui pût réparer leur faute auprès du roi, *comme ils ont fait leurs articles en* 1663, *par les soins que vous en prîtes*, après l'interdiction du sieur Grandin. » (Lettre du 16 juin 1682. *Ms. de Saint-Germain*, 165, à la Bibliothèque impériale.) La faction des jansénistes était déjà puissante. Non-seulement elle avait envahi le parlement, mais elle comptait de nombreux adhérents dans la Faculté. Quant aux chanoines de Paris, l'abbé Legendre, secrétaire de l'archevêque de Harlay, dit qu'ils étaient tous jansénistes, excepté lui et deux autres. (*Mémoires de Legendre*, récemment publiés à Paris, chez Charpentier.) Cette

(1) L'original de cet arrêt se trouve à la Bibliothèque impériale, *Ms. Colbert*, 155, Vc, p. 97.

faction voulait amener la Faculté à se déclarer contre l'infaillibilité du Pape. C'était la seule ressource du jansénisme, qui venait d'être frappé par plusieurs bulles. Telle était la situation, lorsqu'un certain nombre de docteurs, poussés par le ministre Le Tellier, redigèrent et présentèrent au roi la déclaration des six articles ; déclaration et démarche attribuées jusqu'à ce jour à la Faculté.

II. *Texte des six articles. Critique par l'avocat Pinson.* — Nous donnons ce texte d'après d'Argentré (*Collectio judiciorum*, tom. III, part. I, p. 90) :

1° *Non esse doctrinam Facultatis quod Summus Pontifex aliquam in temporalia Regis christianissimi auctoritatem habeat. Imo Facultatem semper obstitisse etiam iis qui indirectam tantummodo esse illam authoritatem voluerunt.*

2° *Esse doctrinam Facultatis ejusdem quod Rex christianissimus nullum omnino agnoscit nec habet in temporalibus superiorem præter Deum, eamque suam esse antiquam doctrinam, a qua nunquam recessura est.*

3° *Doctrinam Facultatis esse, quod subditi fidem et obedientiam Regi christianissimo ita debent, ut ab iis nullo prætextu dispensari possint.*

4° *Doctrinam Facultatis esse, non probare nec unquam probasse propositiones ullas Regis christianissimi authoritati aut germanis ecclesiæ gallicanæ libertatibus et receptis in regno canonibus contrarias, verbi gratia, quod Summus Pontifex possit deponere Episcopos adversus eosdem canones.*

5° *Doctrinam Facultatis non esse quod Summus Pontifex sit supra Concilium œcumenicum.*

6° *Non esse doctrinam vel dogma Facultatis, quod Summus Pontifex, nullo accedente Ecclesiæ consensu, sit infallibilis.*

Tels sont les six fameux articles, qui devaient se réduire à quatre, en 1682, sous la plume de Bossuet. Doctrine inouïe jusqu'à la confusion momentanée de l'époque de Gerson et du concile de Constance, et qui avait été presque aussitôt frappée

d'une réprobation et d'un mépris universels. Elle reparaissait pour la première fois en 1663. On a dit que la forme négative : *Non esse doctrinam Facultatis*, exprimait moins que les quatre articles de 1682 : ceux qui le soutiennent s'accordent sur ce point avec l'avocat Pinson, dont nous allons transcrire les curieuses observations. Cet avocat, qui avait été probablement consulté par Colbert, est connu pour son Commentaire de la pragmatique, et par son édition des œuvres de Dumoulin. Cette pièce inédite se trouve à la Bibliothèque impériale, Mss. Colbert 155, p. 103.

« *Observations par M. Pinson, avocat au Parlement.* — En mai 1663. — Ces déclarations devaient être en termes affirmatifs et non point négatifs ; car autrement l'on n'en peut rien conclure de positif.

« 1. Cette première déclaration captieuse devait être générale et affirmative, savoir que le Pape n'a aucun pouvoir sur le temporel, non-seulement du roi, mais de qui que ce soit, comme sur le patronage laïque, sur les dîmes inféodées, sur le revenu des bénéfices et autres appartenant aux particuliers, et ils devaient s'expliquer de ceux qui ont voulu donner une autorité indirecte au Pape sur le temporel.

« 2 Le roi n'a pas besoin de l'aveu de la Faculté pour prouver qu'il ne connaît pas de supérieur dans le temporel, l'aveu en étant bien plus avantageux de la part des Papes mêmes qui le reconnaissent ainsi, comme le pape Innocent III, au chapitre *Per venerabilem*, dans les Décrétales.

« 3. Cette répétition tant de fois faite de *Roi très-chrétien* à des Français était inutile, et il eût été plus avantageux en parlant du roi de ne lui donner aucun autre titre. Mais elle ne peut être que suspecte en cet article, n'y ayant aucune différence a faire, pour l'obéissance et la soumission des sujets, de la véritable religion et autres ; les Papes n'ayant droit en nul cas de dispenser du serment de fidélité et de l'obéissance aux souverains, et les sujets étant obligés d'obéir à leurs

princes, *etiam dyscolis*, et n'ayant que les vœux et les prières pour leur conversion.

« 4. Cette quatrième est équivoque et suspecte ; et l'affectation qu'a eue la Faculté, en parlant des libertés de l'Église gallicane, d'user du mot *germanis* les pourrait faire passer pour Allemands, et non pour véritables Français ; les libertés de l'Église gallicane n'étant généralement autre chose que l'observation des anciens canons de l'Église ; et il ne fallait point spécifier ici un cas particulier de la déposition des évêques plutôt qu'un autre.

« 5. L'affectation de concevoir le 5e article en termes négatifs ne peut être que suspecte : la Faculté ayant toujours tenu en termes affirmatifs que le concile était par-dessus le Pape, et qu'il était obligé de s'y soumettre et d'y obéir. Pour la preuve de cette doctrine positive et affirmative, il faut voir la note des compilations des *Preuves des libertés de l'Église gallicane*, volume I, chap. XII, article dernier.

« 6. Le dernier article ne devait pas non plus être conçu en termes négatifs, mais affirmatifs ; savoir que le Pape n'est point infaillible de lui-même, sans le consentement de l'Église universelle. Et le terme de *nullo vel non accedente Ecclesiæ consensu* est trop équivoque en cet endroit. Car il faudrait savoir si c'est de l'Église universelle que la Faculté entend parler, ou du conseil ordinaire du Pape, savoir *de consilio fratrum*, y ayant bien de la différence à faire à cet égard. »

III. *Comment les six articles furent suggérés et concertés avec le ministre Le Tellier. La joie qu'en eut la cour. Les docteurs des Ordres religieux exclus des assemblées de la Faculté, à l'exception de deux pour chaque ordre.*—Le Père Rapin (dans ses *Mémoires inédits*, chapitre 16), s'exprime ainsi :

« On dit même que ses amis (du syndic Grandin), lui ménagèrent une conférence avec Le Tellier, secrétaire d'État, aux Chartreux, dans la chambre du Prieur, où, après plusieurs discours par où le syndic tâchait à justifier ses sentiments sur

le Pape, qu'il prétendait sains, ce ministre lui conseilla d'en faire un abrégé qu'il présenterait au roi, et *ce fut dans cette conférence que se fit le premier projet de la déclaration dans les six propositions*, qui lui plut, et le syndic fut très-content de lui, quoique ce ministre fût accompagné de l'évêque de Saint-Pons qui aigrissait les choses qui regardaient le Pape. Le syndic leur fit comprendre qu'ils gâteraient tout s'ils pensaient *à détruire tout-à-fait l'infaillibilité* (1). Le Tellier en convint et crut que la religion serait en danger, de le croire *tout-à-fait faillible;* ce qui lui fit dire que le syndic lui avait parlé de bon sens, mais que l'infaillibilité lui tenait au cœur. *L'archevêque de Paris fit le reste pour la déclaration avec Le Tellier, qui en parla au roi, comme d'un avantage sur la Sorbonne pour la sûreté de ses affaires et comme d'un rempart contre la cour de Rome.* Cependant les docteurs disaient tout haut que le syndic ne devait point être puni, n'étant nullement coupable ; ce qui fit prendre la résolution à la Faculté de députer au roi pour empêcher cet interdit, et de lui présenter cette déclaration de sa doctrine sur le Pape : on dit toutefois *que ce n'était pas une députation dans les formes, mais un nombre de docteurs des plus zélés pour l'honneur de leur corps,* présentés par l'évêque de Rodez, Hardouin de Péréfixe, nommé proviseur de Sorbonne. Mécontents qu'ils étaient du traitement rude du Parlement et surtout de l'avocat genéral Talon, qui les appela schismatiques, ennemis de l'État et perturbateurs du repos public, ils prirent le

(1) C'est là probablement le mot de l'énigme pour la formule négative *non esse doctrinam Facultatis.* Grandin et les autres dupes que le ministre Le Tellier menait habilement à ses fins, ne voulaient pas détruire *tout-à-fait* l'infaillibilité du Pape ; ils voulaient seulement la détruire *un peu*, sans doute par esprit de *conciliation*, et pour qu'on laissât enfin la Faculté tranquille. Ils se seront persuadé qu'en employant la forme négative, ils ne détruisaient pas *tout-à-fait* l'infaillibilité du Pape, ni sa supériorité sur les Conciles et son pouvoir indirect sur le temporel. Et les renards de la cour leur auront fait cette concession, en riant de leur bonhomie, et sachant bien ce qu'ils feraient.

parti d'aller au roi, de lui présenter la déclaration de leur doctrine sur le Pape et sur le temporel des rois, pour lui faire connaître qu'on lui en faisait accroire sur cet article, et qu'ils étaient aussi bons serviteurs du roi que ceux qui les accusaient de ne l'être pas. Cette déclaration contenait six propositions : la première, *que ce n'est nullement la doctrine de la Faculté que le Souverain-Pontife ait aucune autorité sur le temporel des rois.* La seconde, *que c'est la doctrine de la Faculté que le roi très-chrétien n'a que Dieu au-dessus de lui pour le temporel ; que c'est son ancienne doctrine de laquelle elle ne se départira jamais.* La troisième, *que les sujets du roi lui doivent une fidélité et une obéissance dont ils ne peuvent être dispensés sous quelque prétexte que ce soit.* La quatrième, *que la même Faculté n'approuve point et n'a jamais approuvé aucune de ces propositions contraires à l'autorité du roi, aux libertés de l'Église gallicane et aux canons reçus dans le royaume, par exemple que le Pape peut déposer les évêques, contre ces mêmes canons.* La cinquième, *que ce n'est pas la doctrine de la Faculté que le Pape soit au-dessus du Concile.* La sixième, *que ce n'est pas aussi la doctrine de la Faculté que le Pape soit infaillible sans quelque consentement de l'Église.* Ce fut l'éclaircissement que ces docteurs donnèrent de leurs sentiments sur ce sujet. Le roi leur répondit qu'il verrait son conseil ; mais en attendant la réponse de S. M., il se fit en Sorbonne une suspension de toutes les fonctions de disputes, exercices et fonctions qui regardaient le syndicat par l'interdit du syndic.

« A l'occasion d'une autre thèse qui fut soutenue à Poitiers, au collége des Jésuites, par un théologien de leur Compagnie, qui attribuait au Pape une espèce d'infaillibilité quand il parlait *ex cathedra,* le procureur général eut avis que, pour remédier aux inconvénients de ces thèses favorables au Pape, il fallait renouveler l'observation des anciens réglements de la Faculté, qui ordonnent aux religieux mendiants, après qu'ils ont reçu le degré de docteur, de se retirer dans les couvents

de leur profession, pour répandre dans tout le royaume les bonnes semences de la doctrine qu'ils ont apprise dans cette école. *C'était un pur prétexte pour réduire le nombre de chaque ordre à deux religieux dans les assemblées de Sorbonne, de crainte que la multitude de ces réguliers, de leur fond attachés au Pape, ne l'emportât sur les docteurs.* Sur quoi Achille de Harlay, son substitut, requit à la chambre des vacations un arrêt pour régler ce nombre, ce qui se fit le 25 septembre, où les arrêts rendus sur ce sujet les années 1552, 1621 et 1648, furent confirmés. Mais l'opposition s'étant faite de la part de tous les Ordres religieux, le roi fut requis de le demander en son nom parce qu'il s'agissait de la sûreté et de la fidélité de son service ; ce qui se fit avec toute la solennité qui peut donner autorité à un ordre de cette nature. Deux conseillers députés, accompagnés du substitut du procureur général, allèrent en Sorbonne : le substitut loua la Faculté de sa déclaration qui fut portée sur la fin du parlement à la grand'chambre, et par ce moyen le syndic Grandin rétabli ; dit aux docteurs assemblés que cette déclaration *avait donné bien de la joie à la cour ;* que c'était un nouveau gage de la pureté de sa doctrine et de sa fidélité, et comme un établissement solide des anciennes vérités et la guide certaine de sa conduite. L'estime aussi que la cour a toujours eu pour cette compagnie, lui a fait prendre beaucoup plus de part en cette satisfaction publique que tous les autres ordres du royaume ; et pour marquer cette satisfaction par le rétablissement d'une doctrine si chrétienne et si française, elle l'a fait insérer dans ses registres et lui a bien voulu donner place entre ses arrêts les plus souverains ; la déclaration aussi par laquelle le roi a voulu que ses articles fussent publiés dans toute l'étendue de ses États, pour y être la règle certaine des sentiments de tous ses sujets, comme ceux que nous dressa le dernier siècle le furent de la foi de tout ce royaume, est une approbation incontestable de son estime et de son affection. Ça été sans doute dans cette pensée

qu'il vient d'ordonner par un arrêt l'exécution du règlement qui avait autrefois été fait pour régler le nombre des religieux dans les assemblées de la Faculté à deux seulement.

« Sur quoi un carme nommé Lombart voulut parler pour former opposition à ce règlement, prétendant, pour lui et pour tous les autres religieux, qu'ils ne devaient pas être de moindre condition que les autres docteurs, qui avaient droit d'assister aux assemblées dès qu'ils avaient pris le bonnet, sans limitation. On lui a remontré qu'il pourrait faire telle réquisition que bon lui semblerait, mais que, cependant, il fallait obéir à l'arrêt, et la chose en demeura là. C'était ainsi qu'on dépouillait le Pape de ses secours en le dépouillant de ses pouvoirs, car les religieux sont d'ordinaire ceux qui sont les plus attachés au Saint-Siége, et, de tous les serviteurs du Pape, les plus fidèles, non pas en qualité d'émissaires et d'esclaves, comme disait l'avocat général Talon, mais parce que, dans le fond, ils ont plus de christianisme et de vraie piété, comme tout le monde sait, que tous les autres sujets du Pape.»

IV. *Arrêt du parlement et ordonnance du roi pour sanctionner les six articles et défendre de rien enseigner de contraire.* — « Arrêt de la cour de parlement : Ce jour, les gens du roi, maître Denis Talon, avocat dudit seigneur, portant la parole, ont dit à la cour que le syndic de la Faculté, avec sept docteurs en la Faculté de théologie, mandés suivant l'arrêt du jour d'hier, étaient au parquet des huissiers. Eux entrés, le premier président leur a dit que la cour les avait mandés pour apporter la déclaration faite par la Faculté de théologie de ses sentiments touchant l'autorité du Pape. Le doyen de la Faculté a dit que, pour obéir aux ordres de la cour, ils avaient apporté la dite déclaration extraite des registres de la dite Faculté et signée par le bedeau d'icelle; contenant : *Primo, non esse doctrinam Facultatis,* etc. Icelle déclaration lue..., les gens du roi, par la bouche de maître Denis Talon, ont dit : Personne n'ignore les efforts et les artifices pratiqués

par les partisans de la cour de Rome depuis trente ans pour élever la puissance du Pape par de fausses prérogatives... La Faculté de théologie, occupée par une cabale puissante de moines et de quelques séculiers liés avec eux par intérêt ou par faction, *a eu de la peine* à se démêler de ces liens injustes et à suivre les traces des Gerson et des autres personnages illustres qui ont été dans tous les siècles les principaux défenseurs de la vérité. Mais *enfin, par un généreux effort,* ayant fait réflexion sur ce qu'elle doit au roi, au public, à sa propre réputation, elle a expliqué ses sentiments... Et comme les six propositions qui viennent d'être lues et expliquées par l'organe du doyen contiennent non-seulement la condamnation de tout ce qui pouvait établir quelque supériorité du Pape sur le temporel, mais aussi de cette chimère d'infaillibilité et de cette dépendance imaginaire du concile au Pape, *il est inutile d'examiner si toutes ces propositions sont conçues en termes affirmatifs ;* étant certain qu'il n'y a point de milieu entre deux propositions contradictoires, et que si la Faculté ne croit pas que le Pape soit infaillible, il faut, par une conséquence nécessaire, qu'elle juge qu'il peut tomber ou être induit en erreur et corrigé par une puissance supérieure qui ne peut être autre que celle du Concile et de l'Église universelle...

« La dite cour a ordonné et ordonne que les dits articles contenus en la déclaration de la dite Faculté de théologie seront enregistrés... A fait et fait inhibitions et défenses de soutenir aucune doctrine contraire aux dits articles. Ce faisant, a levé les suspensions portées par l'arrêt du 14 avril dernier... Fait à Paris le trentième jour de mai 1663. » (D'Argentré, *Collectio judiciorum,* t. III, part. I, p. 91.)

L'ordonnance royale est du 4 août 1663. Elle défend toute doctrine contraire, *à peine d'être procédé contre eux extraordinairement.* (Voir le texte, *ib.* p. 93.)

Le docteur de Flavigny, janséniste fougueux, disait, peu après, dans une assemblée de la Sorbonne, que par la décla-

ration des six articles, la colère du roi s'était apaisée : *ut etiam regis ira quieverit.* (Voir ce discours dans la *Collectio judiciorum* de d'Argentré, première partie du tome III, p. 95.)

V. *Protestation de plusieurs docteurs contre les six articles.* — Nous avons rapporté plus haut (§ 3) la pièce inédite, datée du 28 mai 1663, qui constate cette protestation. Il y est dit : « *Les mêmes docteurs ont fait de semblables protestations contre les articles naguère présentés au roi par la Faculté; en quoi le dit sieur Grandin se montrerait extrêmement prévaricateur et extraordinairement dissimulé.* » Et auparavant on trouve ces mots : « On sait de bonne part qu'il y a eu vingt-deux docteurs de la Sorbonne qui ont fait des protestations, qui ne peuvent être que criminelles et séditieuses, contre l'enregistrement du premier arrêt du parlement au sujet de l'infaillibilité. »

Examinons maintenant si les articles de 1663 peuvent être considérés comme l'œuvre consentie par la majorité des docteurs de la Faculté.

VI. *Les six articles de 1663 n'expriment pas le sentiment de la Faculté et ne doivent pas lui être attribués.* — Le document rapporté par d'Argentré (*loc. cit.*, p. 91) affirme non-seulement que la Faculté consentit aux six articles, mais qu'elle y consentit *à l'unanimité.* Il y est rapporté que, le 11 mai 1663, il se tint une assemblée extraordinaire, et que l'archevêque de Paris, de Harlay, y rapporta comment, avec les docteurs députés par la Faculté, il était allé trouver le roi, et lui avait lu les six articles. Puis le procès-verbal ajoute : « His ita relatis, prædicta omnia, ab illustrissimo Parisiensi archiepiscopo nomine Facultatis apud regem christianissimum acta, *omnes et singuli magistri comprobarunt.* » On s'étonnera qu'en présence d'un pareil document, nous osions nier que les six articles soient l'œuvre librement consentie de la Faculté. Nous le nions toutefois, et voici nos motifs.

1° Tout fait présumer que l'assemblée où furent admis les

six articles fut seulement une fraction, ou, pour mieux dire, une faction de la Faculté, et rien ne prouve le contraire. Nous avons déjà vu que les articles avaient été suggérés par le ministre Le Tellier et concertés avec lui. Il s'agissait de les faire endosser à la Faculté. On pouvait compter sur le zèle des docteurs jansénistes, qui n'étaient pas en petit nombre, et pour qui les six articles étaient la planche de salut contre les bulles du Pape.

L'archevêque de Paris, de Harlay, ce prélat de si triste mémoire (1), s'était mis en campagne pour faire réussir la machination qui devait donner tant de joie à la cour. On mettait en avant qu'au moyen de la déclaration des six articles, la colère du roi s'apaiserait, le syndic Grandin serait rétabli dans ses fonctions, et que la Faculté éviterait les réformes dont elle était menacée. D'autre part, ceux des docteurs qui auraient voulu voter contre les six articles ne pouvaient le faire sans péril. Par là même ils auraient été accusés d'enfreindre les arrêts du Parlement, qui avaient prohibé de soutenir l'infaillibilité du Pape, sa supériorité sur le concile, et même son *plein* pouvoir de gouverner l'Église, et ce *sous peine d'être procédé contre*. On les aurait traités de *criminels* et de *séditieux*. Dans cette situation, que sera-t-il arrivé ? La majorité des docteurs de la Faculté se sera abstenue, et l'assemblée extraordinaire où l'affaire des six articles fut bâclée, n'aura été qu'une fraction, composée des jansénistes et d'un certain nombre d'autres que le servilisme rendait capables de tout. Pour prouver le contraire il faudrait produire des procès-verbaux, relatant le nombre des docteurs présents, et montrant que la Faculté y était moralement représentée. En attendant, notre hypothèse est seule vraisemblable. Elle s'appuie en outre sur des faits positifs.

Premièrement. Cette déclaration en six articles fut faite au roi par sept docteurs soi-disant *députés par la Faculté*. Mais

(1) Le scandale de ses mœurs était public à Paris, comme l'établissent surabondamment les mémoires de l'époque.

cette députation fut-elle réellement considérée dans le public comme une *députation de la Faculté?* Selon le témoignage du P. Rapin, il fut dit *que ce n'était pas une députation dans les formes, mais un nombre de docteurs des plus zélés pour l'honneur de leur corps.* Comment cette idée se serait-elle répandue dans le public, si la Faculté eût été réellement représentée, et si les délibérations eussent été régulières? Dans cette affaire, l'escamotage se trahit de toutes parts. On dira peut-être que les docteurs non consentants aux six articles, auraient dû réclamer. C'est facile à dire. Mais auprès de qui et comment? Ils protestèrent et envoyèrent leurs protestations au Nonce, relégué alors hors frontières. Mais cet acte fut traité de *criminel* et de *séditieux*, et on l'étouffa tellement dans le silence, que je suis le premier à le faire connaître en 1863.

Secondement. Une autre preuve que l'assemblée où furent acceptés les six articles n'était qu'une faction, c'est l'unanimité constatée par le procès-verbal : *Omnes et singuli magistri comprobarunt.* Puisque tous les membres de cette réunion acceptèrent, les vingt-deux docteurs de Sorbonne, le curé de Saint-Sulpice et autres, qui firent la protestation relatée au numéro V, ne s'y trouvaient donc pas. Donc cette réunion n'était pas toute la Faculté. Que prouve l'absence de ces *protestants* et de ces *séditieux*, comme ils sont nommés dans la dénonciation au ministre Colbert, si ce n'est que la majorité des docteurs, opposée aux six articles, s'abstint d'aller à ce conciliabule, faute de liberté pour émettre leur opinion?

Troisièmement. Nous montrerons bientôt que les quatre articles de 1682 furent *réprouvés* et *rejetés* à la majorité de *seize voix*, malgré la pression la plus tyrannique, et quoique la Faculté fût misérablement mutilée par l'exclusion des docteurs des Ordres religieux, tous attachés à la doctrine romaine, à l'exception de trois. Or, les quatre articles de 1682 ne furent que la reproduction des six articles de 1663. Comment supposer que la Faculté ait réprouvé en 1682, une doctrine qu'elle aurait professée en 1663? Certes, ce serait mal placer les

conversions à la doctrine romaine. Non, rien ne prouve que les six articles de 1663 puissent être attribués à la Faculté, et c'est plutôt le contraire qui résulte des raisons indiquées.

Mais ces raisons fussent-elles sujettes à litige, il en resterait une incontestable, et qui suffit pour dépouiller à jamais la funeste formule de 1663, de l'autorité de la Faculté de Paris, dont on l'a crue jusqu'ici inséparable. La voici.

2° Les décisions, non-seulement d'une faculté, mais même d'un concile écuménique, fussent-elles votées à l'unanimité, sont nulles et de nulle autorité, si elles sont l'effet de la contrainte, des menaces, de la peur ; en un mot, si elles ne sont pas libres. C'est là un principe sur lequel aucun catholique ne saurait élever le moindre doute. Il s'applique même aux définitions du Saint-Siége. Dès lors qu'on pourrait constater le manque de liberté, la définition devrait être regardée comme non avenue. La raison en est simple : le jugement émis sous l'influence des vexations, des menaces et de la peur, ne transmet pas d'une manière certaine la pensée de celui qui le prononce.

Ce principe posé, supposons (ce qui n'est pas selon nous,) que les six articles aient été réellement admis *par la majorité* des docteurs : pourrait-on dire qu'ils expriment la pensée, la véritable doctrine de la Faculté ? Évidemment non, puisque la Faculté n'était plus libre, ainsi qu'il ressort des documents cités. Résumons-les : peu avant les six articles, c'est-à-dire, le 14 avril 1663, le syndic Grandin, l'homme de la conciliation, disait en plein Parlement *qu'il fallait passer ces mauvais temps, jusqu'à ce que la liberté eût été rendue à la Faculté.* Le discours de l'avocat Talon nous fait assez entendre à quelle pression la Faculté avait été soumise. L'aveu est à noter : « La faculté de théologie, dit-il, *a eu de la peine* à se démêler de ces liens injustes et à suivre les traces des Gerson... Mais enfin *par un généreux effort*... elle a expliqué ses sentiments. » En 1682, le procureur général de Harlay rappelle au ministre Le Tellier, qu'il est bon d'effrayer les docteurs pour en obtenir les dé-

marches qu'on souhaite, et cite en preuve ce qui était arrivé en 1663 : *Comme ils ont fait leurs articles en* 1663 *par les soins que vous en prîtes, après l'interdiction du sieur Grandin.* Ainsi la cour voulut cette déclaration ; le ministre Le Tellier la *conseilla* (c'est-à-dire l'imposa) et en arrêta la formule ; et le *valet* des volontés des ministres, l'archevêque de Harlay, pesa sur les docteurs de tout le poids de son autorité pour faire réussir l'entreprise. Ce n'est pas tout : repousser les six articles, c'était soutenir l'infaillibilité du Pape, sa supériorité sur le concile, son *plein* pouvoir de gouverner l'Église. Or, des arrêts du Parlement avaient *défendu* d'enseigner et de soutenir de pareilles propositions, *sous peine d'être procédé contre.* Ainsi chacun des docteurs qui aurait voulu se déclarer contre les six articles, ne s'exposait à rien moins qu'à des poursuites judiciaires. Il s'exposait surtout à l'animadversion de l'indigne archevêque de Harlay, dont la bienveillance était nécessaire à la plupart de ces docteurs pour avoir de quoi vivre. On peut se faire une idée de cette situation par le passage suivant de l'abbé Legendre, secrétaire de ce prélat. « Quelques-uns de ces messieurs... lui « ayant reproché (à Lefèvre, syndic de la Faculté en 1695) les « cabales qui se faisaient pour et contre Marie d'Agréda : « *Nous sommes plus à plaindre qu'à blâmer,* dit ingénûment le « syndic ; *la Faculté a toujours été et sera toujours le jouet et « l'esclave des puissances qui la dominent : de la cour, parce que « d'un trait de plume elle peut casser nos priviléges ; du parle- « ment, parce qu'il les restreint et les étend comme il lui plaît ; « et principalement de l'Archevêque de Paris, parce que la plu- « part de nous ne vivant que de confesse et de prêche, il peut, « quand il lui plaira, nous ôter le pain de la main.* Quelle pitié « qu'une compagnie d'ecclésiastiques, qui font serment de « soutenir la vérité jusqu'à l'effusion de leur sang, changent « selon le temps de maximes et de sentiments en choses même « les plus graves ! Il y a plus de cent ans que le cardinal du « Perron lui a fait ce sanglant reproche aux États de Paris, « sans que depuis elle ait tenu d'autre conduite. » (*Mémoires*

de l'abbé Legendre, p. 228; Paris, Charpentier, 1863.) Mais ce qui montre à quel point la liberté fut étouffée, c'est la protestation contre les six articles, signée et envoyée au Nonce par vingt-deux docteurs de Sorbonne, par le curé de Saint-Sulpice *et autres*; démarche que la police du gouvernement parvint à découvrir, et qui fut dénoncée au ministre Colbert comme *criminelle* et *séditieuse*. Si tous ces docteurs avaient espéré de pouvoir émettre impunément leur opinion à l'assemblée où l'on accepta les six articles, ils s'y seraient rendus, et il n'y aurait pas eu *unanimité*. Puisqu'ils ne s'y rendirent pas, et qu'ils ne virent d'autre moyen de satisfaire à leur conscience que d'envoyer une protestation secrète au Pape, c'est qu'il n'y avait plus ombre de liberté. Dès lors que signifie l'adhésion des docteurs présents à cette assemblée? Quand même toute la Faculté s'y serait trouvée au complet, quand même elle aurait voté unanimement pour les six articles demandés par les ministres, cet acte, par le fait notoire de la pression et du manque de liberté, resterait à jamais frappé de nullité : jamais on ne pourrait le produire comme l'expression authentique de la doctrine de la Faculté. Mais nous sommes loin d'admettre que la réunion qui adhéra aux six articles ait représenté la Faculté. Nous l'avons dit plus haut, ce ne fut qu'une faction. Et chose étrange, qui ne jette pas peu de lumière sur cette ténébreuse machination, le syndic Grandin, avec lequel le ministre Le Tellier avait concerté et arrêté la formule des six articles, est du nombre de ceux qui protestent contre ces mêmes articles auprès du Saint-Siége! Que s'était-il passé dans cette conscience? Et si le co-rédacteur des six articles a lui-même déploré sa malheureuse concession, que penser des autres?

Inutile d'ajouter que la prétendue déclaration de la Faculté une fois obtenue, il ne fut plus possible à une voix quelconque de faire entendre une syllabe de réclamation. L'arrêt du Parlement et l'ordonnance du Roi se hâtèrent d'y apposer leur redoutable cachet. Vouloir imprimer une ligne en sens con-

traire, dans une thèse ou dans un livre, eût été une tentative inutile. Et quiconque aurait hasardé une opposition de vive voix, en Sorbonne ou ailleurs, aurait appris à ses dépens ce que signifiait la formule, *à peines d'être procédé contre eux extraordinairement*. C'était l'époque des lettres *de cachet*.

Ainsi s'écroule le point d'appui du livre *de la défense*, attribué à Bossuet. Abandonnant les quatre articles de 1682 (*abeat quo libuerit declaratio*), il se rattachait à *la doctrine de la Faculté de Paris*, aux six articles de 1663. Mieux que tout autre, Bossuet devait savoir que les six articles n'étaient pas la doctrine de la Faculté. Mais le roi lui avait *ordonné* d'écrire une défense ; et il est douloureux de penser qu'un prélat qui jouissait d'une telle position dans l'Église de France a pu justifier les renseignements confidentiels transmis à Colbert en 1663 : *Lorsqu'il verra un parti qui conduit à la fortune, il y donnera quel qu'il soit, et il y pourra servir utilement* (V. § 2, n. VIII). Quoiqu'il en soit, les documents cités plus haut ne laissent aucun doute sur l'état des choses. Un jour, sans doute, on cessera d'avoir une admiration et une confiance trop aveugles pour Bossuet : on distinguera l'orateur et le théologien de l'évêque et l'on arrivera à une appréciation juste de sa conduite et de ses actes.

Il nous serait aisé d'étendre nos conclusions à la schismatique censure du livre de Vernant, prononcée le 24 mai 1664, et condamnée par le pape Alexandre VII. La censure se fit au nom de la Faculté ; mais cette faculté n'était plus libre : ce n'était plus elle qui agissait, c'était une faction. Nous omettons cet évènement intermédiaire, ayant hâte d'arriver à l'affaire capitale des quatre articles de 1682. Jusqu'ici on a fait endosser à la Faculté ces trop célèbres articles ; on les a supposés admis et contresignés par elle. On va voir dans le prochain article ce qui en est.

D. Bouix.

(*La suite prochainement,*)

LES SERMONS

DE

LOUIS DE GRENADE.

Œuvres complètes de Louis de Grenade, traduites intégralement, pour la première fois, en français, par MM. Bareille, Duval, Crampon, J. Boucher, Berton, etc. 20 vol. in-8°. Paris, Vivès.

Un de nos collaborateurs, dans un article précédent, a surtout considéré et étudié Louis de Grenade comme auteur ascétique. Aujourd'hui, nous nous occuperons spécialement de ses sermons.

Dès l'abord une difficulté nous arrête. En quelle langue Grenade composa-t-il ses sermons ? Ils ont été imprimés plusieurs fois à Anvers en six volumes latins, à la fin du XVIe siècle et au commencement du XVIIe, et ce latin est évidemment original. Mais Girard dit les avoir traduits de l'espagnol. L'auteur les aurait-il successivement rédigés en deux langues ? ou bien l'édition espagnole dont Girard s'est servi n'est-elle que l'ouvrage d'un traducteur ? Et si Grenade n'a écrit ses sermons qu'en latin, les a-t-il jamais prêchés ? Les documents nous manquent pour résoudre ces questions avec certitude. Nous inclinons pourtant à croire que l'édition espagnole n'est pas originale, et nous conjecturons que les sermons ont été prêchés en latin devant les novices de l'ordre de Saint-Dominique à Lisbonne.

La méthode employée par Grenade dans ses sermons mérite d'être signalée. Beaucoup de prédicateurs pensent que la meil-

leure manière d'annoncer au peuple la parole de Dieu est d'expliquer chaque dimanche tout l'évangile. D'autres jugent plus utile de s'attacher à une idée qu'on développe suivant les règles de la rhétorique. Grenade est le seul orateur, à notre connaissance, qui ait voulu réunir ces deux méthodes dans chaque sermon. Il commence par expliquer l'évangile verset par verset ; puis, dans un discours en règle, il en étudie à fond le passage qu'il a pris pour texte.

Sa fécondité n'est pas moins remarquable. Il a trois ou quatre sermons pour chaque dimanche, pour chaque fête de Notre-Seigneur, de la sainte Vierge et des principaux saints ; pour les mercredis et vendredis de l'Avent et du Carême, et enfin pour le commun des martyrs, des confesseurs et des vierges.

Grenade est un grand écrivain qui réunit tous les mérites littéraires et qu'on peut opposer aux beaux modèles d'Athènes et de Rome. Le bon goût ne l'abandonne jamais. Sa profonde connaissance de la langue latine étonne, même dans un homme qui vivait à une époque où c'était la langue commune des savants de l'Europe, qui presque tous étaient d'habiles humanistes. Il l'écrit avec une pureté, une élégance, un atticisme que peu de modernes ont égalés.

A ce mérite secondaire, il en joint un plus grand : chez lui les faits et les idées abondent. De chaque sujet il tire des arguments inattendus, des développements du plus haut intérêt, qu'avec un art infini il rattache à son texte, et qu'il va chercher de tous côtés, dans l'histoire, dans les saints Pères, dans les auteurs profanes, poëtes, philosophes, moralistes, et surtout dans la Bible.

La Bible ! voilà le grand arsenal où puise Grenade. Il la cite très-souvent, mais lors même qu'il ne la cite pas, il y fait sans cesse allusion ; il en emprunte les paroles pour les fondre dans la trame de son style.

Il prend beaucoup aussi dans la scolastique, et pour le goûter

pleinement il faut n'être pas moins familier avec la philosophie du moyen âge qu'avec l'antiquité classique et avec la Bible.

Quelques critiques pourraient trouver qu'il abuse un peu des comparaisons. Il est vrai qu'il en fait un fréquent usage. Il n'y a guère de page où l'on n'en trouve plusieurs. Mais elles sont si variées, si fines et si spirituelles, qu'on n'a pas droit de s'en plaindre.

Grenade sait mêler sans disparate une douce et fine plaisanterie aux sujets les plus graves et les plus sérieux. On ne peut quelquefois s'empêcher de sourire des saillies qu'il jette en passant pour faire sentir les ridicules du vice. Toutefois, cette plaisanterie est toujours inoffensive ; on sent qu'elle part du désir de réveiller le pécheur.

Mais ce qui donne sans contredit le plus de charme aux sermons de Grenade, ce qui en fait une œuvre tout-à-fait supérieure et des plus édifiantes qui existent, c'est l'onction. La France est justement fière de ses orateurs sacrés. Le grand Bossuet est un génie hors ligne ; Bourdaloue, un rude joûteur ; Fénelon et Massillon, des syrènes enchanteresses. Grenade, qui est digne d'être nommé à côté de ces grands écrivains, les surpasse quelquefois par l'onction, et peut-être aussi par la souplesse et la variété.

En résumé, une élocution élégante et pure, nourrie d'idées et de faits, une érudition inépuisable, une connaissance profonde du cœur humain, une grande sagacité d'observation, une onction pénétrante, une conviction puissamment établie qui se communique au lecteur, une urbanité et un atticisme remplis de finesse et de sel, tels sont les principaux traits qui caractérisent cet éminent prédicateur. Il est plein de verve et d'esprit, parfois un peu caustique, et en même temps il vous ravit, vous enchante et vous entraîne par ses peintures des délices spirituelles. On ne saurait mieux parler des grandeurs de Dieu, des misères de l'homme pécheur, du bonheur inaltérable du juste, des suavités de la vie surnatu-

relle. Son cœur déborde quand il revient sur ces sujets, et il y revient souvent, mais toujours sous des formes nouvelles, et sans avoir l'air de se répéter.

Tel est l'auteur dont on nous offre une nouvelle traduction. Nous ne pouvons nous empêcher de regretter que M. Vivès, concurremment avec son édition française, n'ait pas publié une édition latine des sermons. Bon nombre de prédicateurs auraient aimé à les lire dans l'original. Aujourd'hui on ne trouve guère que dans les bibliothèques publiques les éditions d'Anvers, et le caractère en est si fin et si compacte qu'elles fatiguent énormément les yeux. De plus, elles fourmillent de fautes qui altèrent le sens. Nous y avons vu *terram* pour *tetram*, *gentes* pour *ingentes*, et autres bévues semblables qui rendent souvent inintelligible une phrase entière. Une nouvelle édition, faite dans les bonnes conditions dont M. Vivès ne se départ jamais, aurait été fort bien accueillie. Nous croyons même que beaucoup d'ecclésiastiques, pour qui les œuvres complètes sont d'un prix trop élevé, auraient été heureux de pouvoir, au moyen de l'édition latine, acquérir séparément les sermons.

Mais voyons la traduction nouvelle. Nous avons d'abord le regret de dire à l'éditeur qu'il se fait illusion quand il annonce dans ses prospectus que sa traduction est la première. Les sermons de Grenade ont été traduits de l'espagnol par Girard, archidiacre d'Angoulême, mort en 1663. Nous en avons sous les yeux une édition publiée à Paris, en 1698, chez Roulland. Plus anciennement, les mêmes sermons avaient été traduits du latin par le P. Jean Charon, docteur en théologie, prieur des religieux dominicains à Reims, 1603, Paris, Buon. La dédicace est de 1599, et Charon parle d'une traduction plus ancienne encore, composée par Colin, chanoine de Reims. La nouvelle traduction n'est donc pas la première ; ce qu'il y a de vrai, c'est qu'elle est la première qui soit bonne.

En effet, le premier volume, œuvre de M. l'abbé Bareille,

est certainement d'un grand mérite. Nous l'avons comparé soigneusement avec le latin, car lorsqu'on veut juger une traduction sans se livrer à ce minutieux et pénible examen, on est exposé à tomber dans de lourdes méprises, à critiquer ce qui est bien, à approuver ce qui est mal. Nous avons donc fait cette comparaison pour chacun des volumes dont nous aurons à parler, et le résultat en a été favorable à M. Bareille. Sa traduction (sauf quelques distractions peu importantes) rend fidèlement la pensée de l'auteur. Le style en est élégant, coloré, limpide, tel en un mot qu'on pouvait l'attendre de l'auteur d'*Emilia Paula*. Nos lecteurs pourront en juger par l'extrait qui suit; c'est la fin du deuxième sermon pour le jour de Noël :

« Ainsi les anges se réjouissent de notre salut. Embrasés d'une charité toute fraternelle, ils s'intéressent à ce qui nous intéresse, et en conséquence, ils se joignent à nous pour remercier Dieu et célébrer ses louanges. C'est en effet le caractère de la vraie charité d'estimer sienne la félicité d'autrui, et d'en rendre grâces à Dieu comme si nous étions en cause. Tels ne sont pas les sentiments des chrétiens qui usent des biens du prochain (1), qui sont tourmentés d'envie du bonheur d'autrui, qui sèchent de jalousie quand il lui arrive quelque avantage, et pour qui le bien qui arrive à leurs frères est un véritable supplice. Mais revenons au cantique des anges. Nous les voyons chanter les louanges de Dieu, en retour du bienfait de l'Incarnation, encore que Jésus-Christ ne les ait pas délivrés de la captivité du démon, et qu'il n'ait pas élevé leur nature à une dignité infinie. Et nous, chrétiens, que ce bienfait concerne spécialement; nous qu'il a exaltés, ennoblis, rachetés, comblés de tous les biens, soustraits aux puissances des ténè-

(1) Il y a en latin *alienis bonis utuntur*. Ne faudrait-il pas plutôt *uruntur*, qui sont irrités des avantages de leur prochain ? Ceci confirme ce que nous disions des fautes qui altèrent le sens des éditions latines.

bres, et rendus participants de la nature divine; nous qui, sans le Sauveur, aurions été précipités dans l'enfer, nous ne remercierions pas le Seigneur de ce bienfait inénarrable? nous ne chanterions pas ses louanges? et à peine accorderions-nous un instant à la méditation de ce qu'il y a de magnificence dans cette libéralité de notre Dieu? Quel est parmi vous celui qui dérobe une seule heure aux occupations terrestres, pour tâcher de comprendre l'infinie charité de Dieu envers les hommes, et de découvrir les moyens de s'assurer le salut promis aux âmes qui s'occupent des mystères célestes? Des chrétiens qui prétendent croire en Jésus, le fils de Dieu, né d'une Vierge, et couché, pour nous sauver, dans une misérable crèche, osent bien ne pas s'abandonner à la contemplation de ces merveilles, et ne songent même pas à s'en entretenir dans leurs maisons et hors de leurs maisons, la nuit et le jour, en eux-mêmes ou avec leurs semblables! Un disciple du Christ pourra-t-il, en ces jours de fête, parler d'autre chose que de son maître nouveau-né et enveloppé de langes? O folie, ô insensibilité humaine! « Le bœuf reconnaît celui qui le soigne, et l'âne la crèche de son maître, » Isaï. I, 3; et des chrétiens négligent de visiter par la méditation Jésus dans la crèche où il repose! Ainsi, nous nous souvenons si peu de ce bienfait, qu'en ce temps destiné par l'Église à en rappeler la mémoire, nous ne réfléchissons pas à la nature de ce mystère. O ingratitude effrayante de l'homme! ô cœurs de fer, inaccessibles à des sentiments que les bêtes farouches éprouvent et témoignent autant qu'il est en leur pouvoir!

» Que vous dirai-je encore, mes frères? Je ne sais; mais prenez garde de ne pas recueillir le fruit de la Rédemption, vous qui n'appréciez pas le bienfait du Rédempteur. Pour les personnes que les mystères de notre foi ne touchent en aucune manière, Jésus-Christ semble n'être pas né ni avoir souffert. Ce n'est pas à ces personnes, en effet, mais aux hommes de bonne volonté, que les anges aujourd'hui annoncent la paix.

non la paix que donne le monde, mais la paix que le Roi de paix a apportée du ciel sur la terre, laquelle surpasse tout sentiment. Ne poussons pas si loin l'ingratitude et la folie, et ne négligeons pas des mystères qui nous intéressent de si près. Cessons de ressembler aux animaux sans raison, et, à l'exemple de David, demeurons toujours auprès de Dieu et soyons toujours avec lui. Pour cela, visitons assidûment la crèche adorable, prenons-y la nourriture divine qui nous y sera offerte, afin de croître pour le salut; et ainsi devenus un jour des hommes parfaits, nous entrerons dans la gloire de l'immortalité. Ainsi soit-il. » (PP. 239, 240.)

Plus loin on lit : « Ces considérations bien approfondies dissiperaient aisément les prétextes et les difficultés qui s'offrent ordinairement, lorsqu'il s'agit de réformer sa vie et de régler sa conduite. La plupart, effrayés de la grandeur de l'entreprise, ne manquent pas de faire ces objections que leur inspirent la faiblesse et la lâcheté : Comment réussirai-je à me sevrer entièrement de ces voluptés qui sont ma vie? Pourrai-je bien mortifier ma chair, persévérer dans la prière, retrancher de mes désirs et de mes convoitises, substituer à une vie molle et efféminée, une vie consacrée à porter la croix de Jésus-Christ? Sans doute, mon frère, ce changement sera chose difficile pour vous, si vous n'avez égard qu'à vos propres forces. Il vous sera facile et agréable, si vous tenez compte de la vertu divine et du secours de l'Esprit-Saint, qui certes ne vous manquera pas. Vous avez tort de ne regarder qu'en vous-même : levez encore les regards vers le Ciel. Ce serait insulter à la providence et à la sagesse de Dieu, ce serait lui refuser la connaissance de la faiblesse humaine, que d'imposer à l'homme de sa part l'obligation de maintenir ou de rétablir, abandonné à ses seules forces, la pureté et la sainteté dans sa nature viciée. Croyez-vous donc que le Seigneur vous ordonnera, à vous que les ténèbres du siècle environnent, que la mort assujettit à ses lois, que le péché enveloppe de ses liens, de vous diriger vers

la terre des vivants, sans vous munir des armes et des provisions nécessaires à un voyage aussi périlleux ? Écoutez plutôt cette comparaison, et vous verrez ce que vous devez penser de votre ignorance ou de votre défiance exagérée. Remettez-vous en mémoire, je vous prie, d'un côté les obstacles qui séparaient les Hébreux de la terre promise, de l'autre les merveilles devant lesquelles ils s'évanouirent tous. » (P. 358.)

M. Bareille traduit librement, et cela est certainement permis quand il s'agit d'un auteur qui, comme Louis de Grenade, puise dans le vocabulaire latin avec une abondance, une profusion qui rendent fort difficile, souvent même impossible, une traduction littérale. Peut-être cependant l'originalité de l'auteur est elle moins bien reproduite par ce système d'interprétation qu'elle ne le serait par un autre qui serrerait de plus près le texte. Nous regrettons aussi quelques omissions (peu importantes à la vérité, mais il ne faut rien perdre d'un tel auteur, surtout dans une édition complète), et quelques transpositions, dont le but a été de ramener les sermons à l'ordre des Évangiles de la liturgie romaine. Car Grenade suivait le rit dominicain. Mais ces transpositions, outre qu'elles n'étaient pas nécessaires, sont incommodes quand on veut comparer le latin avec le français ; une note les aurait suppléées avec avantage. Surtout nous regrettons que M. Bareille n'ait pas mis en tête du premier volume la préface de Grenade. Cette préfaee est très-longue et très-belle. Grenade y explique parfaitement le but qu'il s'est proposé et le plan qu'il a suivi dans ses sermons. Où sera-t-elle placée maintenant?

Comme on le voit, ces tâches sont légères. Nous les signalons pour attester combien notre examen a été consciencieux. Elles n'empêchent pas le premier volume d'être excellent.

Le tome II n'est plus de M. Bareille. Pendant qu'il continue à traduire de l'espagnol les œuvres *ascétiques*, des collaborateurs lui ont été donnés pour traduire du latin le reste des sermons. Le désir d'aller plus vite a été sansdoute la cause qui a porté

l'éditeur à prendre cette mesure. C'est regrettable. Quel que soit le mérite des nouveaux traducteurs, il eût mieux valu laisser M. Bareille finir ce qu'il avait si bien commencé. Deux hommes, fussent-ils également capables, ne traduiront jamais de la même manière. Tel mot familier à l'auteur sera rendu tantôt par un terme, tantôt par un autre, ce qui donnera au lecteur une fausse idée de l'original. Si encore tous les noms avaient figuré sur chaque volume, il n'y aurait pas eu de bigarrure apparente. Mais les souscripteurs, qui avaient lu sur la couverture du premier volume que M. Bareille traduisait les œuvres complètes, ont dû éprouver un désappointement, en voyant le titre du tome II en contradiction avec le titre du premier.

Ouvrons maintenant le tome II. C'est encore une bonne traduction, quoique d'un genre différent. Elle est moins coulante, moins agréable que celle du premier volume; on y remarque un certain nombre d'imperfections légères; mais elle est correcte, et elle reproduit plus fidèlement toutes les nuances et tous les contours de l'original. Cette grande fidélité va même jusqu'à prêter le flanc à la critique. Nous étions quelquefois porté à blâmer certains passages, en les jugeant d'après les habitudes modernes; mais quand nous recourions au latin, nous reconnaissions que, pour faire disparaître ces sortes d'excentricités, il eût fallu affaiblir le texte, et remplacer quelque chose de saillant par une tournure banale. Aussi nous ne serions pas étonné que beaucoup d'ecclésiastiques, ne pouvant se procurer le latin, préférassent la traduction qui s'en rapproche le plus. Car ce qu'un prédicateur cherchera dans un tel ouvrage, ce ne sont pas des phrases qui flattent l'oreille, et qu'il puisse copier; c'est la saveur et la physionomie de l'original. Voilà en effet ce qui inspire, voilà ce qui grave dans l'esprit les idées de l'auteur, et aide à les présenter sous une forme nouvelle.

Voici un extrait du deuxième volume : c'est la fin d'un ser-

mon sur l'évangile du paralytique. « Mais, mes frères, je veux ici vous interpeller brièvement. Pour le moment, je ne vous exhorterai pas à la piété en vous effrayant de la géhenne; ce que j'ai à vous dire est moins terrible. Supposez que Dieu ait annoncé à quelqu'un de vous que, pendant trente-huit ans avant de mourir, il endurerait la maladie de ce paralytique. Quels ne seraient pas les soucis, les inquiétudes, les anxiétés de celui qui aurait la triste certitude qu'un si long supplice, sans espoir de guérison, lui est réservé. Si à cet homme, livré à de telles angoisses, Dieu, comme autrefois à David adultère, donnait à choisir, ou de subir cette paralysie, ou, s'il voulait en être délivré, d'embrasser la vie monastique chez les Chartreux avec un silence absolu; qui doute que chacun de nous ne préférât ce genre de vie avec un corps sain et plein de santé, plutôt que d'avoir à lutter tant d'années contre la paralysie?...

» Maintenant, mes frères, je vais vous faire une demande, et de cette demande je prendrai à témoin le ciel et la terre. Si la seule crainte d'une longue maladie produit sur vous une si vive impression, que vous embrasseriez volontiers, non-seulement la loi commune du Décalogue, mais même les règles austères de la vie monastique, pour vous dérober à un mal de trente-huit années; je vous le demande, comment l'appréhension d'un feu éternel, de tortures sans fin, ne peut-elle vous déterminer, non pas à embrasser la vie monastique, mais à vouloir porter le joug suave, le fardeau léger de Jésus-Christ? Qui ne s'étonnerait? Qui ne serait frappé de stupeur? Qui ne sentirait ses cheveux se dresser, en voyant un tel aveuglement dans des gens raisonnables? Qu'y aura-t-il d'étonnant, si cela ne l'est pas? » (PP. 219, 220.)

Plus loin, dans un sermon sur l'aumône (p. 615), on lit ce qui suit: « Mais si ces considérations font peu d'impression sur nous, rappelons-nous une parole célèbre, autant que vraie, de saint Ambroise: « La miséricorde seule accompagne les

défunts. » Il est certain que nous tous ici présents, nous sortirons bientôt de ce monde. Il est certain que nous en sortirons seuls. Fussiez-vous roi, empereur, monarque de toute la terre, vous partirez seul d'ici pour une contrée inconnue. Vous ne serez accompagné, ni de serviteurs, ni d'amis, ni de parents, ni d'enfants chéris, ni d'une tendre épouse, encore moins de vos domaines et de vos richesses, pour lesquels vous avez tant sué. Toute cette pompe du siècle suivra votre cadavre jusqu'au tombeau ; des obsèques solennelles seront célébrées, des flambeaux allumés ; des enfants et des serviteurs vêtus de noir vous rendront les derniers honneurs ; mais vous, sans aucune escorte, vous comparaîtrez seul devant le Juge, tandis que vos serviteurs retourneront à la maison vide de son maître. Car comme le Seigneur a donné cet ordre aux flots et à la mer en courroux : « Tu viendras jusqu'ici et tu n'iras pas plus loin ; ici s'arrêtera l'orgueil de tes flots, » *Huc usque venies, et non procedes amplius, et hic confringes tumentes fluctus tuos* Job, XXXVIII, 11 ; ainsi ce même Seigneur, au moment de la mort, dit aux royaumes et aux empires, et à toute puissance du monde : Tu viendras jusqu'ici, et n'iras pas plus loin ; ici finit le drame de la vie humaine, et toute la pompe des choses terrestres...

» Quel ne sera pas l'étonnement des âmes de ceux qui ont été puissants en ce siècle, et qui, de leur vivant ne marchaient qu'entourés d'un nombreux domestique, lorsqu'elles verrront leur nudité, leur solitude au milieu de ces affreuses régions? lorsqu'elles pourront dire avec le Prophète : « Je regardais à ma droite, et il n'y avait personne qui me connût? » *Ps.* CXLI, 5. A ce moment, lorsque tous ces hochets de la fortune ne pourront vous apporter aucun soulagement, et que vous serez dépouillé de tout, la vertu et la commisération, la piété et la bienfaisance, fidèles compagnes, seront seules à vos côtés ; et non-seulement elles vous accompagneront, mais aussi elles vous protégeront. Alors ce qui vous suivra, c'est donc,

non ce que vous avez amassé péniblement et ardemment, mais ce que vous avez distribué d'une main bienfaisante; non ce par quoi vous avez enrichi votre maison, agrandi votre entourage, rehaussé votre noblesse, attiré à vous l'admiration de la foule, mais ce avec quoi vous avez nourri, entretenu, sustenté les pauvres du Christ; voilà les richesses qui vous accompagneront au sortir de la vie. Votre sécurité la plus grande viendra alors des consolations que vous apportez maintenant aux mendiants et aux pauvres. »

Le plus grand défaut du tome II est dans les transitions, et c'est encore un effet de la trop grande fidélité. Pour parer à ce défaut, il faut s'écarter notablement du latin, où la liaison des idées n'est pas toujours facile à suivre.

Le tome VI vient de paraître. Nous croyons, d'après un premier et rapide examen, qu'il est d'une main plus habile, d'une main qui a su réunir jusqu'à un certain point l'élégance du premier volume à la fidélité du deuxième.

Espérons que les volumes suivants auront le même caractère. On ne nous dit pas quelle est, dans ceux qui ont paru, la part respective de chaque traducteur. Mais on promet de donner ce renseignement au public dans la préface de l'un des volumes futurs.

Il ne nous reste plus maintenant qu'à parler de l'exécution matérielle. Elle est magnifique et en tout semblable à celle des œuvres de Bossuet. L'édition sur papier vergé est surtout remarquable; celle sur papier vélin, d'un tiers moins cher, est très-belle encore, et peut soutenir la comparaison avec ce que font de mieux les premières librairies.

N.-C. Leroy.

P. S. Depuis que cet article est imprimé, le hasard nous a apporté deux renseignements qui pourront intéresser nos lecteurs. D'abord, nous avons trouvé, tome III, p. 481 de l'édition latine, le passage suivant : *Ut autem lectorem fatigatum*

aliqua sermonis voluptate demulceam..., qui prouve que les sermons de Grenade ont été écrits pour être lus. Nous persistons cependant à supposer qu'ils ont été prononcés en latin, au moins quant à la substance, devant les novices des Dominicains de Lisbonne ; car à la fin du quatrième sermon pour le jour de Noël, l'auteur donne quatre pièces de vers composées par ces novices. Il est regrettable que M. Bareille ait omis ces poésies, ainsi que l'avertissement de Grenade qui les précède.

En second lieu, nous venons d'apprendre l'existence d'un abrégé latin des sermons de Grenade, abrégé fort bien fait, et dont la réimpression, à défaut de celle des sermons latins eux-mêmes, serait fort utile. En voici le titre : *R. P. Ludovici Granatensis concionum in epitomen redactarum* tom. I et II (pp. 645 et 299) opera F. Petri Merssei (cognomento) Cratepolii, Instituti D. Francisci fratrum conventualium Coloniæ. Lugduni, 1595.

LES SEPT PROPOSITIONS

Notées par le Saint-Office.

Quatrième article (1).

Nous avions suspendu la publication de nos articles sur les sept propositions, parce qu'il nous avait semblé que la lumière était faite et l'accord suffisamment conclu.

Nous nous étions trompé ! L'ontologisme avait seulement pris le temps de se recueillir et reparaît aujourd'hui tout armé pour sa *défense* en se proclamant « *le système le seul philosophique, la philosophie invincible qui ne demande pour elle ni bienveillance ni malveillance, et qui se contente de la vérité* (2). »

« Les disciples de saint Thomas » repoussent ces prétentions comme n'étant ni fondées, ni légitimes, et insinuent que le Saint-Office n'est point sympathique à cette philosophie, parce qu'il n'y reconnaît point la philosophie des Pères, ni la tradition constante des écoles catholiques (3).

Pour nous, qui ne sommes point directement mêlé à ces débats auxquels nous empruntons seulement quelque mérite

(1) V. dans cette Revue, tome v, p. 374 ; tome vi, p. 181 et 374.

(2) *Défense de l'Ontologisme contre les attaques récentes de quelques écrivains qui se disent disciples de saint Thomas*, par M. l'abbé Fabre. Paris, Casterman, éditeur.

(3) Lettre du R. P. Ramière à Dom Gardereau sur l'*Unité dans l'enseignement de la philosophie*. (*Revue du Monde catholique*, 25 octobre 1863.)

d'actualité pour l'accomplissement de notre tâche, nous désirons rester dans l'humble rôle que nous avons entrepris, de « *déterminer*, à nos risques et périls, *le sens contre lequel la Sacrée-Congrégation du Saint-Office a voulu prémunir* (1). »

Cela posé, nous passons à l'examen de la proposition suivante :

PROPOSITIO IV. *Congenita Dei tanquam entis simpliciter notitia omnem aliam cognitionem eminenti modo involvit, ita ut per eam omne ens, sub quocumque respectu cognoscibile est, implicite cognitum habeamus.*

I. Cette quatrième proposition se révèle, à première vue, comme le corollaire des trois précédentes. En effet, étant donné, ce que personne ne conteste, que l'ordre des idées correspond à l'ordre réel, on ne peut affirmer, ce semble, la connaissance immédiate de Dieu comme essentielle à notre intelligence, on ne peut dire que l'Être qui nous apparaît en toutes choses et sans lequel nous ne pouvons rien comprendre, est l'Être divin lui-même, que les universaux à *parte rei* ne sont pas réellement distincts de Dieu et ne font qu'une seule et même chose avec lui, sans être amené à cette conclusion logique que l'idée de Dieu innée et connaturelle à notre âme, renferme toute autre connaissance et manifeste implicitement tout ce qui peut être connu.

Or, nous avons réfuté, une à une, toutes les prémisses de cette affirmation, et nous avons démontré qu'elles sont à la fois contraires aux saintes Écritures, injurieuses à la théologie des Pères et en désaccord complet avec la croyance générale des fidèles. L'arrêt qui les atteint est donc également applicable à toutes les conséquences légitimes qui en découlent, et nous pourrions sans peine nous dispenser de rien ajouter à ce que nous avons dit, s'il n'importait enfin de faire voir par quelle étrange confusion des notions philosophiques les plus

(1) REVUE, tome v, p. 374.

simples, on élargit en tous sens les voies funestes qui conduisent à l'abîme et préparent la ruine de toute religion comme de toute philosophie.

II. Quand donc on vient nous affirmer que l'idée de Dieu innée et connaturelle à notre âme représente l'être pur, *ens simpliciter*, il est naturel de nous demander aussitôt ce que c'est que l'être pur, et ce qu'il faut entendre par cette dénomination aussi ancienne que la philosophie. L'idée de Dieu est, en effet, une si grande chose qu'elle a de tout temps préoccupé l'intelligence humaine et incliné l'esprit des philosophes à en rechercher l'origine, et à en déterminer le vrai caractère. La grandeur de l'Être que cette idée représente a dû faire croire aussi, comme il est naturel de le penser, qu'elle n'était point le fait de l'homme, ni le fruit spontané de son activité intellectuelle, mais un vrai don du ciel, destiné par le Créateur à orner le front de celui qu'il avait fait à son image et à sa ressemblance, d'un rayon anticipé de sa gloire immortelle. Certes, une philosophie si pleine de poésie et de charmes, était faite pour séduire les âmes et pour faire préférer à mainte intelligence, même de philosophe, le chemin facile de l'imagination et du cœur à celui de l'austère discipline du raisonnement et de la vraie philosophie !

Qu'est-ce donc que l'être pur dont certains philosophes modernes nous vantent sans cesse les merveilleuses propriétés, que l'on identifie avec l'idée de Dieu et avec Dieu lui-même ? Le voici : l'être pur, comme tel, d'après le sentiment unanime des philosophes les plus autorisés, n'est rien autre chose que l'être abstrait, c'est-à-dire l'être qui vient s'offrir aux regards de notre âme, qui pose devant l'œil de notre esprit, lorsque nous considérons un objet quelconque comme étant quelque chose, ou comme n'étant pas le néant. Voilà l'être pur, *ens simpliciter*, au sens le plus étroitement philosophique.

Et vous osez dire que cet être est Dieu ! En vérité, c'est une petite gloire pour la Majesté divine, mais n'est-ce pas aussi

un mince honneur pour nous-mêmes de voir représenter notre Dieu, l'Être divin par essence, l'Être le plus grand, le plus réel, le plus parfait, sous la forme de l'être le plus commun, le plus infime, le plus vide de réalité et le plus voisin du néant !

Supposons, en effet, s'il vous plaît, un homme quelconque dans toute la plénitude de son individualité personnelle, c'est-à-dire un homme individuel déterminé par ce que les philosophes appellent les *notes individuantes*. Essayons ensuite par le moyen de l'abstraction la plus sévère, la plus rigoureuse, de séparer une à une toutes ces notes qui l'individualisent. Qu'en restera-t-il ? Il restera l'unité spécifique, ou cette perfection qui constitue la nature humaine, et qui place au rang d'animal raisonnable l'homme individuel dont il s'agit.

Si nous poursuivons notre tâche en généralisant toujours davantage le concept déjà obtenu, nous arriverons par des abstractions successives, au concept générique d'animal, au concept de corps, au concept de substance. Puis, étant obtenu le concept du genre suprême de substance, il nous sera libre encore d'abstraire, si nous voulons, du mode lui-même dont cette substance existe, ou en d'autres termes, nous pourrons considérer cette substance comme simplement existante, et alors soudain nous nous trouverons en face de l'être pur, *entis simpliciter*.

Ce procédé intellectuel serait, bien entendu, également applicable à une pierre, à un arbre, à un cheval, à un être individuel quelconque, d'où nous concluons que cette raison d'être abstraite est commune à tous les êtres, quels qu'ils soient en général, ce qui explique peut-être pourquoi nous donnons le nom d'être à tout ce qui est, à tout ce qui participe à un degré quelconque de l'existence.

III. Mais comment qualifier ensuite cette idée d'être obtenue par le procédé que nous venons de décrire ! Cette idée est-elle identique et une avec l'idée de Dieu, ou en

est-elle différente? Si l'on affirme qu'elle n'est pas identique, toute la quatrième proposition est fausse et croulera, faute de soutien, par sa base, attendu que tout en elle affirme cette identité que je suppose. Si vous admettez au contraire que cette identité existe, vous vous heurterez sans remède contre l'absurde qui vous cerne et vous accable de toutes parts.

Il n'est pas possible en effet que l'idée de l'être ainsi obtenue par voie d'abstraction soit identique à l'idée de Dieu, proclamée connaturelle à notre intelligence, sans que les caractères qui constituent l'un et l'autre de ces deux concepts ne soient eux-mêmes identiques. Or, nous l'avons déjà fait voir, l'idée de l'être pur, que nous appellerions désormais plus commodément l'être *abstrait*, ne renferme rien de particulier, rien de déterminé, rien de concret. C'est une idée essentiellement générale, universelle, commune, dans laquelle on ne rencontre absolument rien que la note la plus abstraite qu'il soit possible de concevoir, l'idée de la réalité la plus minime, qui se trouve comme placée sur les confins les plus reculés de l'être et du néant. Donc, l'être pur, considéré comme tel, ne représente pas un être réel, auquel on puisse rapporter comme à son objet adéquat cette raison d'être universelle, et si l'on admettait qu'un tel objet existe, cet objet ne possèderait pour tout avoir et pour toute essence que la note qui le représenterait à nos yeux comme n'étant pas le néant, ou comme étant simplement quelque chose. Contradiction manifeste comme nous l'avons dit, puisque tout ce qui existe est nécessairement déterminé, particulier, concret.

On se souvient, sans doute, que nous avions déjà précédemment établi cette vérité. Mais toute erreur, en matière si délicate, devant nécessairement déteindre sur la théorie de la connaissance elle-même et de son objet, nous ne saurions trop redire que l'universel, envisagé comme tel, n'a point d'objet adéquat qui lui corresponde. L'objet de l'universel, c'est l'être créé, existant ou possible, qui représente, selon

les modes divers dont il peut exister, cette idée universelle perçue par notre intelligence, d'où nous concluons par voie directe, non-seulement que tout ce qui existe n'est point le néant, est quelque chose; mais que c'est telle chose déterminée, tel objet particulier. Or, mieux que tout autre, l'Être divin est doué de cette admirable individualité qui exclut la multiplicabilité dans la même nature spécifique, et se trouve constitué par essence *un, particulier, déterminé* ; d'où je conclurai encore que représenter Dieu comme *ens simpliciter*, comme l'être pur dans le sens de simple opposition avec le néant, ou comme étant simplement quelque chose, c'est méconnaître Dieu, abaisser sa majesté suprême, et nier toutes ses infinies perfections.

Cependant, l'on pourrait nous dire que Dieu est si bien l'être pur, et l'essence qui le constitue, si véritablement ce que nous concevons de plus simple, de plus pur et de plus parfait dans l'être, que les saintes Écritures, les saints Pères et tous les docteurs catholiques n'ont qu'une voix pour appeler Dieu l'Être pur, très-pur, très-simple et très-parfait.

Oui, sans doute, et nous nous garderons bien de le contester, Dieu est l'Être le plus pur et le plus parfait, et nous savons aussi que c'est Dieu lui-même qui nous a appris à le nommer *simpliciter* Celui qui est, *Ego sum qui sum* (*Exod.* III, 14).

Nous n'ignorons pas non plus que saint Bonaventure l'appelle l'être très-pur, *ens purissimum*, l'Être qui est simplement, *ens quod est simpliciter*, l'Être en acte et qui est acte pur, *ens in actu et quod est actus purus* (*Itiner. mentis*, c. III et V).

De plus, saint Thomas avance comme une vérité indubitable et universellement admise que Dieu est l'Être pur *simpliciter et sine additione* (*Summa theol.*, p. I, q. 3, a. 4).

Mais précisément parce que nous savons tout cela, nous osons soutenir que ni les saintes Écritures, ni les Pères, ni les Écoles catholiques toutes ensemble n'autorisent rien de semblable à l'interprétation qu'on nous oppose, et qui n'a pour

toute base qu'une équivoque fragile que, d'un trait de plume, et il y a longtemps, saint Thomas s'est chargé de faire disparaître. « Aliquid cui non fit additio, dit le saint Docteur, potest intelligi dupliciter : uno modo ut de ratione ejus sit quod non fiat ei additio, sicut de ratione animalis irrationalis est ut sit sine ratione. Alio modo intelligitur aliquid cui non fiat additio, quia non est de ratione ejus quod sibi fiat additio, sicut animal commune est sine ratione, quia non est de ratione animalis communis ut habeat rationem, sed nec est de ratione ejus ut careat ratione. Primo igitur modo, *esse sine addito est esse divinum;* secundo modo *esse sine addito est esse commune.* » (*Summa theol.* p. I, q 3, a. 1, ad. 1.)

Remarquons bien que saint Thomas s'exprime d'une manière différente, des modes divers dont une chose peut ne recevoir aucune addition. L'une qui concerne l'Être divin, *ens divinum,* est toute *positive*, « *ut de ratione ejus sit*, » c'est-à-dire qu'il est de la nature de l'Être divin, qu'il appartient au mode essentiel de son existence de contenir la plénitude de l'être, sans que rien puisse ni le limiter, ni le restreindre. L'autre, qui regarde l'être commun, l'être en général, est *négative,* « *non est de ratione ejus*, » c'est-à-dire qu'au point de vue universel et abstrait, cet être n'est pas plus l'être créé que l'être incréé ; et voilà pourquoi il ne peut être considéré comme une chose réelle, adéquate, en dehors de l'intelligence qui le perçoit, parce qu'il ne saurait être conçu en acte, en dehors des modes qui déterminent et constituent la nature diverse de tous les êtres existants.

Donc, autre chose est l'Être pur, en tant qu'il est l'Être divin, et autre chose, en tant qu'il est l'être universel. L'Être pur divin ne peut être conçu comme susceptible d'une addition quelconque, tandis que l'être pur universel, quoique susceptible d'être conçu *per se* sans addition ne peut toutefois exister comme tel. « *Quod commune est vel universale,* dit saint Thomas dans sa Somme philosophique, sine additione *esse* non

potest, sed sine additione *consideratur*. Non enim animal potest *esse* absque rationali vel irrationali differentia quamvis sine his differentiis cogitetur ; licet etiam cogitetur universale absque additione, non tamen absque receptibilitate additionis est. Nam si animali nulla differentia addi posset, genus non esset, et similiter est de omnibus aliis nominibus. *Divinum autem esse* est absque additione, non solum cogitatione, sed etiam in rerum natura ; et non solum absque additione, sed etiam absque receptibilitate additionis. » (*Cont. Gent.* I, 26.)

Nous sommes donc forcés de conclure que le mot *simpliciter* appliqué à l'être, comme terme *positif*, exprime l'essence même de l'Être pur, qui est Dieu; mais considéré comme terme *négatif*, il n'exprime plus que le mode abstrait dont notre esprit perçoit l'être en général. Il ne saurait donc être imaginé une différence plus radicale et plus profonde entre deux concepts, et rien n'est plus absurde par conséquent que d'identifier l'Être pur qui est Dieu, avec l'être universel et abstrait, dans lequel on voudrait nous faire connaître implicitement toutes choses.

Le Saint-Office a donc eu bien raison de penser qu'un enseignement philosophique qui se met ainsi tout d'abord en contradiction avec les grands docteurs catholiques, et qui fait ensuite de notre Dieu un Dieu idéal et abstrait, constitue un danger réel pour notre foi. Car d'autres viendront, et apercevant ce Dieu abstrait et sans majesté, ils iront se prosterner devant le Dieu-Monde, le Dieu-Soleil, l'Absolu, qui ne sont eux-mêmes qu'un voile grossier qui recouvre le Dieu-Néant de l'athéisme.

P. P. Armand.

LITURGIE.

SUR LA FORMULE DE L'ABSOLUTION SACRAMENTELLE.

Le mot DEINDE *qui se trouve dans la formule de l'absolution sacramentelle :* Ego te absolvo a peccatis tuis, *est-il une rubrique, ou fait-il partie de la formule?*

Les rubricistes ne sont pas d'accord sur la nature du mot *Deinde* qui précède les paroles : *Ego te absolvo a peccatis tuis.* D'après les uns, ce mot est une rubrique, insérée à cet endroit pour indiquer les paroles sacramentelles ; suivant les autres, il fait partie du texte, et doit être prononcé par le confesseur. Les Rituels imprimés à Rome ne sont pas d'accord sur ce point, les décrets de la Sacrée Congrégation des Rites ne sont pas suffisamment clairs, et les auteurs les plus recommandables sont eux-mêmes divisés.

En faveur du premier sentiment, nous pouvons citer les derniers rituels imprimés à Rome et à Malines, où le mot *Deinde* se trouve en caractères de couleur rouge, et le Rituel commenté par Barruffaldi, dans le texte duquel il y a deux points après le mot *Deinde*, et dont le commentaire montre que le savant auteur ne regardait pas ce mot comme appartenant au texte.

En faveur du second sentiment, on peut citer Catalani et les autorités qu'il allègue. Le savant liturgiste s'exprime ainsi : « Unum adhuc restat, quod hic præteriri nequaquam debet, « adverbium nempe illud, *Deinde,* quod eodem charactere exa- « ratum absolutioni peccatorum immediate præmittitur...

« recitandum esse cum ipsa absolutione, velut ejusdem con-
« textum. Non enim ad rubricam spectat. » L'auteur cite alors l'autorité de saint Charles. Saint Liguori, d'après Busembaum, et M. Falise mettent aussi le mot *Deinde* dans la formule de l'absolution.

Deux décisions de la Sacrée Congrégation des Rites défendent de rien *innover* à cet égard Mais comme le *votum* du maître des cérémonies n'a point été publié, on ne voit pas bien à laquelle des deux leçons se rapporte la défense. Les deux décrets sont les suivants.

1er Décret. — *Question.* « Utrum verbum *Deinde* in forma
« absolutionis in nonnullis editionibus rubro charactere im-
« pressum omittendum sit? » *Réponse.* « Nihil esse innovan-
« dum. » (Décret du 11 mars 1837, n. 4809).

2e Décret. — *Question.* « An in forma absolutionis, ante
« verba : *Ego te absolvo a peccatis tuis,* dicendum sit, vel
« omittendum verbum *Deinde?* » *Réponse.* « Detur decretum
« in Veronen. Diei 11 mart. 1837. » (Décret du 28 février 1847, n. 5089, q. 1.)

Avant ces réponses, la Sacrée Congrégation des Rites avait renvoyé la décision à la Sacrée Congrégation de l'Inquisition, par une réponse du 27 août 1836 (n. 4782, q. 5).

D'après la teneur de ces décisions, il semblerait que l'innovation rejetée serait le premier sentiment. Mais pour soutenir cette opinion, il faudrait admettre que les Rituels imprimés à Rome depuis que la question a été soulevée, sont fautifs à cet endroit, par suite de l'incurie des éditeurs ou des typographes. Ce fait, sans doute, ne serait pas absolument impossible, mais, pour trancher une question controversée sur une formule sacramentelle, nous pouvons nous en tenir à une édition qui fait autorité, jusqu'à une nouvelle décision de la part de la Sacrée Congrégation.

P. R.

DÉCISIONS

DE LA S. PÉNITENCERIE.

Nous reproduisons, en les empruntant à la *Correspondance de Rome*, les décisions suivantes sur les dispenses relatives à la loi de l'abstinence.

Eminentissime Princeps. Quidam sacerdotes regnorum Belgii et Hollandiæ, ad tranquillitatem conscientiæ suæ et ad certam fidelium directionem, instanter petunt ab Eminentia Vestra solutionem sequentium dubiorum :

Gury, Scavini et alii referunt tanquam responsa S. Pœnitentiariæ data die 16 januarii 1834 :

« Posse personis, quæ sunt in potestate patrisfamilias, cui facta est legitima facultas edendi carnes, permitti uti cibis patrifamilias indultis, adjecta conditione de non permiscendis licitis atque interdictis epulis et de unica comestione in die, iis qui jejunare tenentur. »

Igitur quæritur : 1. An hæc resolutio valeat ubique terrarum ? 2. Dum dicitur *permitti posse*, petitur a quo ista permissio danda sit, et an sufficiat permissio data a simplici confessario ?

Altera resolutio : « Fideles qui ratione ætatis vel laboris jejunare non tenentur, licite posse in quadragesima, dum indultum concessum est, omnibus diebus indulto comprehensis, vesci carnibus ant lacticiniis per idem indultum permissis, quoties per diem edunt. »

Dubitatur igitur, an hæc resolutio valeat in diœcesi cujus episcopus auctoritate apostolica concedit fidelibus ut feria 2ª,3ª, 5ª temporis quadragesimæ possint semel in die vesci carnibus et ovis, iis vero qui ratione ætatis vel laboris jejunare non tenentur, permittit ut ovis sæpius in die utantur.

Quæritur itaque : 1. An non obstantibus memorata phrasi *ovis sæpius in die utantur*, et tenore concessionis, possint ii qui ratione ætatis vel laboris jejunare non tenentur, vi dictæ resolutionis vesci carnibus quoties per diem edunt ? — 2. An iis qui jejunare non tenentur ratione ætatis vel laboris, æquiparandi sint qui ratione infirmæ valetudinis a jejunio excusantur, adeo ut istis quoque pluries in die vesci carnibus liceat?

S. Pœnitentiaria, mature consideratis propositis dubiis, dilecto in Christo oratori in primis respondet transmittendo declarationem ab ipsa S. Pœnitentiaria alias datam, scilicet : « Ratio permissionis, de qua in resolutione data a S. Pœnitentiara 16 januarii 1834, non est indultum patrifamilias concessum, sed impotentia in qua versantur filii familias observandi præceptum. »

Deinde ad duo priora dubia respondet : Quoad primum, affirmative; quoad secundum, sufficere permissionem factam a simplici confessario.

Ad duo vero posteriora dubia respondet: Quoad primum, negative ; Quoad secundum, non æquiparari.

Datum Romæ in S. Pœnitentiaria, die 27 maii 1863.

A. M. Card. CAGIANO M. P.

BREF

de Sa Sainteté le Pape PIE IX, *relatif à un nouvel Office de l'Immaculée-Conception.*

—

PIUS PP. IX

AD PERPETUAM REI MEMORIAM.

Quod jampridem ab hac Apostolica Sede communia fidelium vota precesque postulaverant, quod ad augendam in terris Beatissimæ Genitricis Dei gloriam maxime pertinebat, id Nos tandem divino adflante Spiritu præstitimus quum sexto Idus Decembris Anni millesimi octingentesimi quinquagesimi quarti in Patriarchali Basilica Nostra Vaticana frequentissima adstante S. R. E. Cardinalium et Sacrorum Antistitum corona, pronuntiavimus, declaravimus ac definivimus doctrinam, quæ tenet Beatissimam Virginem Mariam in primo instanti suæ Conceptionis fuisse singulari Dei Omnipotentis gratia et privilegio, intuitu meritorum Jesu Christi Redemptoris humani generis, ab omni originalis culpæ labe præservatam, esse a Deo revelatam, atque idcirco ab omnibus fidelibus firmiter, constanterque credendam. Difficile porro dictu est quanto exinde gaudio perfusi fuerint universi Catholici Orbis Antistites cum Clero suo, nec non Principes viri, ceterique cujuscumque ordinis fideles, quippe qui inflammato studio ducti honore debito prosequendi immaculatam Virginem Genitricem Dei Mariam, majorum exempla æmulati, idipsum novissima hac ætate iteratis precibus ab hac Sancta Sede imploraverant. Nos quidem vixdum ad universæ Ecclesiæ regimen meritis licet imparibus evecti fuimus, id præcipue curavimus ut secundum Ecclesiæ vota ea perageremus quæ ad augendum Deiparæ Virginis cultum pertinerent, utque excellentissimæ illius dotes et collata divinitus privilegia, atque ornamenta fidelium oculis clarius nitescerent ; qua de causa novum ecclesiasticum Officium, novamque Missam approbavimus, ut solemnius celebraretur festum Beatissimæ Virginis sine labe originali conceptæ ; atque ita arcano Dei consilio non

intermissis hujusmodi curis via quodammodo sterni visa est ad solemne edendum decretum, quod de immaculato Deiparæ conceptu memorata die atque anno pronuntiavimus. Verumtamen quoniam necessarium esse novimus ut cum lege credendi lex conveniat supplicandi, idcirco eo curas Nostras convertimus ut novum conderetur Officium cum nova Missa tam in Vigilia, ubi concessa est, quam in festo immaculatæ Conceptionis, quibus singula hæc ex ordine recolantur, et faustissimi eventus series futuris in posterum ætatibus innotescat. Jam vero quum hujusmodi opus ad optatum exitum perductum sit, memoratum Officium Missamque respondentem de consilio peculiaris Congregationis Sacrorum Rituum ad id apposite per Nos deputatæ Auctoritate Nostra Apostolica approbandam existimavimus. Itaque de ejusdem Congregationis consilio, certa scientia, ac matura deliberatione Nostra superius indicatum Officium, Missamque Officio respondentem, nec non, pro locis ubi est concessa, Missam pro Vigilia immaculatæ Conceptionis Auctoritate Nostra Apostolica per præsentes Litteras probamus, eademque Autoritate præcipimus, ut hoc unice Officium et Missam quicumque de Clero sæculari, et regulari, non exclusis Monialibus, ad Horas Canonicas persolvendas quocumque titulo teneantur, adsumere debeant, Romæ quidem, atque ubi fieri commode possit, hoc ipso anno vertente, alibi vero sequenti Anno MDCCCLXIV, sub pœna Divini Officii onus minime adimplendi. Ne quis vero reputet peculiari quocumque titulo etiam speciatim designando hujusmodi generali præscriptione minime comprehendi, Auctoritate Nostra Apostolica abolemus, et proscribimus quodcumque aliud Officium, et quamcumque aliam Missam de immaculata Conceptione, etiamsi sint ritus a Romano diversi, ac licet singulari privilegio concessa fuerint, etiam cuicumque Ordini regulari, ac jubemus, ut in novis editionibus Breviarii, et Missalis hoc unice apponatur Officium in corpore Breviarii, et Missa imprimatur in corpore Missalis die VIII Decembris; in appendice vero Missalis Missa de Vigilia adjiciatur pro locis, ubi ex Apostolica concessione vigilia celebratur. Et quoniam nonnullæ regularium familiæ ritum servant a Romano diversum, volumus ut ipsæ quantocius exhibere teneantur Congregationi Sacrorum Rituum pro opportuno examine et revisione additiones, aut variationes proprio ritui respondentes. Hæc volumus, jubemus, mandamus, contrariis speciali licet, atque individua mentione dignis non obstantibus quibuscumque.

Datum Romæ apud Sanctum Petrum sub Annulo Piscatoris die XXV Septembris MDCCCLXIII Pontificatus Nostri Anno Decimo octavo.

N. CARD. PARACCIANI CLARELLI

BIBLIOGRAPHIE.

Manuale totius Juris canonici, auctore D. Craisson. Tom. III et IV. Paris, Palmé. In-12 de 752, 735 pp.

Les deux derniers volumes de l'ouvrage de M. Craisson venant de paraître, nous allons reprendre et achever l'étude que nous avions commencée de l'ouvrage entier. C'est toujours la même exécution typographique très-satisfaisante, toujours la même distribution de la matière par numéros. Le IIIe tome en 752 pages comprend 2122 numéros ; le IVe en 735 pages à 1160 numéros. Ce dernier contient une table alphabétique très-développée de tout l'ouvrage (p. 395-634). Cette table est suivie elle-même d'une dissertation sur le calendrier, du catalogue de tous les évêchés, des articles organiques, de la réclamation du cardinal Caprara contre ces mêmes articles, et de formules d'indults accordés aux évêques par la Sacrée Pénitencerie.

Dans cette dernière partie de son travail, M. Craisson continue son traité des Sacrements, à partir de l'Eucharistie ; puis il parle des Sacramentaux, des Bénédictions, des Suffrages, des Indulgences, des Funérailles, des Cimetières, des Lieux sacrés, des Fêtes et des Jeûnes, de la sainte Liturgie et des Vœux, toutes matières comprises dans la deuxième partie du droit canon sous le titre de choses *spirituelles*. Aux choses spirituelles sont attachées, ainsi que cela se retrouve dans toute la religion, les choses *temporelles*. M. Craisson traite cette dernière question à la fin de son troisième volume. L'Église est-elle apte à posséder des biens temporels ? Qui les administre ? Comment les administre-t-on ? Quelles sont les règles rela-

tives à leur aliénation ? Après ces considérations générales, l'auteur parle de ces mêmes biens en particulier, des prémices, des dîmes, des oblations, des bénéfices, des commendes et des pensions.

Le quatrième volume, sous le titre *de Judiciis*, est consacré aux *jugements*, aux *délits* et aux *peines*.

Le plan général de l'ouvrage est simple et commode. L'Église est une société. Toute société se compose de *personnes;* les personnes ont besoin de plusieurs *choses* et commettent des *fautes* qui doivent être *jugées* et *punies*. D'où la division juste, facile et claire d'un cours de droit canon en trois parties : *de personis, de rebus, de judiciis.*

Notre impression sur l'œuvre de M. Craisson reste la même. Les deux derniers volumes ressemblent aux premiers. La doctrine est saine, on y retrouve les lignes véritables du droit. Mais il n'y a pas toujours assez de plénitude, assez d'énergie dans l'exposition; l'auteur va puiser trop souvent à des sources secondaires, il charge son texte de citations fort inutiles et qui ne paraissent avoir aucune raison d'être. Pour n'en citer qu'un exemple, à la page 182 du tome troisième, on lit : *Extrema-unctio est sacramentum novæ legis quo per olei*, etc., etc.; ITA THEOLOGIA TOLOSANA. On se demande pourquoi, à propos de la définition d'un sacrement, répétée dans tous les livres, on trouve citée une théologie qui, dénuée de toute importance scientifique, laisse beaucoup à désirer sous un rapport plus essentiel, même après les retouches qu'elle a subies. Ceci n'est qu'un détail, mais ce détail n'est pas sans analogues.

Ailleurs (tome III, p. 375), l'estimable canoniste enseigne qu'il semble que, dans les diocèses où l'on n'a pas de formules de bénédictions adaptées à certains objets que l'on voudrait bénir, on pourrait employer la formule approuvée par Pie IX, le 20 septembre 1847, formule qui se lit dans la Collection de Gardellini, n. 5119, tome IV, p. 141, de la 2e édition. En quoi

M. Craisson nous paraît se tromper. Sans dire que sa doctrine ferait supposer qu'il faut pour chaque objet une formule particulière,— erreur, pour le dire en passant qui a fait pulluler dans nos rituels illégitimes tant de formules variées, — la vérité est que la formule dont il parle a été accordée *pro gratia*, et que la Congrégation a permis au clergé de la ville et du diocèse de Périgueux seulement de l'employer, *atque a clero civitatis et diœcesis Petrocorensis adhiberi posse permisit.* Or, évidemment, un tel langage n'exprime pas une concession universelle. On peut tirer une nouvelle preuve de ce que la Sacrée Congrégation a permis à un diocèse voisin d'employer la formule de benédiction commune accordée à Périgueux, et qu'elle a indiqué (12 août 1854) la manière de bénir un objet quelconque dans le cas où la formule de bénédiction de cet objet ne se trouverait pas dans le Rituel. (Man. tome III, p. 420.) De ce qu'une grâce, un office, une formule, sont accordés à un lieu, il ne s'ensuit nullement qu'ils puissent en pratique être regardés comme concédés pour d'autres lieux.

A la page 372, nous croyons trouver un défaut de rédaction. L'auteur, après avoir distingué la classe des bénédictions réservées aux évêques, et que les évêques ne peuvent *auctoritate propria* commettre aux simples prêtres, ajoute qu'*assez communément* on range dans cette catégorie la bénédiction des linges et vêtements sacrés, et que *cependant* Pie IX lui a assuré *se dedisse omnibus episcopis facultatem delegandi meros sacerdotes pro benedicendis sacris paramentis*... Cela prouve très-bien que les évêques délèguent pour cette bénédiction en vertu des pouvoirs spéciaux qui leur sont accordés ; mais cela n'établit en aucune façon que les évêques peuvent déléguer *de leur propre chef.*

Nous aurions d'autres détails de ce genre à relever. Nous les omettons très-volontiers. Notre but n'est pas de suivre page par page le manuel dont nous entretenons nos lecteurs : nous voulons uniquement montrer que, très-bon dans l'ensemble, il

pourrait s'y rencontrer des points où il n'est pas d'une exactitude entière. *Non ego paucis offendar maculis.*

Avec le défaut de ne pas citer assez les grands auteurs et les premiers sources, et de trop citer au contraire des auteurs secondaires ou dangereux, ou même proscrits par la sainte Église ; avec quelques inexactitudes de détails, nous reprocherions à ce livre de n'être pas assez complet sur des choses même nécessaires. Au chapitre des Messes votives (t. III, p. 129), nous lisons : *Quomodo autem missæ votivæ sint dicendæ, vide apud de Herdt... S. Liguori. Revue des Sciences ecclésiastiques.* En un sujet aussi pratique, on aimerait à trouver de suite les indications nécessaires sans être obligé d'aller les chercher ailleurs. Cette observation se reproduit plusieurs fois dans la lecture du livre de M. Craisson.

En résumé, tout en reconnaissant que ce livre est excellent dans l'ensemble, nous faisons des réserves, et elles portent principalement sur certaines petites faiblesses qui nous semblent lui ôter quelque peu de son mérite. Le vénérable auteur a sacrifié légèrement à un désir de conciliation très-honorable du reste, mais qui ne doit jamais nous faire rester en deçà de la ligne doctrinale par crainte de la dépasser.

Cette tendance à modérer et affaiblir est plutôt dans l'esprit de son livre que dans son livre lui-même. Elle ne s'y trahit pour un œil attentif que dans certaines circonstances, par des erreurs de détail, par de légers symptômes, et par le ton général de l'exposition.

Après avoir fait ces petites réserves, auxquelles nous attachons individuellement le plus grand prix, car nous ne croyons pas que, dans les temps où nous vivons, on serve suffisamment la vérité en l'affaiblissant plus ou moins, nous tenons à répéter encore que le *Manuel* de M. l'ancien Vicaire général de Valence est un fort bon et fort utile travail. S'il n'atteint pas absolument en tout et toujours, et dans tous les détails, la ligne exacte du droit, il l'atteint presque partout et s'en rapproche beaucoup

plus qu'un autre cours de droit canonique publié il y a quelques années. Pour s'en convaincre sur un point donné, on n'aurait qu'à comparer l'étrange manière dont les *Prælectiones juris canonici* (tome II, p. 397 et suiv.) envisagent les liturgies illégitimes et ce qu'en dit avec tant de vérité M. Craisson (tome III, p. 583). Encore aurait-il pu enrichir ce passage de la réponse donnée le 28 août 1856 pour Besançon. On voit en ceci un exemple frappant de la manière dont on peut confisquer et présenter à un point de vue systématique les questions les plus graves.

Nous voudrions maintenant reprendre les principales affirmations renfermées dans le Manuel. Ce serait une tâche facile, agréable et même utile. Nous verrions que malgré le travail de rénovation et de résurrection qui s'opère si heureusement parmi nous, nous sommes encore un peu en retard sur l'étude et l'application des règles. Puissent tous nos séminaires s'enrichir d'un bon cours de droit canon! puissent tous nos prêtres appliquer sincèrement les prescriptions du droit! Il y aurait là, nous le croyons, un puissant moyen de résurrection et de vie, parce que le droit est la volonté de l'Église, qui est la volonté même de Dieu, *et vita in voluntate ejus* (Ps. XXIX, 6). Le manuel de M. Craisson est donc une bonne action et un bon livre. Il obtiendra, nous le croyons et nous le désirons, le but qu'il s'était proposé et qu'il exprime en terminant : *Utinam cedat in maximam Dei gloriam, Ecclesiæ honorem et utilitatem!*

Le respectable auteur nous rendra la justice de penser et de croire que les observations présentées sur son livre ne proviennent que de l'intérêt qu'il nous inspire. Nous tenons tant à l'unité, nous voudrions tant voir disparaître ces principes d'opposition et d'aigreur qui pourraient nous troubler, et partant nous affaiblir en nous séparant, même en peu de choses, du Pape, qui est le Sacrement vivant de l'unité ecclésiastique, que nous sommes très-chatouilleux sur les livres

destinés à l'enseignement. Nos légères critiques, atténuées par un profond sentiment de vénération, ne sont qu'un hommage rendu à un bon livre et à un excellent auteur. Que le Manuel, en se répandant, serve la cause sacrée de l'unité dont l'Église chante qu'elle gouverne tout ! *In unitate quæ gubernat omnia!* (*in festo SS. Petri et Pauli.*) H. GIRARD.

Le Nouveau Testament de Notre-Seigneur Jésus-Christ, traduction nouvelle avec introduction, sommaires et notes, par M. l'abbé A. GAUME, chanoine de Paris, publiée avec l'autorisation de l'ordinaire. Paris, Gaume frères et Duprey, 2 vol. in-12 de XXIV-504, 540 pp. Prix, 7 fr.

Le Nouveau Testament ! ce n'est pas le cas de redire ici tout ce que les saints, tout ce que les écrivains ecclésiastiques ont proclamé de ce Livre divin qui renferme la parole de vie. On croirait qu'un tel ouvrage, objet d'une admiration si profonde et si constante, a dû conquérir au moins le respect des méchants : à quelques exceptions près, il n'en a rien été. Le rationalisme et le protestantisme se sont attachés à nier, à fausser, à dénaturer la parole de Dieu. Nous n'avons pas besoin de retracer ici les combats livrés aux saints Livres par ceux-là mêmes qui prétendaient en faire la règle unique de leur foi : on sait jusqu'où les ont conduits les écarts de l'esprit individuel, et le rationalisme antichrétien de nos jours n'est que le développement normal du principe de la *Réforme*. Strauss et Renan sont les héritiers légitimes de Luther et de Calvin. Et comme tout se tient dans l'ordre des principes, il s'ensuit qu'en ébranlant la base de la foi, on a ébranlé la base même de l'ordre social et moral. C'est le progrès de ces funestes doctrines qui donne à notre époque un caractère particulier d'amertume et de tristesse.

Comme le Nouveau Testament renferme la connaissance de Notre-Seigneur, les preuves de sa divinité et les maximes de

sa pure doctrine, il est bon que la foi et l'amour aillent se retremper dans ces sources vivifiantes. Quesnel et les autres Jansénistes qui, animés de l'esprit de la Réforme, rendaient la lecture des saintes Lettres absolument nécessaire, ont été justement condamnés. Mais cette lecture est permise, moyennant des garanties légitimes : elle peut souvent être utile, aujourd'hui surtout que l'on n'épargne plus même la personne adorable de notre Sauveur.

Frappé de ces considérations, M. l'abbé Gaume, chanoine de Notre-Dame et ancien professeur de théologie, a consacré six années à faire sur l'Évangile un travail qui pût en rendre la lecture facile et avantageuse aux simples fidèles.

Il nous en communique aujourd'hui le résultat dans les deux volumes admirablement édités dont nous allons donner un simple aperçu. Une introduction très-substantielle est consacrée à des notions préliminaires sur le titre du Nouveau Testament, les *parties* dont il se compose, son *autorité*, son *utilité*, sa *richesse*, sur la méthode que l'auteur a suivie dans la traduction et l'explication du texte, sur les dispositions avec lesquelles on doit le lire. Vient ensuite une courte explication de quelques mots et locutions souvent reproduits dans le Nouveau Testament, et trop peu compris de bien des personnes.

Après cette introduction se trouve la traduction du texte sacré, dont nous ferons en deux mots l'éloge quand nous dirons qu'elle est exacte et naturelle, qu'elle suit le texte sans s'écarter du génie de notre langue.

Mais ce qui fait de l'œuvre de M. Gaume une œuvre à part, ce sont les notes qui accompagnent la traduction. Avant chaque épître, une note préliminaire donne sur cette épître des explications fort intéressantes qui en disent l'occasion, le but et le plan, et jettent par là même le plus grand jour sur la pensée de l'écrivain. En outre des sommaires développés relient toutes les idées entre elles selon le plan général de l'épître. C'est là

selon nous, une amélioration notable qui assure au travail de M. Gaume un caractère très-spécial d'utilité.

Les notes explicatives, généralement très-courtes, sont au nombre d'environ quatre mille. L'auteur les a rejetées au bas des pages et les a fait imprimer dans un caractère spécial pour ne point interrompre la lecture. Elles sont, nous pouvons le redire après des hommes fort compétents, « un résumé clair et substantiel des commentaires les plus accrédités. » L'estimable auteur les a tirées du trésor antique de la tradition catholique, mais il les a formulées d'une manière vraiment nouvelle : une difficulté expliquée, un dogme accentué, une vue d'ensemble habilement jetée, une exhortation faite, une pensée pieuse émise en peu de mots : voilà ce qu'on y trouve. Nous pourrions en citer bien des exemples.

L'auteur a fait aussi une part assez restreinte, vu le caractère de l'ouvrage, mais suffisante, à la polémique déloyale des sociétés bibliques. Leurs agents répandent partout des exemplaires du Nouveau Testament, où quantité de passages sont soulignés à l'encre rouge et commentés d'une manière perfide sur de petites bandes collées en marge. « Tour à tour agressifs et insolents, insidieux et perfides, dit M. Gaume, ces petits papiers ne tiennent aucun compte des réponses mille fois données, et toujours demeurées sans réplique sérieuse. D'un ton fort dégagé, ou avec un air de candeur et d'innocence, ils provoquent des doutes, affirment des mensonges, débitent des faussetés et des hérésies, formulent des accusations et se posent en amis de la vérité. Tous ces imprimés, qui suent le venin, nous les avons, malgré notre dégoût, vérifiés et examinés les uns après les autres, et nous n'en avons laissé passer aucun sans en faire justice, soit par une réfutation directe, nécessairement très-courte; soit au moins en plaçant en regard la doctrine des siècles chrétiens. Car, il eût été impossible de faire autant de traités qu'ils abordent de sujets, pour nier, et nier avec une hardiesse d'autant plus effrontée qu'elle est plus dépourvue de preuves (Introd. p. XV). »

Enfin pour être dans la règle, le vénérable chanoine de Paris a fait munir son travail de l'approbation de l'ordinaire.

En préparant le Nouveau Testament que nous avons le plaisir d'annoncer, M. l'abbé Gaume n'a pas oublié une classe très-nombreuse de lecteurs pour lesquels on ne songeait point assez à remplir les conditions du droit canonique. Depuis longtemps on met entre les mains des enfants dans les écoles, des extraits considérables du Nouveau Testament. C'est un usage fort louable, mais pour lequel on a trop oublié de se conformer aux prescriptions de l'Église. En effet, on était habitué à faire circuler ainsi beaucoup de traductions sans noms d'auteurs, sans notes, sans autorisation régulière.

M. l'abbé Gaume a offert aux personnes qui le désirent le moyen d'observer désormais les lois de l'Église en cette matière sans augmentation de dépense, malgré les nombreux avantages que présente son recueil.

Nous venons de voir avec bonheur ce petit livre, format in-18. Il est intitulé : *Épîtres et Évangiles des dimanches et fêtes de l'année*, et porte en tête une approbation très-flatteuse de Son Éminence Mgr le cardinal Morlot. On le trouve à la même librairie que le Nouveau Testament. Le prix en est de 50 c.

N. C. Le Roy.

L'Ecclésiaste de Salomon, traduit de l'hébreu, précédé d'une Étude sur le caractère, le plan, l'auteur et l'âge de ce livre, par A. Gilly, docteur en théologie et en droit-canon, directeur de Séminaire. Paris, V. Palmé. In-12 de x-167 pp.

Plus d'une fois déjà nous avons signalé l'importance des études exégétiques, et témoigné le désir qu'elles fussent cultivées avec tout le développement nécessaire. C'est donc avec bonheur que nous voyons entrer dans cette voie un jeune critique, préparé à ce genre de travaux par ses études antérieures et par ses occupations de tous les jours.

Ici, je me sens immédiatement arrêté. Des liens trop étroits m'attachent à la personne de l'auteur, pour que je puisse d'une

manière digne et convenable entreprendre l'examen de son œuvre. Je me bornerai donc à une simple annonce, en priant les amis des saintes Lettres de lui réserver le meilleur accueil.

S'il m'est interdit de parler ici en mon nom, personne du moins ne trouvera mauvais que je cède la parole à l'un des prélats les plus illustres de l'Église de France. Mgr Plantier, évêque de Nîmes, écrivait tout récemment à M. l'abbé Gilly :

« Entre les divers livres de nos saintes Écritures, mon cher abbé, l'*Ecclésiaste* est un de ceux dont la science rationaliste a le plus méconnu le sens et blasphémé la divine inspiration. Je vous sais gré d'avoir consacré à le venger de ces méprises et de ces outrages les fortes connaissances de philologie et d'exégèse que vous avez puisées à Rome. Ce travail est le premier fruit de votre intelligence jeune encore. Mais consciencieusement préparé, j'aime à croire qu'il sera goûté par les esprits qui s'occupent d'études sérieuses, et qu'il éclairera pour eux de lumières décisives un point de critique sur lequel le faux savoir de notre temps s'efforce d'accumuler chaque jour de plus épais nuages.

« Je bénis le livre et son auteur, le livre afin qu'il ait de bonnes destinées, l'auteur afin qu'il puisse rendre encore de nouveaux services à l'Église. »

† HENRI, ÉVÊQUE DE NIMES.

Espérons que ce vœu parti de si haut sera réalisé, et que de nombreux travaux viendront s'ajouter à celui-ci.

E. HAUTCŒUR.

Philosophia Christiana cum antiqua et nova comparata, auctore Cajetano SANSEVERINO. Neapoli. typis Vincentii Manfredi, 1862.

Les ouvrages qui exigent de longs travaux, de profondes méditations et de patientes recherches sont devenus très-rares de nos jours ; la brochure seule est de mode, et encore faut-il qu'elle ne s'avise en aucune sorte de toucher aux questions

un peu abstraites, ou qu'elle ne s'aventure point dans l'examen trop sérieux des questions historiques. Si elle s'égare dans la spéculation, on crie à l'obscurité ; si elle veut étudier de près, ne serait-ce qu'une question de fait, l'auteur deviendra aux yeux du public lourd, fatigant, intolérable. Aujourd'hui donc, pour être goûté, il faut écrire en laissant soigneusement de côté la science et l'érudition, et même, au besoin, la doctrine et la vérité, pour peu que celle-ci demande d'attention pour être saisie.

Quel succès peut donc espérer un écrivain qui vient nous donner en latin un de ces grands ouvrages de philosophie, qui nous rappellent les monuments scientifiques du moyen âge et du XVIIe siècle ! Où trouver des lecteurs quand il s'agit d'une publication de ce genre ? On ne les trouvera point assurément parmi les rationalistes, qui cependant auraient grand besoin d'une étude un peu sérieuse des questions philosophiques ; mais comme tout le monde sait, le rationaliste est simplement chargé d'instruire le genre humain, sans pour cela être obligé d'entendre les questions qu'il traite. Heureusement, il reste encore dans le monde, parmi les ecclésiastiques, des hommes capables d'apprécier ces travaux, des hommes qui accueilleront avec joie la *Philosophia Christiana* de M. le chanoine Sanseverino, et sauront reconnaître toute la valeur de cette publication.

Il s'agit en effet ici, non d'un ouvrage élémentaire destiné à l'enseignement, mais d'un grand traité, où l'auteur expose la philosophie chrétienne, en la comparant à la philosophie ancienne et à la philosophie moderne. Une connaissance approfondie des pères et des docteurs de l'Église, une règle sûre pour apprécier les doctrines, une étude patiente et complète des travaux de tous les philosophes anciens et modernes, voilà ce qui caractérise surtout l'ouvrage en question. Ajoutez à cela que l'auteur est parfaitement au courant de toutes les publications contemporaines, et qu'il a suivi avec soin le mouvement des idées en France, en Italie et en Allemagne.

M. Sanseverino n'a encore publié que la première partie de la logique, ou la dialectique, qui embrasse deux volumes in-8°, et la Dynamilogie, ou études des puissances de l'âme, qui comprend trois volumes. On peut juger par là de l'étendue du travail. L'auteur commence d'abord par donner, dans une introduction, un résumé rapide mais précis de l'histoire de la philosophie jusqu'à nos jours.

La logique nous rappelle, pour l'ordre et la nature des questions qui y sont traitées, l'enseignement traditionnel des universités catholiques jusqu'au XVIe siècle. L'auteur, après avoir exposé très en détail la question des universaux considérés au point de vue dialectique, ainsi que celle des catégories, passe à l'étude de la proposition et du syllogisme. Un exposé très-approfondi de la vraie nature de l'induction nous a intéressé d'une manière toute spéciale : il révèle une rare pénétration d'esprit. Les nombreux écrits du R. P. Gratry sur ce point, et les controverses auxquelles ils ont donné lieu, ont appelé l'attention sur les rapports du syllogisme inductif au syllogisme déductif. Notre auteur discute donc avec soin le procédé dialectique du R. P. Gratry, dont il est loin de partager les sentiments. En effet, selon M. Sanseverino :

1° Aristote n'enseigne point que l'induction n'a que deux termes, et que le mouvement du particulier à l'universel est immédiat ;

2° Il est inexact de dire que le syllogisme ne peut servir qu'à démontrer la vérité, mais nullement à la découvrir ; de plus l'induction ne procède pas du *même au différent*, et le syllogisme du *même au même* ;

3° L'analyse infinitésimale ne peut être alléguée comme une confirmation du système du R. P. Gratry, puisque cette analyse ne repose nullement sur l'induction ;

Enfin, 4° le *sens divin*, qui serait l'instrument du procédé, n'existe pas, et n'est qu'une réminiscence de l'*instinct inné* de Reid et de l'école écossaise.

La sensation produite en France et à l'étranger par les brillantes publications de l'illustre écrivain français, donne un intérêt tout particulier à la hardie et savante réfutation du chanoine napolitain. On voit aussi par là que l'auteur de la *Philosophia Christiana,* non-seulement connaît la philosophie scolastique, mais n'est étranger à aucun des travaux sérieux des contemporains,

Dans la Dynamilogie, M. Sanseverino examine, dans la *partie générale,* la nature de la distinction entre l'essence et les facultés de l'âme ; il passe ensuite à l'énumération et au principe de distinction de celles-ci.

La *partie spéciale* consiste dans une étude détaillée et approfondie de toutes ces puissances, dont il a décrit la nature et indiqué la classification. En même temps que l'auteur expose sur les perceptions sensibles et sur la connaissance intellectuelle la doctrine de tous les docteurs de l'Église, doctrine formulée avec toute la précision possible par saint Thomas, il s'attache à montrer les équivoques et les lourdes méprises des philosophes contemporains qui ont voulu rectifier les scolastiques. Il met en évidence l'inanité de la psychologie de l'école écossaise, qui osait s'adjuger la découverte de cette partie de la philosophie. Enfin il suit avec soin et attaque avec vigueur les théories de Rosmini et les divagations périlleuses de Gioberti.

La *Philosophia christiana* est donc un ouvrage qui doit figurer dans la bibliothèque de tous ceux qui veulent s'occuper d'une manière un peu sérieuse des questions philosophiques de ou théologiques. Le théologien doit entendre les écrits saint Thomas, de Suarez et de tous les docteurs de l'école ; celui-là, en effet, ne peut être théologien, qui n'entend pas même les écrits des grands maîtres dans la science sacrée ; or pour arriver à une pleine intelligence de tant de magnifiques monuments théologiques, il faut une connaissances approfondie de la philosophie scolastique. G. C.

CORRESPONDANCE

I. — Sur la Philosophie de saint Thomas, et quelques-uns de ses représentants actuels.

MONSIEUR LE RÉDACTEUR,

Veuillez, je vous prie, accueillir avec votre bienveillance qui m'est connue, et insérer dans votre *Revue*, animée d'un si excellent esprit, les lignes suivantes que m'a dictées mon amour pour saint Thomas et pour sa doctrine.

Un des faits consolants de notre époque si fertile en désastres et en ruines de tout genre, c'est, sans contredit, l'esprit de retour à la véritable philosophie, je veux dire, à la philosophie chrétienne, dont les principaux traits ont été si admirablement esquissés par saint Augustin, et dont l'ensemble et les détails ont été perfectionnés, d'une manière si simple et si profonde à la fois, par le plus grand génie philosophique qui ait illuminé le monde, par l'incomparable Docteur angélique. De tous côtés, en effet, en Italie, en Allemagne, en France, etc., il s'est opéré, depuis quelques années surtout, un mouvement prodigieux en faveur de saint Thomas et de ses doctrines. Je vois dans ce mouvement qui s'étend de jour en jour le prélude d'une grande restauration philosophique, et par là même, le commencement d'une nouvelle ère pour la théologie.

Or, vous n'ignorez pas, Monsieur le Rédacteur, que l'un des hommes qui ont le plus contribué, en Italie surtout, à remettre en honneur les grandes et fécondes théories de l'Ange de l'École, c'est le savant P. Liberatore. Ce n'est pas d'hier que l'illustre Jésuite s'est voué à la réhabilitation philosophique de saint Thomas. Depuis plusieurs années, le P. Liberatore s'est appliqué, soit dans des articles publiés dans la *Civiltà Cattolica* (1), soit dans des ouvrages italiens trop peu connus en France, soit dans une philosophie adoptée en quelques-uns

(1) Je dois dire, à la louange de cette excellente Revue, que tous ses rédacteurs professent un respect et un amour sincères pour saint Thomas et pour ses doctrines.

de nos séminaires (1), à faire connaître, goûter, aimer la philosophie de saint Thomas. On ne saurait trop engager ceux qui s'occupent d'études philosophiques à lire et relire les œuvres du P. Liberatore, surtout ses livres italiens, qui développent merveilleusement quelques-unes des thèses de sa philosophie latine, et qui lui donnent une vie, une force, une ampleur que ne comporte point un abrégé ou un livre élémentaire (2).

Toutefois, telle qu'elle est, la Philosophie latine du P. Liberatore (je parle de la dernière édition) a une valeur incontestable. Outre que le célèbre auteur s'attache à reproduire fidèlement les doctrines si lumineuses de saint Thomas, il les explique et les commente de manière à satisfaire largement aux besoins de la science actuelle. Le P. Liberatore est un homme de son temps, un homme qui sait faire parler saint Thomas pour les vrais savants de notre siècle.

Je n'en dirai pas autant d'une Philosophie latine qui vient de paraître aussi à Rome, et qui, tout en admettant les idées de saint Thomas sur certains points, par exemple sur l'origine de nos connaissances, s'écarte du saint Docteur sur des points fondamentaux, tels que la question de la *matière* et de la *forme*, de l'*essence* et de l'*existence*, de la *substance* et de l'*accident*. Or, tous ceux qui ont tant soit peu étudié saint Thomas, savent combien ses doctrines sur ces divers points sont connexes et tiennent à la notion profonde de l'*acte* et de la *puissance*.

Il est vraiment à regretter que, dans sa Philosophie, le P. Tongiorgi se soit séparé, spécialement en ce qui concerne la matière première et la forme, de saint Thomas et de saint Augustin, dont le Docteur angélique, toujours si fidèle interprète, n'a fait que reproduire la sublime doctrine. Je sais ce qu'on peut dire pour justifier le P. Tongiorgi : on en appelle à la science moderne, et l'on prétend que saint Thomas changerait aujourd'hui d'avis.

Eh bien ! nous disons, nous : Non, saint Thomas ne changerait pas d'avis sur la grande question de la *matière* et de la *forme*, attendu que

(1) A Blois et à Poitiers, par exemple. Vous savez combien M. Creuzé, que la mort vient de ravir à l'affection de ses nombreux amis, était, au séminaire de Poitiers, le propagateur ardent et zélé des doctrines de l'Ange de l'école.

(2) Les livres dont je parle sont : 1° les deux volumes intitulés : *Della Conoscenza intellettuale*; 2° le volume dernièrement publié sous ce titre : *Del Composto umano*. Ces trois volumes contiennent les thèses psychologiques les plus intéressantes exposées avec force et clarté, suivant les principes de saint Thomas. Plus tard, il me sera peut-être donné, Dieu aidant, de publier une analyse étendue de ces beaux ouvrages.

les découvertes et les progrès de la science ne nuisent en rien à la théorie du saint Docteur, théorie toute métaphysique et inaccessible *aux coups* de la science physique. Mais ce n'est pas ici le lieu de venger saint Augustin et saint Thomas. Je renvoie le lecteur au dernier ouvrage du P. Liberatore : *Del Composto umano*. Il y verra exposée et défendue d'une manière scientifique, appuyée même sur les faits constatés par la chimie et la physique modernes, la grande thèse des scolastiques et de saint Thomas sur les *formes substantielles*. Il y verra, en outre, et par surcroît, des réponses solides à toutes les difficultés qui pourraient être exposées par le P. Tongiorgi et autres, au nom de la science actuelle.

Je regretterais donc vivement, dans l'intérêt de la doctrine de saint Thomas, doctrine qui est tout d'*une pièce*, si je puis parler ainsi, et que l'on ne saurait ébranler sur un point sans que tous les autres en souffrissent, je regretterais, dis-je, que la Philosophie du P. Tongiorgi s'implantât en France, au détriment de celle du P. Liberatore. Ce serait un point d'arrêt, pour ne pas dire *un recul*, dans le mouvement qui s'opère en faveur du Docteur angélique. Je conviens toutefois, que la Philosophie du P. Tongiorgi est *un progrès*, si on la compare avec certains *traités modernes*.

J'espère, monsieur le Rédacteur, que vous daignerez accueillir ces quelques lignes avec d'autant plus d'indulgence, que votre *Revue* s'est montrée, à diverses reprises, pleine de zèle et de dévouement pour les enseignements du Docteur angélique.

Daignez agréer, etc. F. J.

II. — Une réclamation.

Le R. P. Laurent, provincial des Capucins, nous adresse une longue lettre à propos du jugement que nous avons porté sur ses *Études géologiques*, etc. (N° de septembre, p. 196, 197.)

Pour éviter jusqu'à l'apparence d'un prétexte de plainte, nous la reproduisons, tout en faisant remarquer que rien ne nous y obligeait. Il s'agit en effet ici d'un article de critique, où la personne de l'auteur n'est nullement en jeu. Si nous devions accueillir tout ce qu'il plaît à certaines personnes de nous envoyer à propos d'opinions ou de jugements en matière purement scientifique, nos colonnes seraient en grande partie absorbées.

MONSIEUR LE DIRECTEUR,

Votre savante REVUE contient dans son numéro de septembre un article de M. l'abbé Hautcœur dans lequel nos Études sur la cosmogonie de Moïse sont

appréciées d'une façon si singulière, il présente des inexactitudes et des erreurs si graves (1) que nous ne pouvons les passer sous silence. Je vous prie en conséquence de vouloir bien insérer ma réponse dans le plus prochain numéro de la REVUE.

1° En parlant des nombreux travaux auxquels ont donné lieu les premiers chapitres de la Genèse, votre honorable collaborateur observe que « ces travaux ont souvent pour auteurs des naturalistes étrangers aux études d'exégèse et de théologie... Ces théologiens improvisés, dit-il, torturent le texte biblique, en étendent ou en restreignent arbitrairement le sens... Ces remarques s'appliquent aux Études du père Laurent. »

M. l'abbé Hautcœur nous accuse d'abord de torturer le texte biblique, d'en restreindre ou d'en étendre arbitrairement le sens. Une pareille imputation serait grave, si elle était méritée ; mais elle ne l'est pas, et nous la repoussons énergiquement (2). Quelques citations eussent été ici de bon aloi : notre critique n'en fait point. Ayant à combattre des adversaires qui s'arrogent abusivement le droit d'interpréter les saintes Écritures, nous avons consacré un chapitre tout entier à établir que ce droit n'appartient qu'à l'Église et aux commentateurs accrédités par l'Église (3). Comment donc nous serions-nous permis de torturer arbitrairement les textes sacrés? L'interprétation que nous avons donnée à tous ceux que nous avons cités, nous l'avons toujours empruntée aux Pères, aux docteurs et aux exégètes les plus autorisés. On n'a qu'à jeter un coup-d'œil sur notre travail pour se convaincre de la vérité de cette assertion.

Après avoir rendu justice à la valeur intrinsèque de nos *Études*, et reconnu que nous sommes dans le vrai en combattant les jours-époques, notre critique ajoute : « Mais on voit que, sur le terrain de l'exégèse, l'auteur n'est plus chez lui. »

Cette ignorance est possible; mais les preuves que M. Hautcœur en donne ne sont pas plausibles. 1° Il cite les pages 94, 97, 153, 157, 159, 161 de l'ouvrage. Nous avons relu attentivement ces pages ; dans aucune d'elles, il n'est question d'exégèse. Nous y tirons de certains textes des inductions et des conséquences que nous croyons rationnelles. Ce n'est pas là de l'exégèse ; et,

(1) C'est prendre les choses de bien haut, surtout quand on ne peut relever ni une erreur, ni une inexactitnde. E. H.

(2) Le R. P. Laurent me permettra de lui faire observer qu'il se trompe en prenant pour lui la remarque contenue à la p. 195 de l'article en question. Le texte n'autorise pas cette supposition, et en tout cas j'affirme que telle n'a point été ma pensée. Ce qui a pu causer cette erreur, c'est la transition employée à la page suivante : « Ces remarques, nous avons le regret de le dire, s'appliquent dans une mesure bien plus étendue aux *Études* du P. Laurent. » Mais il est clair qu'il s'agit des observations contenues dans le contexte immédiat et relatives à la *Cosmogonia* du P. Pianciani. E. H.

(3) Ce passage et autres supposent une théorie au sujet de laquelle nous faisons les réserves les plus formelles. Ce n'est pas ici le lieu de développer notre pensée, et de montrer qu'il existe une exégèse scientifique. E. H.

lorsque nous les commentons, ce sont les commentaires des Pères et des Théologiens que nous rapportons.

Il allègue en second lieu comme *caractéristique* le passage où nous citons *l'Histoire critique de l'Ancien Testament par Richard Simon*, et les *Conjectures sur les Mémoires originaux dont il paraît que Moïse s'est servi pour composer le livre de la Genèse*, par *Astruc*. Ce titre a été mutilé par le typographe.

De quoi s'agissait-il pour nous? De montrer l'étrangeté et la fausseté de la qualification de poète donnée à Moïse par certains écrivains pour éluder le sens littéral de la Genèse; et, entre autres preuves nous disons que, parmi les nombreuses objections contre la Genèse présentées dans ces deux ouvrages, et surtout dans le premier, il n'est pas fait mention de celle-ci.

Il relève enfin une erreur typographique concernant les versions des Hexaples d'Origène, erreur qui aurait dû lui sauter aux yeux.

Il n'est pas, en effet, de théologien, si mince soit-il, qui ne connaisse les versions grecques d'Aquila, de Symmaque, de Théodotion, etc., dont se composent les Hexaples. Nous avons vainement cherché, et d'autres juges aussi compétents que M. Hautcœur ont cherché à se rendre compte de ces preuves *caractéristiques*, leur perspicacité n'a pu aller jusque-là (1).

3° M. Hautcœur affirme que « l'auteur des Études n'a pas des idées bien précises sur l'autorité de l'Église et l'interprétation doctrinale authentique. Il va jusqu'à prétendre que le système des jours-époques est théologiquement repoussé par l'enseignement traditionnel de l'Église. Pour nous, nous croyons qu'il est faux exégétiquement, mais nous ne partageons pas les principes qui le condamnent au nom de l'orthodoxie. »

Nous en demandons pardon à l'auteur de l'article; mais nous devons nous inscrire en faux contre ces accusations : il nous fait dire ce que nous n'avons pas dit. Dans tout le cours de notre thèse, nous n'avons jamais invoqué l'autorité de l'Église, moins encore l'interprétation doctrinale authentique, laquelle, par son infaillibilité, constitue le dogme. Nous avons dit que le système des jours-époques est théologiquement repoussé par la tradition chrétienne : rien de plus, rien de moins; et nous l'avons prouvé par le témoignage unanime des Pères, des interprètes, des commentateurs et des théologiens. M. Hautcœur garde le

(1) Mes preuves sont très-suffisantes en elles-mêmes, et le caractère de mon article ne me permettait pas de les développer davantage, quand j'en aurais eu la pensée.

Ce n'est point une mutilation de titre que j'ai voulu relever dans le passage relatif à l'*Histoire critique* de R. Simon, et aux *Conjectures* d'Astruc; j'ai voulu faire sentir ce qu'il y a d'étrange à donner ces deux ouvrages comme un arsenal d'objections contre le Pentateuque, et surtout à croire qu'ils représentent sur ce livre divin l'état des idées jusqu'à notre époque. Quant aux fautes typographiques, je ne les ai nullement soupçonnées en cet endroit, non plus que dans celui qui vient après, et si je n'avais la parole du R. P. Laurent, je ne les soupçonnerais pas encore aujourd'hui. E. H.

silence sur ces témoignages : la justice demandait pourtant qu'il en fît mention (1).

Ajoutons qu'il n'est point exact de dire que nous avons condamné ces systèmes géologiques au nom de l'orthodoxie. L'orthodoxe est celui qui croit ce que l'Église lui prescrit de croire. Ici encore notre pensée et notre langage ont été mal interprétés. M. Hautcœur, lui qui n'est pas un théologien improvisé, ne saurait ignorer qu'indépendamment des articles de foi et des dogmes formels, il y a les dogmes que certains théologiens appellent matériels : *dogmata materialia*. L'Écriture et la tradition ont formulé des vérités auxquelles le chrétien doit croire fermement et inébranlablement, bien que l'Église ne se soit pas formellement prononcée à leur sujet. Ce sont les vérités contenues dans les écritures, transmises par la tradition et qui ne paraissent ni dans les symboles ni dans les dogmes formels.

Avant la proclamation du dogme de l'Immaculée-Conception, l'Église ne s'était pas prononcée sur ce privilége exclusivement accordé à la bienheureuse Vierge ; la proposition contraire n'avait pas été condamnée ; elle n'avait été flétrie par aucune des expressions que la censure ecclésiastique emploie contre toute espèce d'hétérodoxie. On pouvait la soutenir sans tomber dans l'hérésie, sans cesser d'être orthodoxe. Et cependant, l'Immaculée-Conception de Marie n'en était pas moins une vérité divinement révélée, et proclamée par toute la tradition.

Nous pourrions encore demander à notre critique comment une thèse qu'il reconnaît être fausse exégétiquement, c'est-à-dire contraire au véritable sens des Écritures, pourrait ne pas être fausse en théologie (2).

4° Enfin, M. Hautcœur trouve la méthode de notre livre défectueuse et la manière de traiter les questions trop inégale.

Il se peut que cette méthode paraisse défectueuse aux yeux de notre critique ; nous préférons à son appréciation celle de saint Thomas qui a suivi cette méthode dans sa Somme (3). En la lisant, on voit que ce docteur, avant d'établir la vérité de ses propositions, commence par déblayer le terrain, en résolvant toutes les objections contraires. Quel était le but principal de notre travail? De prouver

(1) Il y a ici une complète dissidence entre le R. P. Laurent et nous. Il croit que la question des jours-époques peut être résolue par la tradition ; nous pensons au contraire que c'est une question purement scientifique, où il n'y a pas à invoquer le *Cónsensus Patrum*, l'enseignement traditionnel de l'Église. Tout est là, et je ne me suis en aucune façon mépris sur la pensée de l'auteur, puisqu'il la reproduit aujourd'hui dans les mêmes termes. Naturellement, je ne pouvais citer tout le cortége d'autorités dont il s'entoure, ce qui du reste ne fait rien à la question posée comme elle vient de l'être. Ce qu'ajoute le R. P. Laurent ne fait qu'embrouiller les choses. E. H.

(2) Ma pensée et mes expressions sont ici reproduites d'une manière très-inexacte. (V. p. 197 de mon article.) J'aurais d'autres observations à faire, mais je les supprime pour ne pas prolonger inutilement cette discussion. E. H.

(3) Saint Thomas n'a que faire ici, et assurément on ne s'attendait point à le voir cité comme garant de la méthode employée dans les *Études*. E. H.

que ces systèmes géologiques sont en désaccord avec la révélation. Deux adversaires se présentaient à nous : des géologues et des exégètes. Avant d'exposer nos preuves, nous avons dû faire justice de leurs objections. Cette marche, qui nous paraît logique, explique en même temps l'inégalité de la manière dont nous avons dû traiter les diverses questions.

En résumé, ne doutant point des intentions ni de l'érudition de M. Hautcœur, nous ne devons attribuer les erreurs de sa critique qu'à la précipitation avec laquelle il aura lu notre ouvrage. Toutefois, qu'il veuille bien nous permettre, dans l'intérêt même de la Revue, une modeste observation. Quand on juge aussi sévèrement un ouvrage scientifique et religieux, un ouvrage dont on a reconnu soi-même la bonté et l'utilité, et dont le but est de rapprocher les sciences naturelles des sciences sacrées, il conviendrait, ce nous semble, de ne pas se borner à affirmer doctoralement ses idées, mais d'édifier les lecteurs sur la justesse de ses blâmes par des preuves irréfragables.

Veuillez agréer, etc.

P. LAURENT,
Provincial des frères Mineurs Capucins.

Il m'est impossible d'accepter, sous cette forme ou sous une autre, la leçon qui termine la lettre du R. P. Laurent. Je puis me tromper assurément, et je ne prétends point au privilége de l'infaillibilité ; mais je possède assez l'amour de la vérité et de la justice pour ne point agir avec la légèreté que l'on m'impute. Dans le cas présent en particulier, l'accusation semblera bien étrange aux personnes compétentes qui auront lu soit mon article, soit le livre, soit même simplement la lettre du Révérend Père.

Je regrette d'avoir pu causer de la peine à un homme dont j'honore profondément le caractère et dont je respecte la position. Il serait plus agréable sans doute d'avoir à décerner toujours des éloges, mais ce n'est pas ainsi que nous comprenons le rôle de la critique, et si, grâces à Dieu, nous n'apportons dans l'accomplissement de notre pénible tâche aucun sentiment de malveillance pour personne, nous espérons ne sacrifier jamais non plus à de molles complaisances.

E. Hautcœur.

CHRONIQUE.

1. Le P. Gury, si connu par son *Compendium theologiæ moralis*, nous donne maintenant un recueil de cas de conscience où sans doute on retrouvera les solides qualités qui ont assuré à son premier ouvrage un grand et légitime succès. (*Casus conscientiæ in præcipuas quæstiones theologiæ moralis*. Paris, Ruffet, in-18 jésus, VII-721 pp.) L'estimable auteur devrait bien après cela mettre la dernière main à son cours développé de théologie morale. Nous avons souvent entendu formuler ce vœu, auquel nous nous associons de grand cœur.

2. Pour un grand nombre de nos lecteurs, nous annonçons trop tard *la Charité chrétienne et ses œuvres, par Mgr Dupanloup, évêque d'Orléans* (in-8° de 276 pp. Paris, Douniol). Tout ce qui sort de la plume de l'éloquent prélat a le privilége de se trouver immédiatement dans toutes les mains.

3. Une série d'opuscules que vient de publier le P. Dechamps sur des questions pleines d'actualité, se recommande par elle-même à l'attention des membres du clergé. En voici les titres : *La Vie de plaisirs, Lettres à des gens du monde*, suivie de *Lettres nouvelles sur le même sujet* et d'*Un mot aux riches*. (Paris, Lethielleux. In-18, 114 pp. 50 c.). — *La Franc-Maçonnerie, son caractère, son organisation, son extension, ses sources, ses affluents, son but et ses secrets*, suivi de : *Les Masques bibliques, ou la Loge et le Temple*. (Ib. in-18 de IV-162 pp. 75 c.). — *Avertissement aux familles chrétiennes sur plusieurs erreurs relatives à l'éducation*. (Ib. in-18 de 85 pp. 50 c.).— *Du Progrès des arts et de leur sécularisation absolue, à propos d'un congrès artistique*. (Ib. in-18 de 88 pp. 50 c.).

4. Nous regrettons de n'avoir pu faire connaître plus tôt et analyser plus longuement une brochure intitulée : *Troisième anniversaire séculaire du Concile de Trente. Appel aux catholiques, par F.-G. Buss, professeur de droit canon et de droit public à l'Université de Fribourg*. (Strasbourg, Leroux. 8° de 76 pp. Extrait de la *Revue catholique d'Alsace*.) L'auteur peint en traits rapides les travaux de cette grande assemblée : il demande que le troisième anniversaire séculaire, célébré cette année même, soit marqué par un jubilé universel, *festum urbis et orbis*. « Il va sans dire, ajoute-t-il, que l'organisation de la fête elle-même appartient aux autorités ecclésiastiques. Il s'agit d'en solliciter la réalisation par les voies canoniques. Le peuple a besoin de connaître la grande importance que l'Église a toujours reconnue au Concile de Trente ; mais une fois instruit sur ce point, il se joindra au clergé pour prier les évêques de célébrer comme il convient la mémoire d'un si grand évènement. L'épiscopat déposera les vœux des fidèles et des prêtres aux pieds du Saint-Père et

demandera une fête œcuménique en forme de jubilé. La réponse du Saint-Siége sera universelle comme la demande ; le cri des peuples catholiques et du Père commun des fidèles sera celui du concile de Clermont: *Dieu le veut! Dieu le veut* (p. 76) ! »

5. En même temps qu'il lançait cet appel au monde catholique, le savant jurisconsulte entreprenait la défense d'un pays menacé de perdre le plus précieux des biens, l'unité de la foi. (*Rechtfertigung des Anspruchs Tirols auf seine Glaubenseinheit.* Innsbruck, Rauch. 8° de XXVI-198 pp.). Puisse cette démarche généreuse déterminer dans l'Allemagne catholique un courant puissant d'opinion, opposé aux clameurs pseudo-libérales ! Puisse le Tyrol conserver un héritage historique incontesté jusqu'ici, et qu'il est en droit de défendre par toutes les voies légales !

6. Bien des livres sont là, accumulés devant nous et attendant leur tour. Citons du moins quelques biographies, dont chacune a son intérêt et son mérite particulier : *Saint Venance, évêque de Viviers, sa vie, ses miracles, ses reliques, par l'abbé Champion, chan. hon. de Valence.* (Valence, Nivoche, in-18, XI-185 pp.) — *Vie de la vén. mère Agnès de Jésus, par M. de Lantages,* dont les additions de M. l'abbé Lucot ont fait pour ainsi dire un nouveau livre. Nous y reviendrons prochainement. (Paris, Mme veuve Poussielgue. 2 vol. 8°, 12 fr.) — *Vie abrégée du vén. serviteur de Dieu Mgr Vincent-Marie Strambi, de la congr. des Passionistes, évêque de Macerata et de Tolentino, par le P. Turennius du Sacré-Cœur de Marie, prêtre de la même Congrégation.* (Paris, Vivès. In-12 de 303 pp.) — *Vie de M. Gorini,* ce prêtre modeste qui dans une simple cure de campagne, au milieu de difficultés inouïes, sut cultiver à fond les sciences historiques, et acquérir cette érudition dont il a donné des preuves si frappantes dans sa *Défense de l'Église.* Cette biographie très-intéressante a pour auteur M. l'abbé Martin. (Paris, Tolra et Haton. In-18 jésus de XIX-294 pp.)

7. On a lu plus haut le Bref qui approuve un nouvel office de l'Immaculée-Conception, et qui le rend obligatoire dès cette année partout où son introduction immédiate sera possible. On peut se procurer chez les divers éditeurs liturgiques l'Office et la Messe, pour être intercalés dans les Bréviaires et Missels.

8. On attend prochainement le compte-rendu de l'assemblée que les savants catholiques d'Allemagne viennent de tenir dans l'abbaye de Saint-Boniface, à Munich. Divers journaux donnent, dès à présent, le texte d'un jugement motivé sur la nouvelle *Vie de Jésus.* Voici la proposition qui le résume, et dont toutes les parties sont ensuite développées : « L'assemblée des savants catholiques déclare que le récent ouvrage d'Ernest Renan, intitulé *Vie de Jésus,* n'est pas seulement une œuvre anti-chrétienne, mais que, de plus, il est complétement dépourvu de valeur scientifique, superficiel, et immoral. » On peut voir dans le dernier n° du *Correspondant* le verdict tout aussi sévère porté par l'Allemagne protestante et rationaliste. E. HAUTCŒUR.

Arras — Typ. ROUSSEAU-LEROY, rue Saint-Maurice, 26.

A NOS LECTEURS.

Avec l'année 1864, la *Revue des Sciences ecclésiastiques* va terminer sa première période quinquennale et sa première série de dix volumes. Commencée par quelques prêtres isolés l'un de l'autre, sans appui d'aucune sorte et avec de très-grandes difficultés à vaincre, notre œuvre a prospéré malgré tout : c'est qu'elle répondait à un besoin vivement senti. Alors que toutes les sciences possédaient leur organe spécial, la théologie seule n'en avait pas. Nous venions donc combler une lacune des plus regrettables : et comment n'aurions-nous pas rencontré des sympathies dans un clergé nombreux qui connaît trop bien le prix de la science pour ne point s'efforcer de reconquérir sous ce rapport la haute position qu'il occupait jadis ? Nous devons exprimer ici notre profonde gratitude pour les encouragements qui nous sont arrivés, cette année encore, en très-grand nombre et de toutes les contrées.

Nous sommes aussi très-reconnaissants des conseils, des demandes, des communications de toute nature que l'on a bien voulu nous adresser : nos correspondants peuvent être sûrs que nous leur accordons la plus grande attention, et que ces rapports nous sont toujours précieux, alors même que nous ne pouvons utiliser directement ce qui nous est transmis.

Des sujets nombreux et variés ont été traités dans la Revue, quelquefois des sujets délicats et des questions brûlantes. Avons-nous toujours évité les inconvénients qui s'attachent à ces sortes de questions ? Nous n'en savons rien : ce qu'il y a de sûr, c'est que nous nous sommes constamment mis en garde contre l'esprit de parti et les tendances systématiques, c'est que nous avons été mus par l'intérêt seul du bien et de la vérité. Il y a un zèle qui n'est pas selon la science. Dieu nous garde de ce zèle intempestif qui, par son ardeur inconsidérée et son

ignorance des vrais principes, se laisse entraîner à des écarts que personne ne déplore autant que nous.

Les comptes-rendus des livres nouveaux donnent lieu à des difficultés spéciales. Dès le principe, la REVUE a pris nettement sa position : ménagements pour les personnes, convenance dans le ton et dans la forme des articles, mais la vérité avant tout et dans tous les cas, telles sont les maximes qui nous ont guidés. Les éditeurs et les auteurs n'entendent pas la chose ainsi. Ils sont habitués à être bercés si doucement ! Ils devraient bien voir néanmoins que l'éloge n'a aucune valeur quand la critique ne peut s'y associer. Quoi qu'il en soit, les clameurs ne nous effraient pas, ni les mauvais procédés non plus. Qu'on le sache une fois pour toutes : les campagnes de prospectus et d'articles de journaux, les jaseries de commis voyageurs allant de presbytère en presbytère, nous laissent parfaitement impassibles, et ne nous empêcheront jamais de remplir un devoir.

On nous adresse quelquefois un reproche d'une nature assez particulière, celui d'être *trop savants !* Sans doute, nous bannissons de nos colonnes la phrase creuse et la période académique, nous n'écrivons pas d'articles pour ne rien dire : ce n'est point là ce que l'on peut blâmer en nous. Veut-on dire que nous donnons des travaux ayant une couleur trop spécifiquement scientifique, des travaux qui n'intéressent qu'un petit nombre de savants de profession, ou même ne peuvent être compris que par eux ? Tout le contenu de nos huit volumes protesterait contre cette appréciation. Nous faisons de la science, mais de la science accessible à tous ceux qui possèdent les notions élémentaires de la théologie, de la science qui intéresse tous les prêtres et à laquelle aucun d'eux ne peut demeurer indifférent. Il y aurait place, à côté de la REVUE, pour une publication consacrée à la haute science théologique et s'adressant à un public plus restreint. Peut-être comblerons-nous bientôt cette lacune.

L'administration de la REVUE s'associe à nos efforts, et elle se propose de réaliser dans l'exécution typographique de notables améliorations. A partir du prochain numéro, la REVUE sera imprimée avec un caractère neuf et sur un papier plus beau.

LA RÉDACTION.

LA VÉRITÉ

SUR LA

FACULTÉ DE THÉOLOGIE DE PARIS

de 1663 à 1682

D'APRÈS DES DOCUMENTS INÉDITS.

Quatrième et dernier article (1).

---

§ VI.

La Faculté de théologie de Paris a rejeté et réprouvé les quatre articles de 1682.

I. *Renseignements connus jusqu'à ce jour. Ils avaient révélé une partie de la vérité, mais non la plus importante.* — Picot, l'un des écrivains les mieux renseignés, s'exprime ainsi :

« La déclaration du Clergé est du 19 mars 1682. Immédiatement après parut un édit du Roi pour en ordonner l'enseignement... Le Parlement de Paris mit à l'exécution une vivacité et une rigueur qui étaient de nature à provoquer de nouvelles plaintes. Le procureur-général de Harlay... alla le 2 mai en Sorbonne... et fit publier en sa présence l'édit, ainsi que l'arrêt du Parlement, pour qu'on l'enregistrât. La Faculté de théologie s'étant assemblée le 1er juin suivant, plusieurs docteurs se plaignirent de la manière insolente dont la déclaration avait été enregistrée. Il devait, disaient-ils, leur être

(1) V. les numéros d'août, p. 97 ss. ; septembre, p. 208 ss., et octobre, p. 413 ss.

permis de délibérer sur cette affaire... Que pourrait-on attendre d'un enregistrement forcé? On nomma donc quatorze docteurs pour voir ce qu'il y aurait à faire. Le Parlement fut très-mécontent de ces délais. Il manda, le 5 juin, le doyen et quelques docteurs, et leur ordonna de tenir, le 15, une assemblée extraordinaire et d'y terminer toute délibération à ce sujet. Les députés s'assemblèrent trois fois, et arrêtèrent qu'on supplierait le Roi de laisser à la Faculté les priviléges dont elle avait toujours joui. L'assemblée du 15 fut très-orageuse. Tous furent d'avis de présenter des remontrances : seulement les uns voulaient qu'elles précédassent l'enregistrement, et les autres consentaient à commencer par l'enregistrement.

« Ce fut alors que l'abbé de Chamillart fit un discours qui nous a été conservé manuscrit. Michel de Chamillart, d'une famille de magistrature, et oncle du contrôleur général de ce nom, avait renoncé aux espérances que le monde pouvait lui offrir, pour entrer dans l'état ecclésiastique, et s'y livrer aux fonctions du ministère. Il vivait dans la retraite et dans la piété, avait refusé les places et les honneurs, et après avoir fait longtemps le catéchisme à Saint-Nicolas, s'était borné, malgré les représentations de sa famille, au titre et aux fonctions de vicaire de cette paroisse. Il crut, dans cette circonstance, devoir réclamer contre l'obligation d'enseigner les quatre articles. Son discours est en latin... Quelque idee que l'on ait de ce discours, on trouvera peut-être étonnant (1) que l'abbé de Chamillart, malgré le crédit de sa famille, fut exilé pour une opinion émise avec modération. Il fut envoyé à Issoudun avec d'autres docteurs qui avaient opiné comme lui, et il passa *cinq ans* dans cet exil, d'où il ne revint qu'en août 1687.

(1) Ce qu'il y a, non pas seulement d'étonnant, mais d'affligeant, c'est qu'un catholique tel que Picot n'ait eu, pour flétrir ces atrocités, que cette bénigne formule : *on trouvera peut-être étonnant.* La tache du gallicanisme obscurcit tout, même les faits historiques.

Nous ne connaissons point le nombre et les noms de ces docteurs. Nous savons seulement que parmi eux se trouvait Marin Humbelot, depuis chanoine de Saint-Nicolas du Louvre, et auteur d'un *Abrégé de la Bible*, où il y avait des choses singulières. Il mourut en 1719... Le 16 juin, le Parlement défendit les assemblées de la Faculté, et ordonna au greffier de la Faculté d'enregistrer de suite l'édit et la déclaration; ce qui fut fait. Le mois suivant il permit, cependant, que la Faculté s'assemblât comme à l'ordinaire, sur une requête que présentèrent cent soixante-trois docteurs, qui protestèrent qu'ils n'avaient jamais voulu s'écarter du respect dû à la déclaration et à l'édit. » (*L'Ami de la religion,* 22 novembre 1820, p. 36 ss. du tome XXVI.)

« Le 23 mars (1682), le Roi avait donné son édit pour l'enseignement des quatre articles. Nous avons parlé ailleurs (n. 636) de ce qui se passa en Sorbonne à ce sujet. Plusieurs docteurs réclamaient au moins la liberté d'examiner la déclaration qu'on voulait leur faire souscrire. Environ douze docteurs parlèrent dans ce sens. Mais le Parlement traita dans cette occasion la Faculté de théologie avec beaucoup de dureté. Quelques docteurs furent exilés à Issoudun, où ils restèrent cinq ans. Dans ce nombre étaient les docteurs Chamillart et Humbelot. Martin Grandin, autre récalcitrant, qui était professeur de Sorbonne depuis quarante ans, n'évita l'exil qu'à raison de son âge et de la considération dont il jouissait dans sa compagnie et dans le clergé. » (*L'Ami de la religion,* 19 septembre 1821, tome XXIX, p. 169.)

Ce narré constate de graves difficultés pour l'enregistrement; mais il laisse ignorer l'essentiel, savoir si la majorité des docteurs se déclara contre la doctrine des quatre articles. On remarquera que Picot n'indique point ses sources. Voici des renseignements bien autrement significatifs.

II. *Lettre de Louis XIV, du* 16 *mai, à Pirot, syndic de la Faculté, ordonnant d'enregistrer les quatre articles, sans laisser*

parler aucun docteur sur cette matière. — « Écrit à Versailles, le 16 mai 1682. — Ayant été informé que, dans l'enregistrement qui se doit faire de l'édit donné sur la déclaration du clergé, quelques docteurs de la Faculté de théologie se sont disposés à parler sur cette matière, j'ai bien voulu vous faire cette lettre pour vous dire, que n'étant question que de l'enregistrement de cet édit, il n'est pas nécessaire qu'aucun des docteurs de ladite faculté parle sur des matières depuis si longtemps décidées ; et je *veux* même que si quelqu'un se mettait en état de le faire, *vous ayez à l'empêcher, en lui déclarant l'ordre que vous avez reçu de ma part* par la présente lettre ; laquelle n'étant à autre fin, je prie Dieu qu'il vous ait, M. l'abbé Pirot, en sa sainte garde. » (Tome IV, p. 139, de la *Correspondance administrative de Louis XIV,* publiée par Depping, dans la *Collection de documents inédits,* Paris, 1855.) C'est le 2 mai (1682) que le procureur-général de Harlay était allé en Sorbonne pour faire enregistrer l'édit. Les ministres comptaient sur une docilité parfaite ; il en fut autrement. La Faculté ne voulut point procéder à l'enregistrement sans en avoir délibéré ; elle fixa la délibération au *prima mensis*, c'est-à-dire au 1er juin (1682). Informés de cette résolution, les ministres en furent effrayés : il pouvait arriver que la Faculté rejetât les quatre articles, ce qui aurait été pour le Pape un triomphe qu'il fallait empêcher à tout prix. Dans ce but, ils s'arrêtèrent au parti de faire adopter les quatre articles et l'édit, *sans qu'il fût permis à aucun docteur de parler.* Ils crurent qu'un *ordre du Roi* serait un moyen efficace pour obtenir ce résultat ; et le Roi écrivit la lettre que nous venons de reproduire. Les ministres, comme on va le voir par les pièces suivantes, ne se dissimulaient pas l'inconvénient de ce moyen. On ne manquerait pas de dire à Rome que la Faculté avait agi par contrainte et sans aucune liberté. Mais l'éventualité d'un vote contre les quatre articles était encore plus à craindre. Ils se résignèrent à faire de l'oppression notoire.

Mais bientôt la lettre du Roi et l'*ordre* qu'elle contenait ne leur parurent pas un moyen assez sûr, et le conseil du Roi examina s'il ne serait pas opportun de faire retourner en Sorbonne le président du Parlement, pour y faire cette fois exécuter l'enregistrement de vive force, séance tenante et sans délai. On va voir que cet expédient ne fut pas adopté, par la crainte de *faire paraître trop d'autorité* et *de faire connaître à la cour de Rome que les sentiments de la Faculté sur le sujet de la déclaration du clergé ne sont pas conformes à ce qui est contenu dans ladite déclaration.* Paroles qui autorisent déjà cette conclusion : les ministres avaient donc appris que *la majorité des docteurs* était opposée à la doctrine des quatre articles. Voici les pièces à l'appui de ces faits.

III. *Mémoire et lettres du ministre Colbert.* — « *Mémoire de Colbert pour le procureur-général.* — L'expédient proposé pour l'enregistrement de la déclaration du clergé et de l'édit donné en conséquence, de faire retourner M. le premier Président et M. le procureur-général pour faire transcrire cet édit dans les registres de la Faculté, fait paraître beaucoup d'autorité et ne remédie pas à l'inconvénient, *qu'on craint de faire connaître à la cour de Rome que les sentiments de ladite Faculté sur le sujet de la déclaration du clergé ne sont pas conformes à ce qui est contenu dans ladite déclaration.* Il paraîtrait plus convenable qu'en conséqnence de ce qui a été fait la première fois que le Parlement y a été en corps, M. le procureur-général requît, le lundi matin, que le syndic de la Faculté fût appelé pour apporter le registre dans lequel l'édit et la déclaration ont dû être transcrits; en suite de quoi, ledit syndic appelé et ayant répondu que l'enregistrement a été différé a l'assemblée du *prima mensis,* il serait ordonné par arrêt qu'un commissaire du Parlement se transporterait dans ladite assemblée pour voir enregistrer ladite déclaration en sa présence, et *il serait fait défense par le même arrêt à toutes personnes de délibérer dans ladite assemblée sur cette matière*, attendu qu'il n'est

plus question que de l'enregistrement, conformément au premier arrêt donné par le Parlement, *ce qui pourrait être fortifié par une lettre de cachet du Roi, que le syndic aurait entre les mains et dont il ne se servirait* qu'en cas que quelqu'un, nonobstant la défense du Parlement, entreprît de parler sur cette matière. » (*Correspondance administrative de Louis XIV*, t. IV, p. 126.)

« *Colbert à l'archevêque de Paris Harlay de Champvalon*, le 31 mai 1682. — Le Roi ayant examiné la proposition qui a été faite de renvoyer le Parlement en corps à la Faculté de théologie pour l'enregistrement de la déclaration du clergé et de l'édit donné en conséquence, et ayant entendu sur cela M. le procureur-général, Sa Majesté a estimé plus à propos que M. le premier Président envoyât quérir le syndic pour lui donner ordre de rapporter au Parlement ce qui sera fait demain sur ce sujet, et de lui *défendre de permettre que personne parle* sur ce sujet de la déclaration dans l'assemblée; ce qui *étant fortifié par la lettre de cachet du Roi* qui a été remise ès-mains dudit syndic, a paru suffisant à Sa Majesté pour empêcher les *suites qui seraient à craindre*. C'est de quoi j'ai cru devoir vous donner avis, et vous dire en même temps qu'il est bon que vous fassiez venir le syndic, et que vous lui ordonniez de ne se servir qu'en cas de nécessité de la lettre de cachet qui lui a été remise. » (*Correspondance administrative de Louis XIV*, tome IV, p. 120.)

Le 1er juin (1682), malgré l'*ordre* du Roi et la *lettre de cachet*, les docteurs parlèrent, l'enregistrement ne fut pas obtenu, et l'opposition de la majorité à la doctrine des quatre articles fut suffisamment constatée, pour qu'on écrivît au Roi *que tout était perdu*, et qu'on se repentît de n'avoir pas employé l'expédient ci-dessus mentionné, de faire retourner le Parlement en Sorbonne à l'effet d'obtenir l'enregistrement de vive force, séance tenante. C'est ce que nous apprend la lettre suivante de Colbert, écrite le jour même de cette mémorable séance de la Faculté.

« A Versailles, le 1er juin 1682. — J'ai rendu compte au Roi de ce que vous avez pris la peine de m'écrire sur ce qui s'est passé dans l'assemblée de la Faculté de Paris; et je commencerai par vous dire que Sa Majesté a reçu en même temps une lettre *par laquelle il paraissait que tout était perdu*, et que la faute qu'on avait faite de n'y point faire aller le Parlement était irréparable. Sa Majesté a eu la pensée de *chasser dès demain* les sieurs Mazures, Despériers et Blanger, qui paraissent avoir plus de part à ce qui s'est passé dans ladite assemblée; et quoiqu'elle ait fait réflexion depuis que c'était en quelque sorte manquer au principe qu'on a suivi jusqu'à présent, *d'éviter autant qu'il se peut qu'il ne paraisse de la contradiction de la part de la Faculté, et de l'autorité de la part de Sa Majesté*, elle n'a pas laissé de m'ordonner de vous demander votre avis sur le sujet de ces trois docteurs et sur tout ce que vous estimez nécessaire de faire dans la conjoncture présente. Je vous dirai même qu'elle a ordonné d'écrire la même chose à Mgr l'archevêque de Paris, qui fera réponse entre ci et demain matin; et qu'ainsi il serait bien nécessaire, s'il était possible, que vous prissiez la peine de me renvoyer cet extrait pour demain matin neuf heures. » (*Correspondance administrative de Louis XIV*, tome IV, p. 140.)

IV. *Brouillon d'une lettre du procureur-général de Harlay au ministre Colbert, du 2 juin 1682, où il est dit que les prélats de l'assemblée de 1682 changeraient dès l'instant et de bon cœur leur déclaration, si on le leur permettait.* — Cette pièce, écrite en entier de la main de M. de Harlay, se trouve à la bibliothèque impériale (Ms. Harlay 367, pièce 145). Elle porte ce titre : *Projet de règlement pour la tenue des assemblées de Sorbonne.* C'est le brouillon que de Harlay garda chez lui, et dont il fit sans doute une transcription plus soignée qu'il envoya au ministre. Il y expose les raisons de ne pas faire intervenir trop ostensiblement l'autorité du Roi, et de procéder plutôt de manière à ce que la Faculté paraisse agir librement. Puis il continue ainsi :

« De trouver si étrange que la Faculté se plaigne de la forme de l'édit du roi, et pour la nouvelle soumission, et pour le chancelier de l'Église de Paris, et enfin pour l'obligation d'enseigner une doctrine, lorsqu'une assemblée du clergé *dont la plupart changeraient demain et de bon cœur si l'on leur permettait* (1), cela n'est pas tout à fait sans prétexte. Mais enfin aucun n'a manqué de respect à l'édit du Roi, et n'a parlé contre la doctrine du clergé. Plusieurs ont parlé en faveur de ces sentiments, et s'ils avaient opiné au fond, d'honnêtes gens m'ont assuré qu'il aurait passé pour prendre le bon parti.

Je ne saurais que désirer que l'autorité du Roi n'éclate pas si souvent, lorsque les choses se peuvent faire par d'autres voies, et sur des gens qui se rebutent et s'aigrissent, mais qui ne se conduisent point assurément par ces voies qui leur ont déjà donné tant d'éloignement de certaines personnes. 2 juin 1682. » (Ms. Harlay, 367, pièce 145, à la Bibliothèque impériale.)

On voit que de Harlay n'approuva pas les mesures de rigueur mentionnées dans cette phrase de la lettre de Colbert datée de la veille : *Sa Majesté a eu la pensée de chasser dès demain les sieurs*, etc. Il se faisait encore illusion en ce moment (2 juin 1682) sur le sentiment de la majorité des docteurs. D'honnêtes gens l'avaient assuré que *s'ils avaient opiné au fond, le bon parti* l'aurait emporté. L'assemblée du 15 juin dissipa totalement cette illusion, comme on va voir par les lettres du 15 et du 16 juin.

V. *Lettres du procureur général de Harlay, constatant que la Faculté réprouva et rejeta les quatre articles, à la majorité de* 15 *voix.* — « Le procureur général de Harlay à Colbert — le 15 juin 1682.—Je ne doute point que vous ne soyez déjà informé de ce qui s'est passé ce matin dans la Faculté de théologie. Mais pour la plus grande précaution, je ne laisserai pas de vous informer, que le sieur Grandin ayant ouvert l'avis d'o-

(1) Ce membre de phrase est resté inachevé ou irrégulier.

béir aux ordres du Roi et de faire ensuite des remontrances à Sa Majesté sur la difficulté d'enseigner et de soutenir les propositions du clergé, le sieur Chamillart, et plusieurs autres de cette secte après lui, ont été d'avis de faire ces remontrances avant d'obéir, et particulièrement *sur l'article 4, qui regarde l'infaillibilité du Pape*, prétendant que l'assemblée du clergé, tenue en 1655, n'avait pas été dans les sentiments où celle qui se tient présentement se trouve, et plusieurs parlant avec peu de respect de cette assemblée. Le sieur Pancelier, d'autre part, ayant été d'avis d'ajouter à la relation dont vous avez vu le projet, qu'ils *n'approuvaient pas apparemment cette doctrine,* plusieurs ont opiné pour ajouter ces termes, *non approbantes* ou *improbantes. Et comme les deux opinions qui se seraient réunies eussent été les plus fortes*, et qu'il eût au moins passé à ajouter ces deux paroles, le syndic, par l'avis de ceux qui sont dans les bons sentiments, a fait remettre l'assemblée à demain pour achever d'opiner. Mais comme la disposition des esprits ne changera pas, *il semble nécessaire de prévenir la fin de cette délibération* par les voies que le Roi jugera les moins mauvaises pour finir cette affaire, où l'on a engagé si avant son autorité avec des gens que l'on ne gouverne pas si aisément que d'autres. Du reste je ne suis ni assez sage, ni en même temps assez indiscret pour en proposer des moyens ; et en attendant les commandements du Roi, je demeure avec respect »... (*Correspondance administrative*. tome IV, p. 142.)

La lettre suivante, adressée au grand chancelier, se trouve à la Bibliothèque impériale, *Ms. Harlay* 165.

« Monseigneur, après avoir évité autant qu'il a dépendu de mes soins d'employer *avec éclat* l'autorité qu'il plaît au Roi de nous donner pour *faire obéir* la Faculté de théologie, dans l'espérance que j'avais que les docteurs, lesquels y sont en très-grand nombre très-savants et bien intentionnés, l'emporteraient sur le parti contraire, les commencements qu'eut hier leur délibération, et *l'assurance que l'on avait que le mau-*

vais parti prévaudrait aujourd'hui environ de 15 *voix*, ainsi que vous en avez sans doute été informé, m'ayant fait changer d'opinion, je n'ai plus pensé qu'à exécuter *les ordres du Roi, que nous apporta hier au soir* M. de Seignelay. Vous verrez, Monseigneur, par l'arrêt dont je vous envoie copie, aussi bien que du discours que M. le premier Président a fait aux docteurs qui sont venus au Parlement, la manière en laquelle nous y avons procédé, avec bien du déplaisir de ma part, qu'avec autant de peine que je suis obligé d'en avoir pour ces affaires, nous apportions des remèdes presque *aussi fâcheux que le mal*, et que nous soyons encore exposés à beaucoup de choses désagréables.

«Cependant, Monseigneur, ce serait une grande consolation si l'on voulait profiter de cette extrémité pour le service du Roi, *en travaillant sérieusement à la réforme nécessaire* de ce corps, pour le conserver en état *de servir*, et les laissant passer le 1er juillet sans avoir permission de s'assembler. La douleur de l'interruption de la tenue de leur tribunal, les projets de réduction du nombre infini des docteurs et même des licenciés, de réglement pour le collége de Sorbonne d'où vient principalement le désordre, d'une bonne réforme des professeurs, de l'exécution de l'édit du Roi à leur égard, afin de faire préparer dès à présent ceux qui devront enseigner l'année prochaine, enfin de la réduction des séminaires et de toutes communautés à certain nombre pour entrer dans les assemblées, *toutes ces choses répandues* engageront les docteurs à tâcher de les éviter par quelque démarche de leur part qui pût réparer leur faute auprès du Roi, comme ils firent leurs articles en 1663, par les soins que vous en prîtes après l'interdiction du sieur Grandin, et à quoi MM. les Prélats qui sont de ce corps pourraient travailler utilement. Et si ces réflexions et les offices ne faisaient point rentrer ces docteurs dans leur devoir, on exécuterait tous ces projets de réglements, *sans lesquels ce corps non-seulement ne sera pas utile au Roi, mais même*

il y deviendra enfin contraire, si l'on le laisse sans règles et si l'on continue à le traiter comme on fait depuis quelques années.

« Je vous explique, Monseigneur, mes pensées peut-être trop librement. Mais votre bonté me donne cette confiance ; et d'ailleurs cette affaire me paraît si importante qu'il me semble que tout le monde doit y travailler avec affection. Je ne doute pas, Monseigneur, que l'on n'y trouve beaucoup de contradiction ; et vous voyez bien mieux que moi d'où elle viendra. Mais si vous en faites connaître l'importance au Roi, l'utilité qu'on en peut tirer pour son service et la nécessité de n'avoir autre considération que le bien et de ne pas reculer quand on aura avancé, j'espère que ce malheur aura un bon succès qui le pourra faire oublier. 16 juin 1682. »

VI. *Résumé des faits constatés jusqu'ici.* — 1° Déjà dès la séance du 1er juin, on avait écrit au Roi que *tout était perdu,* et le Roi eut la pensée de *chasser* dès le lendemain les docteurs de qui venait l'opposition aux quatre articles. Mais M. de Harlay espérait encore avoir la majorité. 2° A la séance du 15 juin, il fut notoire que les opinions pour le rejet des quatre articles *eussent été les plus fortes ;* que la *doctrine* des quatre articles allait être réprouvée par les mots *non approbantes* ou *improbantes ;* enfin *on avait l'assurance* (et c'est de Harlay qui le dit) *que le mauvais parti* allait prévaloir *d'environ* 15 *voix.* 3° Au moment où la Faculté allait ainsi voter contre les quatre articles à la majorité de 15 voix, le syndic Pirot reçut avis de lever la séance, et le docile syndic remit au lendemain. 4° Le soir même, le Roi envoyait ordre au Parlement de défendre à la Faculté de s'assembler et de délibérer jusqu'à nouvel ordre. 5° Nous le demandons maintenant : n'est-il pas manifeste que la Faculté a réprouvé et rejeté la doctrine des quatre articles à la majorité de 15 voix ? Il est vrai qu'on empêcha le vote. Mais *on avait l'assurance* qu'il allait se faire dans ce sens ; et c'est pour cette raison que la séance fut levée et toute nouvelle

assemblée interdite. Le fait de la réprobation des quatre articles par la Faculté est donc certain, aussi certain que s'il eût été exprimé avec la formule et le procès-verbal ordinaires. 6° On ne doit pas perdre de vue, que, par ordonnance de sa Majesté, on avait exclu des assemblées de la Faculté les docteurs réguliers, à l'exception de deux pour chaque ordre religieux. Or, ces docteurs étaient en 1682 au nombre de 176, (voir plus haut, § 2, document du n° VI) ; et tous, à l'exception de *trois*, s'étaient prononcés pour la doctrine romaine. Par suite de l'ordonnance, il n'y en avait plus que 12 environ qui pussent assister aux assemblées de la Faculté. Donc si la Faculté n'avait pas été ainsi mutilée, la majorité contre les quatre articles aurait eu 160 voix de plus ; elle aurait été de 175. Lorsqu'il s'agit de savoir quelle a été la doctrine de la Faculté de Paris, il faut considérer, non pas une fraction de cette Faculté, mais la Faculté entière. Or ainsi considérée, on peut dire qu'elle repoussait les quatre articles à la majorité de 175 voix. 7° Les voix des docteurs jansénistes devraient être comptées pour rien, et nous avons vu qu'elles étaient malheureusement nombreuses à cette époque. Si on les élimine, avec celles des docteurs que domina la crainte de se compromettre et d'encourir la disgrâce de l'archevêque de Paris, on aura, non pas seulement *la majorité de* 15 *voix,* avouée et attestée par le procureur général de Harlay, mais la presque unanimité. 8° Cette réprobation des quatre articles de 1682 est d'autant plus significative, que l'assemblée des prélats auteurs des quatre articles durait encore au moment où la Faculté les réprouvait. Quelle humiliation pour ces prélats ! Nous dirons aussi bientôt *la vérité sur l'assemblée de* 1682, et nous produirons des documents dont on ne se doute guère. En attendant, nous laissons les membres de cette assemblée sous le stigmate indélébile que leur a imprimé le procureur général de Harlay, pendant que leur assemblée durait encore : *La plupart changeraient demain et de bon cœur* SI L'ON LEUR PERMET-

TAIT. (Lettre citée ci-dessus, p. 222.) L'assemblée fut dissoute par ordre du Roi le 29 juin. Ainsi, d'après le témoignage du procureur de Harlay, les prélats de l'assemblée de 1682, par leur célèbre déclaration des quatre articles, enseignèrent le contraire de ce qu'ils pensaient, et cela parce qu'*on ne leur permettait pas* de dire autrement! Les documents suivants achèveront de mettre en lumière la conduite de la Faculté relativement aux quatre articles de 1682.

VII. *Mémoire sur la conduite de la Faculté. — Huit docteurs exilés.* — Cette pièce, qui se trouve à la bibliothèque impériale, *Registres secrets*, paraît être une relation officielle, où l'on a eu soin de dissimuler habilement le fait capital, l'opposition de la majorité des docteurs aux quatre articles.

« *Mémoire de ce qui s'est passé à l'assemblée de la Faculté de théologie sur l'enregistrement de la déclaration du clergé* — Le 24e de juin 1682. — Le Parlement ayant été informé que dans l'assemblée de la Faculté de théologie du 1er de juin, dans laquelle on devait convenir de la relation de ce qui s'était passé le 1er jour de mai, lorsque le Parlement en corps y fut pour l'enregistrement de l'édit du Roi du mois de mars dernier sur la déclaration du clergé, il y avait eu plusieurs difficultés proposées sur les termes de cette relation, ce qui avait empêché que l'édit ne fût transcrit dans les registres de ladite Faculté, M. le premier Président envoya chercher les douze plus anciens docteurs, le mardi 2e de juin, et leur enjoignit de s'assembler le lundi 15e de juin, pour convenir des termes de la relation, ne voulant pas qu'ils différassent davantage de transcrire, suivant l'arrêt du Parlement, l'édit et la déclaration du clergé dans leurs registres.

L'assemblée s'étant tenue le 15e de juin, *la plus saine partie* des docteurs, au nombre de trente-cinq, alla à approuver tout ce qui avait été fait et à enregistrer sur le champ. Vingt-neuf autres, *gens de cabale* pour la plupart, furent d'avis qu'avant l'enregistrement on fit des remontrances au Roi sur plusieurs

chefs qui ne regardaient pas le fond de la doctrine, mais des prétentions de la Faculté de n'être pas assujettie à l'archevêque de Paris, auquel, suivant l'édit, les professeurs doivent tous les ans apporter leurs cahiers. Les choses étant en cet état, l'assemblée finit à l'heure accoutumée, sans qu'il y eût rien de décidé, plusieurs des jeunes docteurs *n'ayant pas eu le temps d'opiner* (1). Et le Parlement ayant été informé du retardement qu'avaient apporté les docteurs à l'exécution de ses ordres, et de la continuation des cabales qui allaient à se soustraire à l'obéissance qu'ils doivent, envoya appeler le lendemain vingt des plus anciens docteurs, leur défendit de s'assembler sur ce sujet ni sur aucun autre jusqu'à nouvel ordre, et ordonna que l'édit et la déclaration seraient mis sur les registres de la Faculté, qui furent à cet effet apportés au greffe de la cour.

Le Roi ayant su depuis que les auteurs de la cabale avaient tenu des discours fort emportés dans leurs opinions, et ayant estimé de son service de les réprimer, à donné des ordres à *huit des plus coupables* de se retirer de Paris, et de s'en aller dans les lieux des provinces qui leur ont été indiqués. » (Manuscrits de la bibliothèque impériale. — *Registres secrets. Correspondance administrative de Louis XIV*, publiée par Depping, tome IV, p. 144.)

VIII. *Reproches du Parlement à la Faculté. — Enregistrement des quatre articles opéré de vive force.* — « Le premier Président a dit : Nous apprenons avec douleur que l'esprit de paix ne règne plus parmi vous, et que la cabale empêche la soumission que vous devez aux ordres de la cour. On vous méconnaît parmi ces voix indiscrètes que le plus grand nombre

(1) On leva la séance et on ne laissa pas achever d'opiner, parce qu'*on avait l'assurance que le mauvais parti* allait l'emporter de 15 voix, et rejeter les quatre articles avec le mot *non approbantes*. Cette pièce a été rédigée de manière à déguiser l'humiliante défaite du pouvoir. C'est probablement la relation qu'on envoya à l'ambassadeur à Rome, et à d'autres, pour donner le change au public.

aurait dû étouffer. Ce n'est plus cette sage conduite qui fit rechercher les avis de vos prédécesseurs et qui leur acquit, *sans aucun titre*, la liberté de s'assembler dans les occasions de doctrine. La cour n'aurait jamais cru que vous *eussiez osé différer* l'enregistrement qu'elle vous avait ordonné. Votre désobéissance lui fait regretter les marques d'estime dont elle vous avait honorés. *Persuadée que vous ne méritez plus sa confiance*, elle vous défend de vous plus assembler jusqu'à ce qu'elle vous en ait prescrit la manière; ce qu'elle aura soin de faire avant le 1er juillet. Et ensuite M. le premier Président ayant demandé si le scribe de la Faculté y était et s'il avait apporté son registre, M. le premier Président lui a dit de passer au greffe et d'enregistrer dans son registre l'édit du Roi, du mois de mars dernier, la déclaration des sentiments du clergé de France touchant la puissance ecclésiastique, etc., *ce qui a été fait.* » (*Mélanges Colbert* 3, à la bibliothèque impériale; *Correspondance administrative de Louis XIV*, tome IV, p. 145.)

Ainsi l'édit et la déclaration furent alors enregistrés, mais de vive force et sans aucune participation de la Faculté.

§ VII.

Histoire de la requête de juillet 1682, par laquelle un certain nombre de docteurs offrirent d'enregistrer l'édit et la déclaration des quatre articles.

On a vu tout ce que le roi, les ministres, le parlement et l'archevêque de Paris avaient employé d'activité, de stratagèmes et de violence pour arracher à la Faculté l'adhésion tant désirée aux quatre articles. L'échec avait été solennel. Ce corps, tout mutilé qu'il était et embarrassé des membres morts du jansénisme, avait résisté à la majorité de 15 voix. Pour pallier cette humiliante défaite, on imagina de pousser le plus grand nombre possible de docteurs a présenter une requête par laquelle ils offriraient d'enregistrer l'édit, pourvu qu'on permît à la Faculté de tenir ses assemblées. — On les

lui avait interdites ; on avait exilé huit membres ; et l'on faisait grand bruit de réformes qui allaient réduire la Faculté à rien. Le tout, comme l'avoue le procureur de Harlay, pour effrayer ces pauvres docteurs, les amener à résipiscence, et obtenir qu'au moins un assez grand nombre d'entre eux fissent une démarche favorable à l'édit et à la déclaration des quatre articles. Voici quelques documents qui éclairent suffisamment cette nouvelle trame.

« *Colbert au premier président du parlement de Paris.* — A Versailles, le 8 juillet 1682. — Le roi m'ordonne de vous informer de ce que vous avez déjà appris par M. le procureur général sur *les assemblées qui se doivent tenir chez M. l'archevêque de Paris au sujet de la réforme de la Faculté de théologie*, et de vous dire en même temps que si vous estimez plus à propos de ne vous y pas trouver, on prendra soin de vous informer de tout ce qui s'y passera, et de prendre vos avis sur le tout, avant que de rien décider. Ayez agréable de me faire savoir le parti que vous prendrez sur cela. » (*Mélanges Colbert*, 3 ; *Correspondance administrative*, publiée par Depping dans la *Collection de documents inédits*. Paris, 1855, t. IV, p. 146.)

Ce fameux projet de réforme, qu'on tenait toujours comme un épouvantail suspendu sur la tête des docteurs, est détaillé dans les deux pièces suivantes. Elles sont pleines d'intérêt, et jettent un grand jour sur toute cette affaire, et sur les sentiments réels de la Faculté de théologie.

Projet de réforme pour la Faculté (1).

« Ce qui s'est passé le 15 de juin dernier (1682) dans la Faculté est l'ouvrage d'une pure cabale. Ceux qui l'avaient ménagée s'étaient appliqués à gagner les esprits depuis le 2 mai, sous prétexte que la forme de l'enregistrement blessait les immunités et les priviléges de la Faculté. C'est pourquoi ils ne se sont déclarés contre la doctrine, que

(1) Cette pièce inédite se trouve, ainsi que la suivante, parmi les papiers du procureur général de Harlay, à la Bibliothèque impériale, *Ms. Harlay-St-Germain*, $\frac{121}{51}$.

lorsqu'ils ont vu qu'ils avaient attiré beaucoup de personnes dans leur sentiment, qui craignaient de bonne foi que cet exemple ne fît préjudice, dans la suite, à la liberté dont la Faculté usait, depuis plusieurs siècles, de donner son jugement doctrinal sur les matières qui se présentaient.

« Dans l'assemblée du premier de juin et dans les conférences des députés, ils n'ont fait aucune plainte que *touchant la forme;* et lorsqu'ils ont vu qu'on leur accordait une partie de ce qu'ils pouvaient espérer, pour mettre à couvert les immunités de la Faculté, et qu'on leur faisait espérer qu'ils seraient délivrés du reste lorsqu'ils auraient obéi, ils ont porté les sieurs Grandin et Chamillard à se déclarer *contre la doctrine*; et comme ils avaient fait venir à la Faculté plusieurs personnes qui n'avaient pas accoutumé de se trouver aux assemblées, ils espéraient donner atteinte à la déclaration par le nombre des suffrages qui se seraient trouvés conformes à celui du sieur Chamillard.

« Si le collége de Sorbonne et les professeurs peuvent être considérés comme l'unique source de cette cabale, on doit se servir de cette occasion pour y apporter des remèdes si efficaces, qu'on prévienne dans la suite de semblables désordres. La maison de Sorbonne, excepté six ou sept, est élevée dans des sentiments contraires à la déclaration. Les professeurs, excepté M. le syndic (Pirot), y ont une si grande opposition, que ceux mêmes qui sont payés par le roi *n'ont pas voulu enseigner aucune des propositions qui ont été présentées à Sa Majesté en* 1663, quoique, dans le collége de Sorbonne et de Navarre, il y ait des chaires fondées pour enseigner la controverse.

« On ne saurait empêcher le mal que cette cabale a fait dans cette occasion, et le bruit qui s'en est répandu partout, mais *il faut prévevenir de semblables* entreprises, *et tirer même quelque avantage de ce désordre* pour la Faculté.

« Si, par un arrêt du conseil, on privait du suffrage et des droits de la Faculté ceux qui ont *opiné avec si peu de respect* pour Sa Majesté, pour *les arrêts de la cour* et *pour la déclaration du clergé*, cette peine *permanente*, qui serait toujours devant les yeux de ceux qui composent les assemblées, les tiendrait dans le devoir, et la mémoire de cet exemple se conserverait longtemps dans la Faculté et y produirait de très-bons effets. Il faudrait y comprendre *ceux qui sont exilés*, et *même quelques-uns* qui ont opiné aussi *séditieusement* qu'eux, comme Boucher, chanoine de Notre-Dame; Gobelin, curé de Saint-Laurent; Bouste, professeur de Sorbonne, etc.

« ... Les trois professeurs de Sorbonne ont des bénéfices qui demandent résidence, et si le roi nommait d'autres docteurs, qui fussent affectionnés à cette doctrine, ils l'enseigneraient avec fruit.

Ce n'est pas une affaire que ce changement en Sorbonne. La maison mérite bien d'être *privée de la liberté* d'y nommer dans cette occasion.

« ... Le grand-maître de Navarre prétend être obligé d'enseigner en qualité de grand-maître ; mais la profession publique qu'il fait est en exécution de la fondation du roi, qui le paie : ainsi, on *le pourrait priver* de cette chaire, et la conférer à une personne qui fût dans les sentiments de l'Église gallicane, et lui laisser la charge de grand-maître.

« ... L'occasion est favorable pour apporter quelque remède qui empêche entièrement les cabales dans la suite.

« Comme ce sont les communautés qui y donnent lieu, et qu'elles sont plus faciles à y entrer et à les fortifier, on pourrait réduire le nombre de ces communautés, qu'on a grossies et augmentées dans le dessein de s'en servir dans de semblables occasions. Celle de Sorbonne est la plus nombreuse et la plus irrégulière. Ces messieurs *étudient* peu ; ils *mangent ensemble ;* le temps qui n'est pas employé à l'étude peut facilement être employé à cabaler ; ceux qui ont l'autorité dans ce collége, l'ont tellement dominé, qu'ils ont fait recevoir des *esprits faibles,* propres à entrer dans les sentiments qu'ils leur voudront inspirer, et, par ce moyen, ils sont devenus les maîtres de cette communauté...

On propose ici la réforme du collége de Navare, puis le projet continue ainsi :

« Il faudrait réduire de même les docteurs des autres communautés : 2 de *Saint-Victor*, 2 de *Cluny*, 5 des *Bernardins*, 1 de *Prémontré*, parce qu'il n'y en pas beaucoup; 1 de la *Merci*, 1 de *Sainte-Croix* de la Bretonnière, 1 de la Compagnie de *Saint-Sulpice*, 1 du séminaire des *Missions étrangères*, 1 de la communauté de *Saint-Nicolas,* et faire une semblable règle pour les communautés qu'on érigerait dans la suite.

« ... Pour *punir* la maison de Sorbonne d'avoir fait cette cabale, et pour l'humilier en quelque manière, et en tirer un fruit solide dans la suite, il faudrait ordonner que les assemblées de la Faculté se tiendraient aux Jacobins. »

Le projet contient encore d'autres mesures rigoureuses contre les membres anti-gallicans de la Faculté. Nous ne les transcrivons pas.

Autre projet de réforme, de l'année 1683.

Cet autre Mémoire, probablement du même auteur, propose de nouvelles réformes pour achever de dompter les docteurs anti-gallicans qui se sont opposés à la censure de l'archevêque de Strigonie.

« ... Si la conduite qu'on a remarquée dans les docteurs qui demeuraient dans le collége de Sorbonne, lorsqu'on a désiré l'enregistrement des articles du clergé, de l'édit du roi, et de l'arrêt du Parlement dans la Faculté, et lorsqu'il a été question de signer la requête pour *obtenir la liberté de tenir les assemblées ordinaires*, avait *inspiré la pensée d'apporter* quelque remède à une cabale si dangereuse, ce qui s'est passé dans l'examen de la proposition sur laquelle le Parlement *a fait l'honneur* à la Faculté de lui demander son avis doctrinal, oblige indispensablement ceux qui ont l'autorité et qui aiment le bien public, les maximes et les libertés de l'Église gallicane, de *prévenir par des précautions fortes et permanentes* les maux et les désordres qu'on pourrait craindre, dans la suite, d'une cabale si *liée*, si *puissante* et si *échauffée*.

« Le nombre de ceux qui demeurent dans ce collége est *très-considérable*. Ils sont *tous* unis dans les sentiments *ultramontains*, excepté quatre ou cinq.

« *Tous* les professeurs, même les royaux, excepté M. Pirot, syndic de la Faculté, sont dans les *mêmes maximes*.

« Ce grand nombre, qui demeure dans ce collége, est encore fortifié par *M. Grandin*, qui est entièrement lié avec eux, et qui leur attire du monde du dehors. Le principal du collége *du Plessis* et ceux qu'il emploie et protége dans son collége ou hors du collége sont absolument unis avec ceux de Sorbonne. *M. Desperriers* ne s'en est jamais éloigné, et il est regardé comme une des colonnes de cette cabale.

« Les professeurs peuvent facilement engager des personnes qui ont étudié en Sorbonne. Ceux de ce collége qui président aux actes, ou qui sont grands-maîtres des bacheliers, ont la liberté de leur inspirer leurs sentiments. On voit, d'ailleurs, qu'ils ont une liaison certaine et assurée avec les docteurs qui demeurent dans les séminaires ou dans d'autres communautés semblables. Ceux de *Saint-Sulpice*, des *Missions étrangères* et de *Saint-Nicolas*, qui ont opiné dans cette affaire, ont été de l'avis des *Sorbonnistes*. Ils sont aussi unis avec les Mendiants, et il est tout public que c'est M. Lestocq qui a obligé le P. Frassen, gardien des Cordeliers, à quitter le sentiment des dépu-

tés, avec lesquels il avait été d'avis de condamner la proposition, pour suivre celui du collége de Sorbonne, et il a fait opiner un ancien Cordelier en leur faveur, pour empêcher que le P. Dubuisson n'eût pas la liberté de dire son sentiment, qui aurait été pour les députés. Par le même moyen, ils ont engagé deux jeunes Augustins à parler...

« En même temps qu'*on humilierait si justement* ces trois professeurs, Lestocq, Boust et Desperriers, dont la conduite s'est fait remarquer de tout le monde dans cette occasion, on *ferait un grand bien* par un exemple qui est de peu de conséquence, si on *augmentait de quelque chose le revenu* de la chaire de M. Lefèvre, de Navarre, *qui enseigne les maximes du royaume*, qui est capable de rendre de grands services, et qui en a rendu de très-efficaces dans cette occasion, et qui a toutes les qualités pour être un *bon syndic. Cette protection*, qui serait publique, et qui marquerait l'intention qu'on a de bien établir ces sentiments, serait capable de produire de grands biens et d'*attirer les jeunes gens...* »

L'auteur propose, en outre, contre les rebelles, des mesures plus sévères que celles indiquées dans le Mémoire de 1682.

On trouve d'autres traces de ces projets. Voici, par exemple, une note sommaire qui s'y rapporte.

« Mgr l'archevêque de Paris avait proposé que, pour exciter les docteurs qui n'ont point encore signé, à suivre l'exemple de leurs confrères, vous allassiez, dans vos conclusions, *à permettre aux docteurs qui auraient signé la requête de s'assembler à l'ordinaire, avec défense aux autres de s'y trouver*. Et Sa Majesté m'ordonne de vous en faire l'ouverture, pour savoir vos sentiments sur ce sujet. » (*Correspondance administrative*, tome IV, p. 140.)

Par ces manœuvres et ces menées, on voulait obtenir des docteurs, ou du moins d'un certain nombre d'entre eux, un acte de faiblesse. Voici la suite des pièces qui se rapportent à cette intrigue.

« *Le même* (Colbert) *au procureur général de Harlay.* — 24 juillet 1682. — J'ai rendu compte au roi de ce que vous m'écrivîtes par votre lettre d'hier, et Sa Majesté, après avoir

examiné toutes les raisons contenues dans cette lettre, m'ordonne de vous écrire qu'elle persiste toujours dans la résolution *de ne point permettre à la Faculté de théologie de s'assembler* que le projet de la réformation n'ait été exécuté, ce qui ne se pourra pas avant le 1er septembre, étant nécessaire d'attendre des nouvelles de Rome. Cependant, comme elle a trouvé que les raisons contenues dans votre lettre sont considérables, elle estime que le meilleur moyen d'ajuster toutes choses est de faire présenter au parlement, dans cinq ou six jours, la requête qui a été signée par les docteurs, sur laquelle vous donnerez vos conclusions dans le premier ou le second du mois d'août, et ensuite sera donné *l'arrêt qui leur permette* de s'assembler au premier jour de septembre. De cette sorte, les docteurs connaîtront le bon effet qu'aura eu la requête qu'*on leur aura fait signer*, et on aura tout le mois d'août pour attendre des nouvelles de Rome, suivant lesquelles on travaillera à la réformation. » (*Correspondance administrative*, t. 4, page 140.)

Voici maintenant l'historique de cette requête, d'après l'abbé Legendre, secrétaire de l'archevêque de Paris.

« Défense fut faite aux docteurs de se réunir avant qu'on leur eût prescrit l'ordre et la forme qu'ils auraient à observer dans les assemblées qu'on leur permettrait de tenir. Ce fut alors qu'ils crurent plus fortement que jamais que c'était M. de Paris qui, sous le nom de parlement, voulait leur donner des lois, et *ce fut la peur* qu'ils en eurent qui leur fit présenter *précipitamment* requête, par laquelle ils offraient d'enregistrer l'édit, pourvu qu'on leur rendît la liberté de s'assembler à l'ordinaire. » (*Memoires de Legendre*, p. 54.)

« M. de Harlay, en habile homme, sut les réduire peu à peu (les docteurs de la Faculté) à ne faire que ce qu'il jugeait de raisonnable ; mais cette servitude le rendait si odieux à la compagnie, qu'elle l'accusait de tout ce qui lui arrivait de désagréable. » (*Ibidem*, p. 53.)

Nous avons relaté plus haut (n° I) ces paroles de *l'Ami de la Religion* (tome XXVI, p. 36) : « Le mois suivant (juillet 1682), il permit cependant que la Faculté s'assemblât comme à l'ordinaire, sur une requête que présentèrent cent soixante docteurs. »

Si l'on nous objectait cette requête comme équivalant de la part de la Faculté à une acceptation de la doctrine des quatre articles, et par conséquent à une palinodie, nous répondrions : 1° *Ce fut la peur,* comme l'avoue le secrétaire panégyriste de l'indigne archevêque de Harlay, qui leur fit présenter cette requête; et certes, cette peur s'explique aisément, après les lettres de cachet qui venaient d'en faire disparaître huit, partis pour l'exil, et après les bruits et menaces que l'habile procureur de Harlay voulait qu'*on répandît*, afin de pousser les docteurs à faire d'eux-mêmes des démarches pour apaiser le roi. 2° Ce fut une démarche faite *précipitamment*, au dire du même Legendre, c'est-à-dire qu'il n'y eut aucune délibération de la Faculté, aucune résolution arrêtée en corps. 3° Picot nous dit que cent soixante docteurs y prirent part. Ce chiffre est-il bien authentique? Picot n'indique pas de document à l'appui, et je n'en ai encore remarqué aucun qui le justifie. En supposant le chiffre exact, il faudrait se rappeler le document inédit relaté précédemment (§ 2), d'après lequel le nombre total des docteurs de la Faculté de Paris, en 1682, était de plus de sept cents. Les adhérents à la requête ne représenteraient donc pas la majorité. 4° Cette requête, s'il fallait l'attribuer à la Faculté, c'est-à-dire à la majorité des docteurs, serait une palinodie relativement à la manifestation doctrinale des séances du 1 et du 15 juin, manifestation attestée par les doléances du procureur de Harlay, qui en était désolé. Que prouverait une palinodie arrachée par la peur, en dehors de toute assemblée régulière ? 5° Il faudrait voir si le texte de la requête exprime l'*adhésion* à la doctrine des quatre articles, ou seulement des protestations *de respect* pour

l'édit du roi et pour l'assemblée de 1682. Ce n'est pas la même chose, et je n'ai pas le texte de la requête. 6° L'hypothèse que la fraction janséniste et dévouée à l'archevèque et aux ministres aura seule signé cette requête, et que le nombre des signatures aura été exagéré dans les récits du temps, reste probable jusqu'à preuve du contraire. 7° De quelque manière qu'on l'envisage, cette requête n'est pas un acte de la Faculté : elle laisse dans toute sa valeur le fait de la réprobation des quatre articles à la majorité de quinze voix.

§ VIII.

Affaire de la censnre des quatre articles par le concile national de Hongrie. — On arrache à la Faculté de Paris la condamnation de cette censure. — Cet acte ne fut pas libre, et ne peut pas être attribué à la majorité des docteurs de cette Faculté.

Il nous suffira de transcrire ici les documents suivants : le lecteur en tirera la conséquence.

« (Juillet 1682.) L'archevèque de Strigonie ayant condamné les quatre articles du clergé et avancé dans sa censure qu'il n'appartient qu'au Pape de juger les choses de foi, le parlement, à qui cette proposition avait été déférée, ne voulut rien statuer qu'elle n'eût été examinée par la Faculté de théologie. Les docteurs, nation timide et soupçonneuse, prirent cela moins pour un honneur que pour un piége qu'on leur tendait pour les faire expliquer sur les articles du clergé. En effet, deux d'entre eux, l'un nommé Boucher, curé de Saint-Nicolas du Chardonnet, et l'autre appelé Chamillart, supérieur du séminaire du même nom, ayant parlé en Faculté contre ces quatre articles avec moins de ménagement que peut-être il ne convenait, furent exilés incontinent. On les plaignit, parce qu'ils étaient fort estimés, principalement pas leurs vertus... Ces deux exilés n'étaient pas seuls de leur avis, et si beaucoup d'autres qui le partageaient n'osèrent parler si forte-

ment qu'eux, *ce fut la crainte qui les retint.* Rien ne faisait mieux voir la répugnance qu'ils avaient à flétrir la proposition, que le temps qu'ils prirent à s'y décider. Après *quarante-cinq séances*, chacune de plus de trois heures, à peine la Faculté put-elle former son jugement. » (*Mémoires de l'abbé Legendre*, secrétaire de l'archevêque de Harlay, p. 54 et 55.)

« Neque denique id memoria excidit quod sub finem præteriti sæculi et a tempore famosorum cleri gallicani articulorum anni 1682, cum archiepiscopus Strigoniensis in Hungaria asseruisset, quod ad solum Papam pertineret articulos fidei definire, ejus propositio ad Facultatem theologicam Parisiensem ad censuram delata, *quamvis censuræ factio regia auctoritate fulcita esset*, summas tamen passa sit contradictiones, *pluresque* hujus Facultatis doctores *maluerint exilium pati* quam hujus propositionis damnationi subscribere. » (Petitdidier, *de Auctoritate et infallibilitate Summorum Pontificum*, capite xv, § 5, sub finem.)

« *Le marquis de Seignelay au procureur général de Harlay.* — Le 28 janvier 1683. — Sa Majesté m'ordonne de vous dire, sur l'ouverture qui vous a été faite par le syndic de la Faculté, qu'elle n'estime pas à propos de proposer aux docteurs qui seront appelés au parlement la question concernant l'autorité du Pape dans les matières de foi et de doctrine, sans parler de la censure de l'archevêque de Strigonie; parce que cela pourrait passer, à Rome, pour une espèce de nouvelle querelle, et qu'il vaut mieux qu'il paraisse en cela que l'on n'agit que pour se défendre; et pour cet effet, il faut marquer l'occasion qui a obligé le parlement à demander l'avis de la Faculté, en observant pourtant qu'*il ne faut pas que les docteurs comprennent qu'on leur donne à examiner tout ce qui est dans la censure de l'archevêque de Strigonie*, mais seulement la proposition qui attribue au Pape seul l'autorité dans les matières de foi. »

« Le 4 février. — Sa Majesté m'ordonne de vous écrire que, comme la censure de la proposition concernant l'autorité du

Pape dans les matières de foi *ne peut être trop bien soutenue*, elle estime du bien de son service que vous preniez la peine de faire un discours au parlement, qui puisse être inséré dans l'arrêt qui sera rendu en conséquence de la censure de la Faculté. Sa Majesté estime qu'il ne faudra pas laisser traîner cette affaire jusques au premier jour du mois de mars, mais qu'il sera à propos de faire tenir une assemblée extraordinaire à la faculté de lundi prochain en huit jours. » (*Correspondance administrative*, tome IV, page 126 et suiv.)

« *Colbert au même* (de Harlay, procureur général). — Ce 15 mars 1683. — Comme les assemblées de la Faculté ont été interrompues depuis mardi dernier, et que le roi est informé du préjudice qu'en peut recevoir son service, tant parce que cela donne lieu *aux mal intentionnés de fortifier leur cabale*, que parce que ce long délai oblige plusieurs des docteurs qui sont *dans de bons sentiments* de se retirer dans les villes de leur séjour ordinaire, sa Majesté m'ordonne de vous écrire qu'elle veut que vous examiniez s'il ne serait pas à propos que le parlement mandât les mêmes docteurs qui furent appelés il y a quelque temps, pour ordonner à la Faculté de continuer ces assemblées jusqu'à l'entière décision, nonobstant les prises de bonnet et autres prétextes dont on pourrait se servir. » (*Correspondance administrative*, tome IV, page 141.)

« *Le marquis de Seignelay au même* (de Harlay). — Le 3 avril. — Le roi m'ordonne de vous écrire que son intention est, pour terminer promptement les affaires qui regardent la Faculté de théologie, que M. le premier président envoie chercher cinq ou six des plus anciens docteurs, pour leur expliquer que, le parlement ayant demandé *depuis longtemps* la décision de la Faculté sur la question de l'autorité du Pape, et sachant que, dans les précédentes assemblées qu'ils ont tenues à cet effet, plusieurs docteurs se sont laissé *aller à des digressions inutiles*, en sorte que le tiers de ceux qui doivent donner leur opinion n'ont point encore parlé ; il les envoie chercher

pour leur dire que l'intention du parlement est qu'ils tiennent leurs assemblées sans discontinuation, et qu'ils se mettent en état de donner leur décision entre ci et la Quasimodo. » (*Ib.*, page 126 et suiv.)

« Versailles, 7 avril 1683. — ... Et à l'égard de la proposition que vous faites de donner un arrêt, par lequel il soit ordonné que, dans les matières qui seront agitées dans la Faculté, *aucun docteur ne pourra délibérer plus longtemps qu'une demi-heure*, Sa Majesté estime qu'il en faudra venir *à cet expédient*, mais elle croit, comme vous, qu'il n'est pas temps de le mettre en usage. » (*Ms. Harlay* 367, vol. v, pièce 40.)

La lettre suivante du procureur de Harlay au syndic Pirot est écrite en entier de la main de M. de Harlay.

» Monsieur, j'ai dissimulé jusqu'à cette heure les longueurs affectées qu'apportent aux délibérations de la Faculté particulièrement les docteurs du collége de Sorbonne. Mais quand à des discours peu convenables à la réputation et à l'intérêt du corps dont ils font partie, ils ajoutent des éloges de l'inquisition, comme on prétend qu'a fait le sieur Fromageot, il serait difficile de garder la même conduite. Ainsi, monsieur, je vous prie de me mander la vérité de ce qui s'est passé sur ce sujet, afin qu'en étant informé je fasse, à l'égard de ce dernier, ce que je jugerai à propos. Au surplus, nos Sorbonistes peuvent être assurés que, s'ils nous apportent quelque oracle dans l'obscurité duquel ils prétendent cacher des sentiments contraires à ceux que les théologiens français ont eus jusqu'à cet heure, *nous les ferons déclarer* s'ils croient le Pape supérieur au concile et infaillible, et s'ils renoncent au concile de Constance. » (*Ms. Harlay Saint-Germain* 165, à la Bibliothèque impériale.)

Autre lettre du même de Harlay.

« 20 juillet 1683. — Monsieur, je vous envoie une copie de l'arrêt rendu sur la censure de l'archevêque de Strigonie. Je ne doute point que vous n'ayez été informé de la déclaration

qu'a faite le sieur Pirot de vouloir quitter le syndicat de la Faculté de théologie, et comme le roi aura sans doute appris la source véritable *des contradictions qu'il a fallu essuyer* au sujet de la censure de l'archevêque de Strigonie, et que Sa Majesté connaît, mieux que personne, combien il est important à son service *d'empêcher le progrès que font dans la Faculté de théologie les cabales et la mauvaise doctrine du collége de Sorbonne*, elle ordonnera sur ce sujet ce qu'elle estimera plus convenable, afin que cette place soit remplie par un homme *qui n'ait aucune dépendance ni d'inclination que pour bien faire* et pour conserver *la bonne doctrine* dont il sera persuadé lui-même, n'y ayant de sûreté qu'avec ceux qui agissent par leurs sentiments. M. Faure et M. Feu, qui sont ceux avec qui j'ai plus de commerce, et qui ont plus de considération dans leur corps, aussi bien que de mérite, jettent les yeux sur M. Lefèvre. Vous pourrez, monsieur, vous en informer plus particulièrement à votre retour, pour en rendre compte au roi, et je sais seulement qu'il a de la capacité, que *c'est le seul professeur qui enseigne nos maximes*, et qu'il est très-juste d'interrompre la prescription que le collége de Sorbonne prétendrait avoir acquise par l'élection ou par la nomination que l'on a faite des derniers syndics ; et si on laisse faire ces messieurs, *après la dernière épreuve que l'on a faite de leurs forces* il y a lieu de croire qu'ils feront encore sur ce sujet une bonne partie de ce qu'ils entreprendront pour le bien. Je suis avec respect, etc. (Bib. imp. *Ms. Harlay Saint-Germain* 165.)

Note du procureur de Harlay.

« N'étant pas à propos que ces bons docteurs sortent, *en aucune manière*, de la dépendance du parlement, qu'ils doivent reconnaître comme *leur juge*. » (Bib. imp. *Ms. Harlay Saint-Germain* 165.)

Chanson (sur l'air de : *O Filii et Filiæ*) sur les propositions du clergé de France, 1682.

Les docteurs avaient de l'esprit,
Et l'on croyait au Saint-Esprit :
L'archevêque a changé cela,
Alleluia !

La Sorbonne défend la foi,
Et le clergé l'édit du roi :
On ne sait qui l'emportera,
Alleluia !

Harlay, Lachaise et Champvalon,
Et le président de Novion,
N'ont voulu que le roi cédât,
Alleluia !

Qu'on nous tienne pour insensés
S'ils sont jamais canonisés,
A moins d'un bon *mea culpa*,
Alleluia !

(A la Bibliothèque impériale. Manuscrit intitulé : *Recueil de chansons Clairambault*, tome II, année 1687.)

Concluons : 1° Il est clair, d'après les documents relatés, qu'au moment où fut arrachée la pièce contre la censure du concile national de Hongrie, la Faculté n'agissait plus librement. 2° On ne peut pas dire que les assemblées de cette époque représentassent la Faculté. Les 160 docteurs appartenant aux Ordres religieux avaient été éliminés. De plus, deux docteurs du clergé séculier, qui avaient osé dire leur sentiment sur les quatre articles, venaient d'être exilés, comme les huit qui l'avaient été précédemment. On doit tenir pour certain qu'un très-grand nombre s'abstinrent d'assister aux assemblées, n'y pouvant plus émettre impunément leur opinion. En un mot, ce n'était plus la Faculté. 3° Ce qui étonne, c'est que, sous cette pression et malgré ces périls, il y ait encore eu dans ces réunions une si forte résistance. Les ministres ne purent arracher la pièce qu'après des débats qui occupèrent quarante-cinq séances. Et le docile Pirot lui-même, accusé de manquer de zèle pour le service du roi, comme on disait alors, donna sa démission. Il ne faut pas que ce nom,

un de ceux qui personnifient la conciliation et la docilité, échappe à la justice de l'Histoire. Nous lui infligeons les lignes suivantes de l'abbé Legendre, qui partageait comme lui les faveurs de l'indigne et méprisable archevêque de Paris, M. de Harlay :

« Si des gens comme Lenoir criaient avec violence contre M. de Harlay, il y en avait d'autres, comme les docteurs en théologie de la Faculté de Paris, qui, avec plus de retenue, se plaignaient aussi de lui. Ces docteurs disaient qu'il opprimait leur liberté, jusque-là qu'il ne leur laissait pas le choix de leurs officiers. Il y avait du vrai dans ces plaintes, car, selon les lois et l'usage de la Faculté, le syndic, qui en est le principal officier, doit être élu tous les deux ans à la pluralité des voix, alt rnativement entre les docteurs *ubiquistes*, c'est-à-dire ceux qui ne sont d'aucune maison, et les docteurs qui sont ou de la maison de Sorbonne ou de la maison de Navarre; et le docteur Pirot, non du gré de la Faculté, mais par la volonté de M. l'archevêque, fut syndic plus de vingt ans de suite... *Son principal talent était d'être souple, rampant et prêt à tout faire pour plaire aux puissances. C'était à ces conditions* que Mgr l'archevêque, *tant de sa propre autorité, que de celle du roi*, l'avait fait maintenir syndic. Cela s'appelait parmi les docteurs exercer sur eux une sorte de tyrannie ; mais, à l'archevêché, on disait qu'en user ainsi c'était une sage précaution pour introduire l'ordre dans une compagnie où il n'y en avait quasi jamais eu. » (*Mémoires de l'abbé Legendre*, p. 51 et 52.)

Avant de terminer, nous écarterons une autre calomnie, la prétendue adhésion que la Faculté aurait donnée à l'*appel au futur concile*, le 8 octobre 1688. Comme tout le monde, j'avais été induit en erreur par les documents des *procès-verbaux des assemblées du clergé* (tome v, page 314 et suiv. des *Pièces justificatives*). On y voit qu'en effet le parlement et le roi interjetèrent appel au futur concile, le 27 septembre 1688. Puis

on trouve cet *extrait des registres de l'Université de Paris :*

« L'an 1688, le huitième jour du mois d'octobre, avant midi, l'Université de Paris s'est assemblée avec un nombre d'autant plus grand de docteurs et de maîtres des différentes Facultés, que... ; pour entendre ce que M. de Harlay... avait à dire à la compagnie de la part de Sa Majesté... Après qu'il s'est assis dans la chaise qui lui avait été préparée, il a dit qu'il avait une lettre du roi à rendre à l'université, et a mis entre les mains de M. le recteur une lettre de cachet, dont la suscription.... Et au dedans était écrit.... Laquelle lettre ayant été lue, le dit sieur procureur général a dit.... Monsieur le procureur général ayant fini son discours..., le recteur est allé à tous les chefs d'ordre pour demander leur avis, et tous ces chefs, ayant conféré chacun avec son ordre, et *mûrement délibéré* (1), les avis étant recueillis, et le rapport en étant fait par les doyens de la sacrée Faculté de théologie, de la très-savante Faculté de droit, de la très-salutaire Faculté de médecine, et par les procureurs des quatre nations : de l'honorable nation de France, de la très-fidèle nation de Picardie, de la vénérable nation de Normandie, et de la très-constante nation d'Allemagne, le dit sieur recteur, du consentement général de tous les ordres, a dit.... Ce discours étant fini, on a entendu de tous côtés cette acclamation générale : *Nous sommes tous de cet avis, nous sommes prêts d'adhérer à l'appel.* »

Le commun des lecteurs s'imaginera que la Faculté de théologie était suffisamment représentée dans cette assemblée *de l'Université,* pour que l'adhésion enthousiaste à l'appel doive lui être attribuée ; et j'avoue que j'y avais été pris moi-même. Voici la pièce inédite qui m'a désabusé.

« *Au procureur général.* — 11 octobre 1688. — Le roi a fort approuvé le discours que vous avez tenu à l'université, et Sa Majesté trouve bon que vous le fassiez imprimer, pour le

(1) Ce mot est risible ici. Tout fut bâclé en un instant séance tenante.

rendre public. Mais elle n'estime pas à propos que les députés des Facultés de droit, de médecine et des arts, *donnent part à leurs corps* de ce qui s'est passé dans l'assemblée générale, parce qu'elle *ne prévoit pas qu'on puisse prendre assez de confiance aux assurances que quelques docteurs de la Faculté de théologie ont données, pour hasarder la même chose à l'égard de ladite Faculté.* » (*Reg. secrétariat*, 1688, 0, *folio* 265 *verso, Archives.* — A la Bibliothèque impériale.)

A l'aide de ce document on voit que l'adhésion donnée à l'appel dans l'assemblée générale de tous les corps de l'université, n'implique pas du tout l'adhésion *de la Faculté de Théologie.* 1° Il y eut, il est vrai, à cette assemblée, des députés de la Faculté de Théologie, comme de celle de médecine et des autres ; mais la Faculté elle-même ne s'y trouvait pas. 2° Ces députés étaient envoyés pour recevoir la communication que M. de Harlay avait à faire de la part du Roi ; mais ils n'avaient aucun mandat pour agir au nom de leurs corps respectifs. Les députés purent exprimer leur sentiment personnel, mais non celui de la Faculté qui les avait envoyés. La preuve c'est la mesure proposée par de Harlay : il voulait que les députés fissent leur rapport à leurs facultés respectives de ce qui s'était passé à l'assemblée générale du 8 octobre 1688, afin que celles-ci ratifiassent l'adhésion à l'appel. 3° Mais le roi craignit d'échouer auprès de la Faculté de Théologie ; il ne voulut pas *hasarder la chose à l'égard de ladite Faculté.* Et pour cette raison, la mesure proposée par de Harlay n'eut lieu pour aucune. 4° Il est donc certain que la Faculté de Théologie n'a fait aucune adhésion au schismatique appel de 1688. Je voudrais qu'il fût aussi facile d'excuser entièrement, par rapport à cet appel, les prélats de l'assemblée qui se tint à la même époque.

Conclusion. — Notre tâche est terminée. Nous croyons avoir démontré qu'on a fait endosser à tort à la Faculté de théologie de Paris les six articles de 1663, les quatre articles

de 1682, en un mot, l'égarement doctrinal qu'on a coutume de désigner par la formule de système gallican. Les défenseurs de ce système avaient intérêt à se couvrir d'une si grande autorité. Ils l'ont fait à leur aise et sans contradiction. Les faits avaient été défigurés, et le mensonge avait passé dans l'Histoire comme à l'état de certitude. Désormais, au nom des pièces sorties enfin du mystère profond où l'esprit d'opposition au Saint-Siége les avait si soigneusement ensevelies, nous demandons que la vérité soit rétablie. Assurément, ces pièces ne nous montrent point la Faculté de théologie de Paris saine et irréprochable de tout point. Mais ses défaillances ne furent pas les énormes chutes qu'on a inscrites sous son nom. Le chancre du jansénisme et du régalisme l'a rongée et défigurée ; beaucoup de ses membres en furent atteints ; mais la majorité résista aux terribles influences de ces épidémies du temps. D'autre part, le lecteur voudra bien ne pas oublier que nous avons fixé la période, objet de nos appréciations : elles se renferment entre ces deux dates : 1663 et 1682. Que postérieurement à 1682 elle ait sombré complétement dans le gallicanisme, nous ne l'examinons pas ici. Nous disons qu'avant 1682, et malgré les quatre articles de la célèbre assemblée, le naufrage, c'est-à-dire la profession du gallicanisme, n'avait pas eu lieu. Car nous comptons pour rien le vertige momentané, et désavoué presque aussitôt, dont elle fut saisie sous l'influence de Gerson (1).

D. Bouix.

(1) Les pièces inédites citées dans notre travail, et qui en font toute la valeur, nous ont été fournies par M. Charles Gérin. On a de M. Charles Gérin une dissertation sur la prétendue *Pragmatique sanction* de saint Louis. Des écrivains modernes, entre autres M. Tomassi, avaient déjà prouvé la fausseté de ce trop célèbre document. A l'aide de nouvelles recherches, M. Charles Gérin a porté la démonstration jusqu'à l'évidence. Ainsi s'écroule pour jamais un des principaux appuis du livre de *la Défense*, attribué à Bossuet.

LA BIBLE

ET LA SCIENCE DE LA NATURE.

BIBEL UND NATUR. Vorlesungen über die mosaiche Urgeschichte und ihr Verhæltniss zu den Ergebnissen der Naturforschung. Von Dr F. H. REUSCH. Freiburg, Herder, 1862.—COSMOGONIA NATURALE comparata col Genesi, del P. G. B. PIANCIANI, D. C. D. G. Roma, coi tipi della *Civiltà cattolica*, 1862. — ÉTUDES GÉOLOGIQUES, philologiques et scripturales sur la Cosmogonie de Moïse, par le P. LAURENT, prov. des FF. Min. Capucins. Paris, Mme veuve Poussielgue-Rusand, 1863.

Troisième article.

V.

Reprenons la suite du récit génésiaque.

« 3. Et Dieu dit : Que la lumière soit ! Et la lumière fut.

« 4. Et Dieu vit que la lumière était bonne, et il sépara la lumière des ténèbres ;

« 5. Et il appela la lumière jour, et aux ténèbres il donna le nom de nuit, et le soir vint, puis le matin : ce fut le premier jour. »

Ici commence à proprement parler l'histoire de notre monde. La courte introduction qui précède nous a fait voir la matière comme un mélange confus, enseveli sous la masse aqueuse, enveloppé dans les ténèbres : c'est le chaos, c'est la mort, mais le chaos qui précède l'ordre, et la mort qui précède la vie, car l'Esprit vivificateur est là, avec son activité féconde. Tout-à-coup la parole divine se fait entendre, ce sombre voile de ténèbres se déchire, et la lumière resplendit sur l'abîme. L'historien sacré rend en deux coups de pinceau inimitables

cette scène grandiose. Notre langue ne peut exprimer le tour vif et rapide que présente le texte original.

Ces anthropomorphismes qui prêtent à Dieu une bouche et des paroles, des mains pour agir, des yeux pour voir, etc., sont une des particularités les plus fréquentes du style biblique. Nous la rencontrerons dans tout le cours de ce récit. Le langage abstrait de la raison est bon pour les écoles de métaphysique : il n'a ni la même énergie, ni la même vivacité que celui qui parle aux sens et à l'imagination, et qui peint en quelque sorte les choses ; il est d'ailleurs très-peu accessible aux masses. La vraie notion de Dieu n'est point altérée par ces images. Elle ne le serait que par une interprétation stupidement littérale, contre laquelle protestent et les idées religieuses contenues dans la Genèse et dans tout le Pentateuque, et la teneur même de cette narration qui nous occupe. Un écrivain qui se fût réellement représenté Dieu sous une forme humaine n'eût point conçu l'idée de création : il n'eût pas davantage écrit la phrase célèbre qui caractérise si bien l'essence métaphysique du Souverain-Être : *Je suis celui qui suis* (1). Ceci soit dit en passant et sous forme de simple observation, pour les esprits attardés qui trouveraient encore du sel dans les froides plaisanteries de Voltaire.

Donc, au commandement divin la lumière jaillit, les ténèbres se voient disputer une partie de leur empire : elles alterneront désormais avec la clarté du jour. Mais comment s'établit cette alternative? Comment la lumière peut-elle régner, alors que le soleil, la lune et les astres ne sont point créés encore et ne le seront qu'au quatrième jour? Il est évident que la diffusion de la lumière dut être assujettie dans le principe à des conditions spéciales. Cette circonstance n'a pu échapper ni à l'auteur inspiré, ni à ses premiers lecteurs. Comment n'auraient-ils pas vu que les astres, créés au quatrième jour, comme il est raconté quelques lignes plus loin, n'ont pu auparavant éclairer

(1) Ex. III, 14.

le monde? Ils ont assurément remarqué la difficulté : ils ont eu leur solution, leur manière d'entendre la chose. Aujourd'hui, la physique nous enseigne que la lumière est due à un fluide spécial répandu dans l'atmosphère et mis en vibration par les corps célestes. Rien de plus facile à expliquer, par conséquent, que la présence de la lumière indépendamment de toute influence sidérale : il suffit d'admettre, pour les trois premiers jours, un moteur différent. Lequel, nous n'en savons rien, mais qu'importe? Nous savons en général que la chose est possible, et c'est assez. Admirons comment l'historien sacré a devancé des théories qu'il ne pouvait ni connaître, ni deviner. Il énonce un fait qui pendant de longs siècles semble contrarier toutes les idées reçues : nous disons semble contrarier, car on pouvait trouver, même alors, des explications très-raisonnables et très-plausibles, mais enfin il y avait là une difficulté. Et voilà que les derniers progrès de la science viennent jeter un jour inattendu sur ces paroles longtemps enveloppées d'obscurité ; ils nous en montrent la parfaite exactitude dans le sens le plus simple et le plus littéral. On reconnaît ici cette inspiration supérieure qui guide l'écrivain. Un poète, un inventeur de cosmogonie, n'aurait point songé à faire paraître la lumière avant le soleil : il eût regardé cela comme un écueil et un manque de vraisemblance.

Quoi qu'il en soit, il est probable que Moïse n'a point pénétré le sens si profondément vrai que nous attachons maintenant à cette partie de sa narration, car, on ne saurait trop le redire, le don de l'inspiration n'a point directement pour objet des vérités scientifiques : les écrivains inspirés étaient à cet égard dans la même situation que leurs contemporains, sauf un secours tout négatif dont nous avons précédemment indiqué la portée. Il aura donc pu, avec ses lecteurs, ne penser à aucun mode déterminé de transmission de la lumière pendant les premiers jours, et croire simplement la chose, en s'en rapportant à la puissance divine ; ou bien encore, penser qu'une

masse lumineuse avait été créée dès le premier jour, et divisée au quatrième pour former notre système planétaire. C'est l'explication à laquelle se sont arrêtés beaucoup de Pères de l'Église et d'anciens commentateurs (1). Au reste tout ceci importe fort peu : l'essentiel est que le texte présente un sens correct et inattaquable. Or, non-seulement il en est ainsi, mais par un effet bien remarquable de l'inspiration, il anticipe en quelque sorte sur les progrès de la science, qui lui apporte après plus de trente siècles une éclatante confirmation.

Quelques interprètes, et parmi eux des écrivains autorisés, ont cru que les astres furent créés dès le premier jour, mais que l'atmosphère encore épaisse ne laissait pénétrer que la lumière diffuse, comme il arrive quand le temps est brumeux. Au quatrième jour seulement, l'atmosphère se trouva dans des conditions suffisamment favorables pour qu'un observateur placé sur la terre pût les apercevoir. Avant leur apparition, les astres n'existaient point pour notre globe : c'est donc réellement alors qu'ils furent créés pour lui, et c'est dans ce sens que, par une figure toute naturelle et toute simple, l'historien emploie le mot de création (2).

(1) « Tertio et optime, Beda, Hugo, Magister, S. Thomas, S. Bonaventura, Lyranus, Abulensis, et favet S. Dyonisius supra, putant lucem hanc fuisse corpus lucidum ; sive cœli, aut potius abyssi lucidam partem, quæ in circuli aut columnæ speciem conformata orbi præfulserit, quæque fuerit instar materiæ ex qua postmodum in partes distincta et divisa, adaucta et velut in igneos globos fabricata, sol, luna et stellæ factæ fuerint. Unde S. Thomas ait hanc lucem fuisse ipsum solem adhuc informem et imperfectum. Idem asserit Pererius et alii. » *Cornelius a Lapide*, in h. l.

(2) « D'autres ont pensé que la lumière (créée au premier jour) était tout simplement celle du soleil, opinion qu'ils trouvaient dans les écrits connus sous le nom de S. Denys l'aréopagite. Ce sentiment eut l'approbation des anciens rabbins, ainsi que le rapporte Maïmonide. Il plut également au Docteur angélique, comme aussi à Steuchus Eugubinus, Catarinus, Pererius et autres. » (Pianciani, *Cosmogonia*, p. 328.) Cfr. Reusch, *Bibel und Natur*, p. 233. Wiseman, *Discours sur les rapports entre la science et la religion révélée*, col. 160 (éd. Migne,

Ce sens, il faut en convenir, est bien peu naturel. « Dieu dit : Qu'il y ait des astres dans le firmament, pour diviser le jour et la nuit (v. 4). » Comment voir sous ces paroles un simple lever de rideau, au lieu de l'acte créateur auquel les astres doivent leur existence ? Évidemment nous sommes en présence d'un essai de conciliation entre l'œuvre du premier jour, et celle du quatrième, mais cet essai a le tort de ne pas se préoccuper suffisamment du texte. Mieux vaut avouer son ignorance, et renoncer provisoirement à une solution que de donner aux mots un sens arbitraire et forcé. Une difficulté, une obscurité même en apparence insoluble n'ont rien qui puisse nous effrayer. L'autorité divine de la Bible ne tient pas à si peu de chose, et notre foi est assez solide pour ne point se laisser ébranler par un atome.

La formule du v. 8, répétée après chaque création nouvelle, a été souvent interprétée d'une manière inexacte. Il faut traduire à la lettre : *Et il fut soir, et il fut matin, un jour ;* c'est-à-dire, le soir arriva, et le matin à son tour ayant mis fin à la nuit, le premier jour fut complet. Le nombre cardinal est employé pour le nombre ordinal, *unus* pour *primus* : le soir et le matin désignent respectivement la fin du jour et la fin de la nuit, dont la réunion constitue le jour civil, le jour de vingt-quatre heures. Ainsi, d'après cette manière de compter qui est la vraie, le premier jour commence avec l'explosion soudaine de la lumière : c'est la clarté qui ouvre cet ἡμερονύκτιον, ce sont les ténèbres qui le terminent ; il expire à l'aube du jour

Dém. év., t. xv). C'est à tort néanmoins que le savant cardinal cite comme étant de cette opinion Origène, S. Césaire et S. Basile. Le premier est peu explicite (Periarchon, l. I, c. 16) : les deux autres sont décidément contre et ne la mentionnent même pas. (S. Cæs., *Dial.* I, *interrog.* 89, 93, 94. S. Basil. *Hexaem. hom.* II.) S. Basile a sur la nature de la lumière, et le rapport de l'œuvre du premier jour avec celle du quatrième un passage très-remarquable que l'on croirait écrit d'après les idées aujourd'hui reçues en physique. Il se trouve dans l'homélie VI de l'*Hexaéméron*, éd. des Bénéd., t. I, page 51.

suivant. Les jours de la création vont donc d'un aurore à une autre aurore, ils embrassent la période marquée par la succession de la lumière et des ténèbres. Tel est le sens très-simple des paroles de Moïse, comme l'ont très-bien vu Hofmann, Kurtz, Delitzsch, Keil, Reusch, Pianciani, et comme plusieurs anciens l'avaient avant eux remarqué (1).

(1) Les Pères de l'Église ont ici devancé les modernes. Voici, par exemple, comment S. Ambroise explique ce passage : « Quærunt aliqui, cur prius vesperum, postea mane Scriptura memoraverit, ne forte noctem priusquam diem significare videatur. Nec advertunt primo quod præmiserit diem, dicendo : *Et vocavit Deus lucem diem, et tenebras vocavit noctem* : deinde quod vesper finis diei sit, et mane finis noctis... Principium ergo diei, vox Dei est : *Fiat lux, et facta est lux.* Finis diei vesper est. Jam sequens dies ex noctis fine succedit. Sententia autem Dei evidens, quia diem primo vocavit lucem, et secundo vocavit tenebras noctem... Pulchre autem vicem utramque unum dicturus diem, matutino fine conclusit, ut et a luce inchoare diem doceret, et in lucem desinere. Non enim est integrum diei tempus, nisi et noctis fuerit expletum. Unde et nos semper quasi in die honeste ambulemus, et abjiciamus opera tenebrarum, etc. » (S. Amb., *Hexaem.* l. I, c. 10.) — S. Augustin donne la même explication : « Illæ tenebræ (celles qui précédèrent l'apparition de la lumière) nondum erant nox, nondum enim præcesserat dies : divisit quippe Deus inter lucem et tenebras, et prius lucem vocavit diem, deinde tenebras noctem et, facta luce usque ad alterum mane, commemoratus est dies unus : manifestum est enim illos dies a luce cæpisse et transacta luce usque ad mane singulos terminatos. » (S. Aug., *Serm* LXXIX, *de Divers.* Cfr. *de Gen. contr. Manich.*, l. I, c. 10.) On peut citer encore dans le même sens Procope, le Vén. Bède (*Hexaem.*, l. I), Honorius d'Autun (*Hexaem.*, c. III), Pierre Comestor (*Hist. schol.*, lib. Gen., c. III), Philippe de Bonne-Espérance (*Ep.* I), Nicolas de Lyra. Parmi les interprètes plus récents, voici ce que dit Cornelius a Lapide : « Hic diem et noctem per sui terminum vocat, Vespere et Mane, q. d. Decurso jam dici curriculo (quod fuit 12 horarum) per succedentem vesperam, et peracto quoque noctis spatio (quod pariter 12 horarum est) per succedens illi mane, completus est dies primus 24 horarum : ita Egidius Romanus, I part. *Hexaem.* IV. » *Cornelius a Lapide*, in h. l. On voit que cette explication n'est point une découverte due à la sagacité des modernes, comme plusieurs l'ont pensé (Keil, *Genesis*, p. 18), ni même quelque chose d'à peu près inconnu dans la tradition exégétique. L'exégèse a beaucoup à gagner par l'étude des Pères et des anciens commentateurs.

C'est la seule explication qui soit philologiquement bien fondée, et c'est la seule aussi qui réponde à la marche des choses telle que le récit nous la représente. On traduit vulgairement : *Du soir et du matin se fit le premier jour*. On prétend que le soir désigne la nuit, que le matin signifie le jour, et que la réunion de ces deux parties constitue le jour civil. Mais pour traduire et expliquer de cette manière, il faut violenter le sens des mots, comme la construction de la phrase, outre que l'on n'explique point pourquoi la nuit vient avant le jour. Je sais que les Hébreux comptaient de la sorte, et que pour eux le jour civil commençait le soir ; mais cette coutume n'était pas le moins du monde basée sur le récit de la création. Elle venait de ce que le calendrier et toute la supputation des temps étaient réglés d'après les fêtes, et que celles-ci commençaient toujours le soir, au moment où cessait le travail de la journée. Ici, la marche de la narration et les paroles de l'historien indiquent un mode de supputation différent : le premier jour s'ouvrant par la création de la lumière, il n'a point commencé par la nuit. Celle-ci au contraire l'a borné, limité, et ainsi elle forme la transition au jour suivant, qui à son tour s'ouvre par la réapparition de la lumière.

Les jours de la création, aux termes de notre récit, sont donc marqués par la succession de la lumière et des ténèbres. Il est naturel de croire que cette succession eut lieu dès l'origine pendant l'intervalle que la terre met à accomplir une révolution sur son axe. C'est ce que l'auteur sacré semble indiquer par ces paroles : *Et il sépara la lumière des ténèbres, et il appela la lumière jour, et les ténèbres nuit, et le soir vint, puis le matin : ce fut le premier jour*. L'impression qui résulte de ce passage, c'est que la succession régulière du jour et de la nuit commença dès lors, avec les mêmes intervalles ou à peu près que quand ces alternatives furent liées à d'autres conditions cosmiques.

Chacun des actes de la création se rattache à l'une de ces pé-

riodes diurnes dont on vient de voir l'origine et qui mesurent encore aujourd'hui notre existence. Sept jours enchaînés entre eux d'une manière étroite par une continuité non interrompue, forment une semaine divine, type de la semaine d'ici-bas, de l'activité qui en occupe la plus grande part et du repos qui la couronne en la sanctifiant. Grande leçon que Dieu a voulu donner à l'homme, et dont il a fait consigner le récit à la tête de nos livres saints. C'est en acte le commandement promulgué sur le Sinaï : *Tu travailleras pendant six jours et tu vaqueras à tes divers travaux ; mais le septième jour, c'est le Sabbat de Jéhovah, ton Dieu : tu ne feras aucun travail, car Dieu a créé en six jours le ciel, la terre et la mer, et tout ce qu'ils contiennent, et il s'est reposé le septième jour ; c'est pourquoi le Seigneur a béni le jour du Sabbat, et il l'a sanctifié* (1).

On le voit : tout de cette manière est simple, régulier, harmonique ; le récit présente une application naturelle et saisissante. Il n'en est plus de même si, conformément à une hypothèse qui a trouvé et qui compte encore beaucoup de partisans, on transforme ces jours en de longues périodes. Et d'abord sur quoi s'appuie-t-on pour entendre de la sorte un récit dont les termes on ne peut plus simples paraissent s'imposer par leur évidence même ? Le mot hébreu *iom*, nous dit-on, ne signifie pas seulement un jour, mais aussi une période, un espace de temps plus ou moins considérable. De même, les mots *Ereb* et *Boker*, soir et matin, peuvent signifier aussi mélange, confusion, — ordre, disposition régulière. D'où il suit que ces paroles : *Et il fut soir, et il fut matin, un jour*, peuvent se traduire aussi : Il y eut désordre et confusion, puis ordre et disposition régulière, ce qui constitue la première période. « Quiconque n'est point absolument étranger à la connaissance de l'hébreu et de l'exégèse, dit M. Reusch, ne peut s'empêcher de sourire de pitié en entendant débiter sérieusement de

(1) Ex. xx, 9-11.

pareilles choses (1). » Reprenons-les une à une sans nous y arrêter beaucoup, car vraiment cela n'est pas fort.

Le mot *iom* en hébreu signifie la même chose que notre mot français *jour* et le mot latin *dies* ni plus, ni moins. Il désigne quelquefois le jour naturel, qui s'étend depuis le lever du soleil jusqu'à son coucher, le temps de la lumière, en un mot, par opposition à celui des ténèbres, ainsi que l'indique le verset même qui nous occupe : *Et Dieu sépara la lumière des ténèbres, et il appela la lumière jour, et les ténèbres nuit.* Souvent aussi il désigne le jour civil, formé de la réunion du jour naturel et de la nuit, et embrassant une révolution diurne complète, une durée de vingt-quatre heures. Nous le voyons pris immédiatement dans cette seconde acception dès ce même verset : *Et il fut soir et il fut matin, un jour.*

Voilà le sens propre et primitif du mot *iom*. Cependant, comme le mot *jour* en français et le mot *dies* en latin, il se prend aussi quelquefois dans une acception plus large où il ne conserve guère que la notion générale de temps, mais cette acception est secondaire, dérivée, métaphorique, et elle ne se rencontre que dans quelques expressions et formules particulières. Ce n'est donc pas un usage général et constant, mais un usage particulier, borné, qu'il ne faut point étendre en dehors de ses limites. Ainsi les Hébreux se servent du mot *jour* au pluriel comme synonyme de temps, parce qu'en effet le temps n'est qu'une collection de jours. *Le temps* (mot à mot *les jours*) *que David régna sur Israël, fut de 40 années* (2). *Le temps* (*les jours*), *des années de votre vie* (3). Très-souvent on trouve : *dans ces jours-là*, pour : *en ce temps-là*, etc. Ici, à la rigueur, le mot peut conserver sa signification propre, et d'ailleurs ces exemples ne prouvent point pour le singulier. On en cite d'au-

(1) *Bibel und Natur*,, p. 128.
(2) *Reg.* 1 (Vulg. 3 *Reg.*), II, 11.
(3) *Gen.* XLVII, 8.

tres : par exemple, la formule qui revient si souvent chez les prophètes, *en ces jours-là*, c'est-à-dire au temps du Messie ; *le jour où vous mangerez de ce fruit, vous mourrez* (1) ; *Le jour où Jéhovah-Élohim créa le ciel et la terre* (2). Les Hébreux parlent aussi *du jour* de la captivité, *du jour* du Seigneur, comme nous parlons *du jour* du combat, *du jour* de la victoire, etc. Mais ces locutions, qui se rencontrent plus ou moins dans toutes les langues, ont un caractère spécial qui ne peut échapper à personne, et aucune ne présente une analogie véritable avec le texte que nous expliquons. Ajoutons que l'auteur de la Genèse semble s'être entouré de toutes les précautions pour n'être point mal compris. A coup sûr, il n'y a pas songé, mais s'il en avait eu l'intention, il n'aurait pu choisir des termes plus clairs. Ainsi les jours sont énumérés, comptés, distingués, ce qui indique une signification précise et arrêtée, et non pas cette extension plus vague qui se rencontre en certains cas. C'est le premier, le second, le troisième jour, et ainsi de suite jusqu'au septième. Enfin, l'auteur a soin d'indiquer la limite de chacun des jours génésiaques, à savoir le retour de la lumière qui commence le jour suivant : ce sont des jours qui vont d'un matin à un autre matin, et par conséquent des jours calculés d'après notre mesure, des jours semblables aux nôtres.

Il est plaisant de voir par quels moyens des auteurs moins exacts que féconds en ressources, se débarrassent des termes de *soir* et de *matin*, qui dérangent leurs calculs. On a recours à je ne sais quelles conjectures étymologiques, qui n'ont même pas le mérite de s'appuyer sur des données exactes, et qui en tout cas sont dénuées de toute valeur, car enfin ce n'est pas l'étymologie qui règle le sens des mots, c'est l'usage. Avec des procédés de ce genre, on peut tirer tout ce qu'on veut d'un

(1) *Gen.* II, 17.
(2) *Gen.* II, 4.

texte quelconque. *Ereb*, dans l'usage de la langue hébraïque signifie le soir, et pas autre chose (1) ; *boker* signifie le matin, et n'a jamais non plus d'autre signification. Rappelons-nous bien que le sens d'un mot est un fait contre lequel aucune conjecture ne peut rien. Pourquoi nous permettre en hébreu ce qui serait absurde en latin ou en français, ce qui n'est permis dans aucune langue ?

L'hypothèse des jours-époques, telle qu'on la présente d'ordinaire, est donc insoutenable au point de vue philologique. Si l'on examine le sens profond du récit génésiaque, et l'enseignement religieux qui en est le but, la conclusion n'est guère plus favorable à ce système d'interprétation. L'œuvre des six jours, nous l'avons fait remarquer plus haut, est le type divin de la semaine d'ici-bas, couronnée par le repos du septième jour. L'harmonie est frappante si les jours de la Genèse sont de vrais jours semblables aux nôtres : elle l'est beaucoup moins dans le cas contraire, bien qu'assurément elle subsiste dans ce qu'il y a d'essentiel, six actes ou six moments consacrés au travail, puis un septième où le repos commence. Nous ne donnons pas cet argument comme absolu, mais on conviendra que l'interprétation naturelle, obvie, cadre beaucoup mieux avec l'intention manifeste de l'auteur sacré, ou plutôt de Celui qui a disposé ses œuvres et les a fait écrire en vue de notre utilité.

Ce même argument, tiré du symbolisme de la création, milite aussi contre un système que le P. Pianciani met en avant, sans néanmoins le défendre ou l'adopter. « Nous ne « pouvons ni ne voulons, dit-il, passer sous silence la seule « difficulté grave qui se présente contre le système des pério- « des : elle se tire des paroles six fois répétées : *Et il fut soir*, « *et il fut matin, un jour... Et il fut soir, et il fut matin, le* « *second jour*. Ainsi porte littéralement le texte original. Si

(1) ערב, *turba miscella*, qui se rencontre Ex. XII, 38, et ailleurs, est un autre mot, ponctué différemment et dérivé d'une racine distincte. V. le *Thesaurus* ou le dictionnaire de Gesenius.

« ces paroles démontraient véritablement que les six jours « mosaïques ne diffèrent en rien de nos jours de vingt-quatre « heures, on pourrait dire peut-être qu'il n'est pas nécessaire « de supposer qu'ils se sont succédé sans intervalle. Ces jours « mémorables et solennels furent ceux où se réalisaient des « choses très-frappantes, comme l'apparition de la lumière « ou des astres, ou bien encore ceux où commençait une « nouvelle série d'œuvres importantes ; mais entre un jour « et un autre s'écoulait un temps indéterminé, et chacun de « ces six jours était le commencement d'autant de périodes « successives (1). »

Outre la raison de symbolisme, invoquée tout-à-l'heure, l'examen du texte en fournit une autre qui nous semble renverser de fond en comble le système des jours non continus. Tout s'enchaîne, tout se lie de telle sorte dans le récit, que les jours apparaissent comme se succédant immédiatement l'un à l'autre. Cette formule à chaque fois répétée : *Et il fut soir, et il fut matin, un jour; et il fut soir, et il fut matin, le second jour;* cette formule, dis-je, n'a plus de sens, si le matin qui borne un jour n'est pas l'aurore du suivant, si ces jours ne forment pas entre eux une chaîne et une succession non interrompue, si le second jour ne suit pas immédiatement le premier, et ainsi de suite.

Nous n'en avons pas fini encore avec les systèmes. Un théologien d'un talent très-remarquable, le docteur Reusch, dont je ne saurais trop recommander le livre inscrit en tête de cet article, a bien compris et parfaitement démontré que les jours, dans l'Écriture comme partout, sont des jours, et

(1) Pianciani, *Cosmogonia naturale comparata col Genesi*, p. 38 ss. Son livre latin contient déjà cette hypothèse presque dans les mêmes termes, p. 27 (Neapoli, 1851). Il cite (*Cosmogonia*, p. 350), le barnabite italien Ermenegildo Pini, qui semble le premier l'avoir mise au jour dans son livre intitulé : *Sui sistemi geologici*. Milano, 1811, p. 86 ss.

non pas je ne sais quelles périodes indéterminées (1). Mais ensuite, il trouve, et il cherche à établir avec beaucoup de pénétration, que l'idée essentielle dans la forme du récit et dans la marche de la création, est celle de semaine, le nombre septénaire servant de type à l'institution du Sabbat. Peu importe si les parties composant la semaine génésiaque sont des jours semblables aux nôtres : dans le cas contraire, l'auteur a pu désigner chacun de ces temps successifs, quelle que fût leur durée, par une expression métaphorique empruntée à la semaine d'ici-bas, et transportée au type divin qu'elle représente. Que le mot *jour*, ainsi employé, ait été mal compris des lecteurs primitifs et pris dans son acception littérale, c'est là un détail sans importance : la vérité essentielle du récit n'en souffre pas; l'auteur a pu négliger cette considération et ne pas se préoccuper d'une erreur matérielle sans conséquence aucune, à laquelle son texte pouvait donner lieu accidentellement.

A coup sûr, l'hypothèse des jours-époques n'a jamais été défendue avec plus de talent, et, nous le reconnaissons volontiers, si elle pouvait triompher, ce serait sur le terrain où le savant professeur de Bonn vient de l'établir. Malgré tout, cependant, le docteur Reusch ne nous a point persuadé. Car enfin, pour admettre un sens métaphorique, il faut une raison; jusqu'à preuve du contraire, les mots conservent leur signification propre. Or, cette raison, je la cherche, et je ne la trouve pas. On me dit bien que si, de fait, les parties de la création se sont accomplies à de longs intervalles, Moïse a pu se servir très-convenablement du mot *jour* pour désigner chacun de ces moments successifs formant par leur réunion une semaine typique. On cite la parabole des Ouvriers et de la Vigne, où les époques de la vie humaine sont symbolisées par les heures du jour. Soit! Mais pourquoi

(1) *Bibel und Natur*, 128 sq.

faire une hypothèse complètement en dehors du récit, où l'on n'en trouve pas le plus léger indice ? Est-ce que le texte ne devrait pas indiquer d'une manière quelconque ce sens métaphorique, s'il est réel ? Avouons-le : sans des préoccupations nées de la science profane, on ne songerait guère à sortir des termes si simples du récit pour recourir à de telles évolutions. Ce sens est possible à la rigueur peut-être, mais il n'est pas exégétiquement vraisemblable. Peut-être même pourrais-je donner à cette observation une tournure plus accentuée. Les formules tant de fois citées : *Et il fut soir, et il fut matin,* etc., indiquent bien la fin d'un jour naturel et semblent exclure toute idée de métaphore. La parabole citée tout-à-l'heure ne fournit qu'une analogie fort incomplète. Les heures, dans la parabole, symbolisent les différents âges de la vie humaine comparée à la journée de l'ouvrier ; c'est un élément essentiel de la comparaison ; rien d'étonnant qu'elles soient citées et mises en relief. Mais ici, à quoi bon parler du soir et du matin, si ce n'est pour indiquer la limite du jour pris dans son sens propre et littéral ? Quelle signification particulière peut s'attacher à ces expressions prises comme métaphores ? Puis, une parabole n'est pas un récit historique : on ne peut confondre deux genres si différents et conclure de l'un à l'autre. Dans la parabole, le lecteur ou l'auditeur sait à quoi s'en tenir, il cherche naturellement sous les expressions un sens figuré. Il en est tout autrement dans l'histoire, où ce sens ne se suppose pas si rien ne l'indique. Or, encore une fois, rien ici ne fait supposer que le mot *jour* ne soit pas pris dans son acception ordinaire et commune. C'est donc là qu'il faut nous en tenir, à moins de raisons très-graves et de preuves péremptoires.

E. Hautcœur.

LA QUESTION LITURGIQUE A LYON.

Nouvelles observations sur la circulaire et l'écrit apologétique de MM. les curés (1).

Des documents et des renseignements nouveaux sont venus à notre connaissance. Ils jettent un plus grand jour sur la circulaire et l'écrit apologétique de MM. les curés de Lyon, et nous permettent de compléter l'examen qui en a été fait dans l'article précédent.

I. *La prétention de MM. les curés de s'être bornés à une humble supplique, est convaincue d'inexactitude par le texte* (2) *même de leur circulaire aux chanoines.* — « Nous ne pensons pas, disent MM. les curés, avoir manqué à aucun de nos devoirs. Il est de droit naturel que des enfants puissent faire parvenir à leur père, et des subordonnés à leurs supérieurs, *l'humble expression de leurs vœux.* C'est ce que nous avons fait auprès de notre Archevêque. » (*Quelques mots*, etc, page 36.) « Depuis quand des prières, des désirs exprimés à un chapitre sont-ils devenus une œuvre anti-canonique? » (*Ibid.* p. 20.) « Si l'on veut nous offrir une nourriture qui nous paraît indigeste (3), sommes-

(1) V. le numéro d'octobre, p. 346 ss.

(2) Ce texte a été donné par le *Monde* (5 novembre 1863), et l'avait été précédemment par l'écrit anonyme de Rhodez. Lorsque nous avons publié dans la *Revue des Sciences* l'article du 20 octobre, nous n'en connaissions que les extraits cités par MM. les curés de Lyon, dans leur apologie intitulée *Quelques mots*, etc.

(3) C'est à la liturgie romaine que MM. les curés adaptent la qualification de *nourriture indigeste.*

nous rebelles en manifestant d'avance notre répugnance au Père qui nous la donne ou aux ministres chargés de la préparer? Nous n'avons fait et prétendu faire que cela dans *nos suppliques*. Il n'y a donc dans nos démarches, ni rébellion, ni mesure anti-canonique, ni immixtion en choses qui nous soient étrangères. » (Ibid. p. 20 et 21.) Ainsi, le système de défense de MM. les curés repose tout entier sur cette affirmation : *Nous nous sommes bornés à d'humbles prières.*

Malheureusement cette affirmation est en contradiction flagrante avec le texte de leur circulaire à MM. les chanoines. Le voici.

Monsieur le chanoine,

« Les journaux de Lyon nous ont révélé une tentative qui nous inquiète et nous afflige. Il serait question de composer un Propre à l'usage des prêtres étrangers à Lyon qui y résident. Comme vous êtes, monsieur le chanoine, canoniquement appelé à vous occuper de cette question, nous vous prions de vouloir bien écarter, par vos conseils et *votre décision*, une mesure que vous regardez, ainsi que nous, comme *inutile et très-funeste*. Si les prêtres non diocésains tiennent à avoir le Propre lyonnais, ils le trouveront dans nos Bréviaires, nos Antiphonaires et nos Missels. La composition de ce Propre ne serait, en apparence et en réalité, qu'un préparatif pour *nous dépouiller* de notre Bréviaire et de notre Liturgie dans un moment donné. Le changement du Bréviaire amènerait nécessairement celui du chant et de la Liturgie. Ce Propre serait aussi un moyen de faire passer au Romain les jeunes ecclésiastiques du diocèse, *au grand détriment de la paix et de l'unité*. Nous avons écrit à Son Éminence et à M. le Supérieur de Saint-Sulpice pour PROTESTER contre ce projet; nous vous prions d'unir vos efforts aux nôtres. *Il ne suffit pas de s'abstenir;* veuillez *vous opposer*, autant qu'il est en vous, à un projet qui persévère, qui fait un pas menaçant et qui ne vient ni du cœur de notre archevêque, ni de celui de Pie IX, lequel *tolère les institutions*

liturgiques de Lyon, aujourd'hui, *comme* le pape Éleuthère les approuvait du temps de saint Irénée. Nous sommes avec respect, etc. » (Suivent les signatures de 28 curés.)

Qu'on le remarque bien ; ce sont MM. les curés eux-mêmes qui disent dans leur circulaire aux chanoines : *Nous avons écrit* POUR PROTESTER *contre ce projet*. Il s'agit d'une mesure arrêtée par leur archevêque. L'objet des lettres collectives de MM. les curés est donc celui-là même qu'exprime le mot *protester ;* la particule *pour* qui le précède ne permet aucun doute à cet égard. La prétention de s'être bornés à d'*humbles prières* ne saurait être admise, à moins que le mot *protestation* ne soit synonyme de celui de *supplique*. MM. les curés auraient-ils cru à cette identité de sens ? Nous craindrions de leur faire injure en le supposant. Ouvrons le dictionnaire de l'Académie : PROTESTER, *verbe neutre, déclarer en forme qu'on tient pour nul, pour illégal, etc., ce qui a été résolu, délibéré ou fait, et que l'on se pourvoira contre.* Ainsi, à moins d'avoir voulu parler un français inconnu jusqu'à ce jour, MM. les curés doivent reconnaître que cette formule : *Nous avons écrit pour protester contre*, équivaut rigoureusement à celle-ci : *Nous avons écrit pour déclarer en forme que nous tenons pour nulle, pour illégale, etc., la mesure résolue, délibérée et arrêtée par notre archevêque, et que nous voulons nous pourvoir contre.*

Hâtons-nous de l'ajouter : autant il est notoire que MM. les curés ont dit cela, autant nous sommes persuadés qu'ils n'ont pas voulu le dire. Comme il arrive parfois sous l'influence de la préoccupation, l'expression aura dépassé leur pensée. Nous le concluons des efforts même qu'ils font pour expliquer leurs actes et leurs démarches dans le sens d'une *simple prière*. Ces explications, nous les acceptons volontiers. Quoique dans leur circulaire aux chanoines ils se soient expressément posés comme formulant une protestation et non une *supplique*, nous ne voulons voir là qu'une vivacité de rédaction trop peu réfléchie. Que les explications aillent jusqu'à retirer la malen-

contreuse formule, et toute contestation sera finie sur ce point. La radiation, nous n'en doutons pas, s'étendra aussi sur la phrase : *Veuillez vous opposer*, et sur les autres de même physionomie. Elles sont anti-canoniques, aussi bien que la *protestation*. MM. les curés finiront, il faut l'espérer, par reconnaître que le savant Supérieur général de Saint-Sulpice et MM. les chanoines de Serres et Des Garets ne se sont point trompés, en traitant d'illicites leurs lettres collectives. Surtout ils défèreront à l'autorité bien autrement significative du cardinal Patrizi, qui en a porté le même jugement.

II. *Protestation de M. le chanoine Des Garets, secrétaire du chapitre, accusé par MM. les curés d'avoir inséré frauduleusement dans le procès-verbal un blâme contre leur conduite.* — L'accusation est ainsi formulée par MM. les curés, dans leur écrit apologétique intitulé, *Quelques mots*, etc. (page 12) : « Est-il bien « vrai qu'ils aient répondu (MM. les chanoines) par un *blâme* « *formel* à notre lettre ?... Le secrétaire des délibérations du « chapitre... n'aurait-il pas pris sur lui d'insérer dans le pro- « cès-verbal le *blâme aux curés* dont vous parlez ? A la séance « suivante, en entendant la lecture de ce *blâme posthume*, le « chapitre ne se serait-il pas récrié contre une aussi *inqualifiable supercherie* ? N'aurait-il pas émis le vœu de casser im- « médiatement son secrétaire à cause de cette grave infidélité ? « Et le secrétaire n'aurait-il pas obtenu de ne conserver ses « fonctions (*sic*) qu'à la condition d'effacer du procès-verbal « ce prétendu blâme infligé à MM. les curés de Lyon ?.... C'est « donc par de semblables moyens que vous cherchez à jeter « de la déconsidération sur le clergé de Lyon ! » Ce qui étonne le plus à la lecture de ces lignes, c'est le manque de toute preuve à l'appui, dans une accusation de cette nature. Elle n'irait à rien moins, si elle était fondée, qu'à flétrir un des ecclésiastiques les plus honorables du clergé de France. Pour y croire, non-seulement on peut, mais on doit, selon les principes de la théologie, attendre les preuves. Tant que l'affirmation nuisible à

l'honneur du prochain demeure purement gratuite, elle doit être repoussée et tenue pour nulle. C'est l'attitude que nous avions gardée. Sauvegardant des deux côtés l'honneur sacerdotal, nous nous disions : il y aura eu erreur. Selon la protestation suivante, que nous adresse M. le chanoine Des Garets, il y en aurait eu, en effet, une fort regrettable de la part de MM. les curés de Lyon.

« Lyon, 16 novembre 1863.

Monsieur l'abbé,

« Votre article sur la *Question liturgique à Lyon*, publié dans « la *Revue des Sciences ecclésiastiques*, *numéro du* 20 *octobre* 1863, « a porté sur tous les points de la France, et ailleurs encore, « la connaissance de l'écrit intitulé : *Quelques mots à propos* « *d'un pamphlet ;* et en particulier, du fait imputé au secrétaire « du chapitre (pages 12 et 13 de cet écrit) d'avoir, par une « *supercherie inqualifiable*, introduit un fait imaginaire dans « un procès-verbal, etc.

« J'ignore où les auteurs de cette accusation ont puisé leurs « renseignements et je m'étonne qu'il les aient acceptés sans « contrôle ; je veux bien supposer que dans leurs préoccupa- « tions, ils n'en ont pas compris toute la gravité.

« Et cependant cette accusation est entièrement erronée. « Au besoin les procès-verbaux du chapitre sont là pour ma « justification ; celui du mois de septembre dernier entre « autres contient ma protestation et en reconnaît la justice.

« Je vous prie, M. l'abbé, de vouloir bien aussi insérer ma « réclamation et ma protestation dans la prochaine livraison « de la *Revue des Sciences ecclésiastiques*.

« J'ai l'honneur d'être, etc., N. Des Garets,

« Chanoine, secrétaire du chapitre. »

L'accusation porte incontestablement sur une matière théologiquement grave, et la circonstance de la publicité par le moyen de la presse ajoute à cette gravité. MM. les curés peuvent-ils, au point de vue de la conscience, s'en tenir à leur affirmation gratuite ? Nous ne le pensons pas. En présence de

la dénégation formelle de M. Des Garets, et de son allégation des procès-verbaux du chapitre, ils sont tenus, d'après tous les principes de la théologie morale, ou d'exhiber des preuves à ce même public auquel ils ont si regrettablement adressé leur accusation flétrissante, ou de la rétracter en reconnaissant qu'ils ont été induits en erreur. Ajoutons que par rapport à une erreur de ce genre, même purement involontaire, le silence ne saurait satisfaire aux prescriptions de la théologie morale Le tort fait à la réputation du prochain, dès qu'il est reconnu injuste, réclame comme réparation le désaveu.

III. *MM. les curés savaient que le Souverain-Pontife, tout en exigeant le changement du bréviaire et du missel, voulait permettre au diocèse de Lyon de conserver ses anciens usages ; néanmoins, dans leur écrit apologétique, ils supposent un dessein contraire, et s'en font un motif d'opposition.* — Son Ém. le cardinal de Bonald avait transmis officiellement au chapitre ces paroles de Pie IX : *Vous avez de vieux usages ; je ne veux pas vous les ôter : gardez-les. Mais vous avez un missel et un bréviaire qui ne viennent pas d'une autorité légitime; il faut changer cela.* L'éminent prélat daignait m'écrire à moi-même, à la date du 1er juin 1863 : *Le Souverain-Pontife veut que nous conservions nos cérémonies, qu'on ne pourrait changer sans faire un très-grand mal, sans troubler la paix pour longtemps.* Assurément, Son Éminence, connaissant à quel point ses curés tenaient à leurs anciens rites, ne leur aura pas laissé ignorer cette *concession*, monument de mansuétude et de bonté de l'admirable Pie IX.

D'autre part, le secrétaire du chapitre, M. le chanoine Des Garets, nous écrit : « Dans ma *réponse à MM. les curés*, je leur rappelais les paroles du Pape, transmises officiellement au chapitre par Son Éminence : *Vous avez de vieux usages, je ne veux point vous les ôter,* etc. » Cette *réponse à MM. les curés*, est sans doute celle-là même dont MM. les curés citent le début (*Quelques mots,* page 15), et qui était datée du 12 déc. 1862.

L'intention de Pie IX de ne pas ôter au diocèse de Lyon ses

vieux usages, était donc parfaitement connue de MM. les curés lorsqu'ils ont publié leur écrit intitulé *Quelques mots*. Nous ne voyons pas du moins, quant à nous, comment l'ignorance de cette volonté du Souverain-Pontife pourrait se concilier avec les faits mentionnés.

Néanmoins, MM. les curés, dans leur écrit apologétique, supposent le projet d'un *changement radical*, qui doit emporter aussi les rites et cérémonies d'usage ancien dans leur diocèse. C'est même sur cette hypothèse qu'ils motivent leurs plus pathétiques doléances. En voici un échantillon : « Mgr de « Montazet n'a pas touché à nos rites et à nos cérémonies... « Heureux donc de posséder des restes abondants et précieux « de nos vieilles traditions..., et des avantages qui résultent « pour les fidèles des rites et des cérémonies qui leur sont « chers comme à nous, avions-nous donc si grand tort... d'ex- « primer nos vœux à notre père et pasteur vénéré, de lui « exposer quelques-uns des graves inconvénients qu'aurait « pour nous et pour les fidèles un changement *radical* de litur- « gie ? » (*Quelques mots*, etc., page 29.)

Lorsque vous écriviez ces lignes, dirons-nous à MM. les curés, vous saviez très-bien que le changement ne devait pas être *radical*. Vous saviez que le pape Pie IX avait dit : *Vous avez de vieux usages; je ne veux pas vous les ôter*. Ce mot de mansuétude, de conciliation et de paix, pourquoi le passer sous silence ? Les populations du diocèse s'inquiètent peu, je le suppose, du bréviaire et du missel Montazet. Si le changement liturgique les préoccupe, c'est sans doute à raison de ces quelques cérémonies d'usage antique, dont l'aspect habituel a été si longtemps l'auxiliaire de leur piété. Pour calmer à peu près toutes les inquiétudes et faire bénir la mesure arrêtée par le Saint-Siége, il eût suffi de dire à ces admirables catholiques lyonnais : « Les anciennes cérémonies seront conser- « vées, c'est la volonté de Pie IX. Ce n'est pas l'antique bré- « viaire, l'antique missel de Lyon qu'on va changer, mais un

« bréviaire et un missel introduits parmi nous, en des temps « mauvais, et malgré les réclamations du clergé de cette épo- « que ; bréviaire et missel notoirement illégitimes, et que « Pie IX a déclaré tels. »

Nous n'insisterons pas. Que MM. les curés veuillent expliquer eux-mêmes, s'ils le jugent à propos , pourquoi, connaissant très-bien la volonté de Pie IX de conserver au diocèse de Lyon ses anciens usages, ils ont, dans leurs écrits, supposé une volonté contraire.

IV. *Le Propre a-t-il été primitivement destiné aux seuls prêtres étrangers, comme l'affirment MM. les curés de Lyon?* —Parmi les motifs de leur protestation collective, MM. les curés font valoir celui-ci : *On* aurait déclaré d'abord que le propre était *exclusivement* réservé aux prêtres *étrangers* ; mais ils auraient craint non sans fondement qu'*on* ne voulût l'étendre à d'autres : « Ce propre était-il bien seulement pour les prêtres *étrangers* au diocèse qui le sollicitaient ? » (*Quelques mots,* etc, page 8.) Et ailleurs ils disent : « Exclusivement réservé aux *prêtres* « *étrangers,* ainsi qu'*on* l'avait d'abord annoncé. » (Ib., p. 14.)

A l'affirmation de MM. les curés, nous opposons le témoignage suivant, qui a toute notre confiance : « Ces MM. supposent que son Éminence destinait le Propre seulement aux prêtres *étrangers,* ce qui est parfaitement inexact. Mgr avait donné pour *motif* de sa démarche, que les Sulpiciens venaient d'être astreints au Romain, et que *plusieurs aumôniers* suivaient aussi le Romain avec leurs communautés. Or tous ces aumôniers ne sont pas des *étrangers.* »

V. *Autre assertion inexacte.* — Dans leur écrit apologétique (*Quelques mots* etc., page 14), MM. les curés s'expriment ainsi en parlant du chapitre : « Il déclara, à la majorité de *huit* voix contre *deux*, qu'il annulait et cassait autant qu'il était en son pouvoir la formation de la commission précédemment élue.»

Il y aurait là une erreur. On nous la signale en ces termes : « La commission pour travailler au Propre n'a pas été révo-

quée par *huit* voix, mais par *six*, ce qui change notablement les proportions. »

VI. *Le passage où MM. les curés affirment que le projet de rétablir à Lyon la liturgie romaine ne vient pas du cœur de Pie IX, réclame une explication.* — Le 10 décembre 1862, MM. les curés disaient dans leur circulaire aux chanoines : « Veuillez vous opposer, autant qu'il est en vous, à un projet qui persévère, qui fait un pas menaçant, *et qui ne vient* ni du cœur de notre archevêque, *ni de celui de Pie IX.* »

La difficulté est de concilier cette affirmation avec le fait suivant. En juin 1862, c'est-à-dire cinq ou six mois avant la circulaire de MM. les curés aux chanoines, plusieurs ecclésiastiques de Lyon, alors à Rome, furent admis à l'audience du Souverain-Pontife. Parmi eux se trouvaient, nous assure-t-on, trois curés, entre autres M. Dutel, curé de Saint-Bernard, au témoignage duquel nous nous en rapportons entièrement pour rectifier ce que nos renseignements auraient d'inexact. Le Saint-Père, d'une voix forte et très-intelligible, prononça ces paroles, sinon textuellement, au moins quant au sens : *Voilà notre bon clergé de Lyon, si dévoué au Saint-Siége, et qui lui sera bien plus uni bientôt par l'adoption de la liturgie romaine.* Ces mots furent entendus, non-seulement des ecclésiastiques lyonnais présents à l'audience, mais de quelques autres qui s'y trouvaient aussi. Le fait se trouve confirmé, ce semble, par ce passage du cardinal Patrizi : « Imo amantissimis verbis, et Eminentiam Vestram, *et quos alloqui potuit de clero Lugdunensi*, opportune cohortari non destitit ad assumptionem Liturgiæ Romanæ. » Si les paroles adressées par Pie IX aux ecclésiastiques de Lyon avaient été connues de MM. les curés, ils n'auraient pas pu dire que le projet d'établir la liturgie romaine dans leur diocèse, *ne venait pas du cœur de Pie IX.* Et d'autre part on s'explique difficilement que cette allocution pontificale leur soit restée inconnue. Il y a là un nuage, trompeur, sans doute, et que MM. les curés dissiperont ; mais qui suffit, ce semble, pour justifier notre désir d'une explication.

D. Bouix.

ÉTUDES SUR LA PRÉDICATION.

Deuxième article

De l'Écriture-Sainte.

Le prédicateur doit être instruit, et parmi les différentes branches de connaissances qui lui sont indispensables, il faut placer en première ligne la science des saintes Écritures. Eh ! quel est celui qui oserait s'ingérer dans le ministère de la parole sainte, s'il ne connaissait cette parole, s'il ne l'avait profondément méditée dans les saints Livres qui en sont le dépôt, et dans les commentateurs habiles qui en révèlent les obscurités et en font apprécier toutes les richesses ? Quel que soit le genre de discours qu'on adresse aux fidèles, la doctrine et, autant que possible, les expressions de l'Écriture, doivent en être le fond et la substance ; nous sommes les ambassadeurs de J.-C. auprès des peuples, et un ambassadeur n'a d'autre mission que de porter à un prince étranger les paroles de son maître et de son roi ; il serait prévaricateur, s'il agissait autrement. Ainsi donc, si nous mettions dans nos discours nos propres conceptions, les conceptions de la science, quelque habiles qu'elles fussent du reste, nous méconnaîtrions le caractère dont nous sommes revêtus, d'avance nous frapperions notre ministère de stérilité, nous nous rendrions coupables d'une profanation que l'apôtre compare au vice le plus honteux : « *Adulterantes verbum Dei*, etc. (1). » Et d'ailleurs,

(1) II Cor. II, 17.

où trouverions-nous une source plus féconde que la sainte Écriture? Elle est le pain qui alimente la vie spirituelle, le flambeau qui dirige nos pas, et la lumière qui éclaire notre route ; c'est un glaive pénétrant qui atteint jusqu'à la division de l'âme ; c'est un feu qui consume l'iniquité, et un marteau qui brise l'orgueil ; c'est un trésor plus riche que l'or et le topaze, un baume plus doux que le miel, c'est le remède à tous les maux : *Neque herba, neque malagma sanavit eos, sed tuus, Domine, sermo, qui sanat omnia* (1).

Veut-on exposer les dogmes de la foi? Ils sont pour la plupart énoncés ou figurés dans l'Ancien Testament ; ils sont tous, ou presque tous, clairement exprimés dans le Nouveau ; les faits évangéliques en fournissent les preuves les plus frappantes, les plus simples, les plus populaires. Veut-on faire connaître la morale chrétienne ? On en trouve les préceptes à chaque page de l'Évangile ; le sermon sur la montagne en présente le tableau le plus saisissant, le plus sublime ; les sentences profondes semées dans saint Matthieu la font pénétrer comme des traits dans les cœurs. S'agit-il d'en faire l'application aux différents états, aux situations diverses? Saint Paul a tout dit sur cet objet ; il trace avec une remarquable précision les devoirs des rois et des pontifes, des prêtres et des ministres inférieurs, des vierges et des veuves, des pères et des enfants, des maîtres, des serviteurs et des esclaves ; il apprend aux riches comment ils doivent user de leurs biens, aux pauvres comment ils doivent supporter leurs maux ; il montre à ceux qui souffrent persécution dans le temps, le poids immense de gloire qui les attend dans l'éternité ; il prêche le pardon des injures, l'amour des ennemis, la nécessité de la pénitence, les avantages de l'hospitalité et de l'aumône, et après avoir résumé tous ces détails si vrais, si attachants, dans le grand précepte de la charité, il pratique lui-même ces préceptes de la manière la plus généreuse en renonçant au droit que lui donnent ses

(1) Sap. XVI, 12.

travaux pour se vouer aux plus incroyables fatigues, aux plus amères sollicitudes. Faut-il d'autres exemples à l'appui des leçons? Quels beaux traits de vertu dans le Livre des Rois, quelle pureté de mœurs dans Ruth et dans Tobie, quel courage dans Judith, quelle patience et quelle grandeur d'âme dans Job!

Mais les malheurs des temps et les progrès de l'incrédulité n'ont-ils pas créé des besoins nouveaux? et le prédicateur, pour défendre la religion, ne doit-il pas puiser à d'autres sources? L'Écriture sainte n'est-elle pas insuffisante? A Dieu ne plaise que nous nous permettions de blâmer des travaux qui honorent et servent utilement la religion; l'Église a dans tous les temps protégé, encouragé toutes les sciences et tous les arts. Mais nous n'hésitons pas à dire que l'Écriture sainte renferme des armes pour combattre toutes les erreurs, des preuves irréfragables pour abaisser toute intelligence qui s'élève et la captiver sous le joug de la Foi. Lorsque J.-C. a envoyé ses apôtres annoncer sa doctrine au monde, aux peuples comme aux rois, aux savants comme aux ignorants, aux Grecs comme aux barbares, il ne leur a pas ordonné de consulter les sages du siècle, d'appeler à leur secours la philosophie, les sciences et les arts; il leur a dit : *Prædicate Evangelium omni creaturæ* (1). Et lui-même quand il voulut confondre les Juifs et dans leur personne tous les incrédules, il ne prononça que cette parole : *Scrutamini scripturas, illæ sunt quæ testimonium perhibent de me* (2).

On ne nous désavouera pas, quand nous dirons que le Discours sur l'histoire universelle de Bossuet est la plus belle et la plus complète apologie de la religion. Or, on le sait, la partie la plus forte, la plus sublime de cet immortel ouvrage, n'est qu'une éloquente analyse des Livres saints; elle a pour titre : *la Suite de la Religion.*

(1) Marc. XVI, 15.
(2) Joan. V, 39.

La divinité de J.-C., voilà le point capital; ce point établi, le reste suit comme conséquence rigoureuse. Cérinthe avait osé nier ce dogme fondamental de notre croyance : saint Jean a écrit son évangile pour confondre cet hérésiarque. Il serait difficile de mettre la vérité dans un plus grand jour; quand l'écrivain sacré ne serait pas l'organe de l'Esprit-Saint, il demeurerait toujours le logicien le plus vigoureux, l'orateur le plus entraînant.

Et cependant, qu'oppose saint Jean aux raisonnements captieux de Cérinthe? Le simple exposé des faits de l'Évangile, les miracles. Comme les Juifs, lui dit-il, vous vous scandalisez de voir « le Verbe divin dans l'infirmité de la chair ; vous re-« fusez de voir le Fils de Dieu dans le fils de Marie ; eh bien ! « à vous comme aux Juifs, J.-C. présente ses titres ; il rend la « vue aux aveugles, l'ouïe aux sourds, la parole aux muets ; « il redresse les boiteux, il guérit les malades, il ressuscite les « morts; frappée par ces prodiges, une multitude innombrable « croit en lui et publie sa divinité, toute la nation s'attache à « sa personne. » Les scribes et les pharisiens, déguisant mal leur dépit sous un faux semblant de bonne foi, s'approchent de Jésus et lui disent : Si vous êtes le Christ, l'envoyé de Dieu, pourquoi nous tenez-vous en suspens ? Dites-le ouvertement. Et Jésus leur répond : *Opera quæ ego facio testimonium perhibent de me... Si mihi non vultis credere, operibus credite, ut cognoscatis et credatis quia Pater in me est, et ego in Patre* (1).

La réponse est sans réplique, parce qu'en effet le miracle est la preuve la plus logique, la plus frappante ; il satisfait également le savant et l'ignorant, les grands et le peuple.

Négliger cette arme puissante, dire qu'elle ne va pas aux préventions de l'époque, c'est faire injure aux génies de tous les âges, qui l'ont employée avec succès, c'est rougir de l'Évangile.

(1) Joan. x, 25, 38.

Il est vrai que les scribes et les pharisiens ne se rendent pas ; à l'éclat de la vérité ils opposent la violence, *sustulerunt lapides Judæi ut lapidarent eum* (1), et plus tard, dans la réflexion, ils inventent cette absurde et ridicule objection que Jésus chasse les démons au nom du prince des démons : mais Jésus sait de quelle source impure vient leur résistance, et il met le doigt sur la plaie quand il leur dit : *Omnis qui male agit odit lucem, et non venit ad lucem, ut non arguantur opera ejus* (2).

Il est possible qu'en présentant aux impies de nos jours l'Évangile dans toute sa simplicité, et surtout en leur rapportant les faits miraculeux, nous ne rencontrions qu'un dédain superbe, une indifférence mortelle. Au lieu de laisser glacer nos cœurs à ce désolant spectacle, imitons le Sauveur. Osons, nous aussi, dire aux contempteurs de notre foi : « *Omnis qui* « *male agit, odit lucem.* Il n'est pas étonnant que vous « fermiez les yeux quand vous avez tout à redouter de la lu- « mière qui éclairerait en vous des mystères d'iniquité ; votre « jugement est trop intéressé pour qu'il fasse loi, pour qu'il « vous soit permis de l'opposer à nos discours. Si vous voulez « être de bonne foi, si voulez suivre les règles de la justice « humaine, soyez d'avance résolus à tous les sacrifices, re- « noncez à vos passions qui obscurcissent vos esprits, rendez « à vos cœurs le calme, le sang-froid, l'impartialité qui doi- « vent présider à tous les jugements, et alors vous aurez le « droit de contredire nos paroles ; mais alors toute obscurité « cessera, alors vous serez convaincus et entraînés : *Si quis* « *voluerit voluntatem ejus* (*patris*) *facere, cognoscet de doctrina* « *utrum ex Deo sit, an ego a meipso loquar* (3). »

N'est-il pas manifeste que ce langage va à la noble indépen-

(1) Joan. x, 31.
(2) Joan. III, 20.
(3) Joan. VII, 17.

dance de l'orateur sacré? Or, ce langage, qu'est-il autre chose que le propre langage des saintes Écritures?

Il est facile de concevoir avec quel succès on peut développer les idées que nous venons d'indiquer. Beaucoup résistent aux raisonnements; peu refusent de se rendre à l'évidence des faits. Et quels faits plus éclatants que, d'une part, les crimes, les catastrophes, les ruines que traîne après elle l'impiété; et de l'autre, les vertus, le dévouement, l'héroïsme, les merveilles qu'enfante la foi chrétienne? Et ici encore, quelles ressources ne fournissent pas les Écritures en général, et en particulier l'Évangile de saint Jean, que ceux qui sont chargés du ministère de la parole devraient savoir par cœur, dans ce siècle d'incrédulité et d'égoïsme.

L'Écriture sainte est donc une mine féconde où nous trouvons tout ce que nous devons prêcher aux fidèles. Aussi les Pères et les docteurs nous font-ils un devoir d'y puiser sans cesse. Saint Ambroise l'appelle *le livre des prêtres* (1), saint Bernard, *le miroir des pasteurs* (2); saint Ephrem y voit un arsenal, un trésor qui renferme les rémèdes les plus précieux: *Deus divinam nobis donavit Scripturam, veluti armamentum, atque thesaurus medicamentorum* (3).

Il faudrait citer tous les Pères et les Conciles si nous voulions mentionner toutes les autorités qui ordonnent au prédicateur d'établir ses instructions sur le fondement solide des saintes Écritures. Qu'il nous suffise de rappeler ces paroles de saint Jérôme au saint prêtre Népotien: *Sermo presbyteri scripturarum lectione conditus sit* (4).

Saint Augustin déjà prêtre et depuis longtemps orateur consommé, comprenait bien cette obligation, quand effrayé du ministère de la prédication, dont son évêque Valère voulait

(1) S. Ambros., *de Fide*, lib. III, cap. 7.
(2) *Sermo ad Pastor. in Synodo.*
(3) *Sermo de Pat. et comp.*
(4) Hieron. *Epist. ad Nepot.*

le charger, il demanda qu'on lui accordât au moins du temps, pour se préparer à ce ministère par une étude plus approfondie de la sainte Écriture (1), et saint Jean Chrysostôme nous fait sentir le prix et les avantages de cette étude, lorsqu'il nous dit en parlant des Épîtres de saint Paul, qu'il lisait trois fois chaque semaine : *Neque enim nos quæ scimus (si quæ scimus) ab ingenii bonitate atque acumine scimus : sed quod illi nos viro impense affecti, ab illius lectione nunquam discedimus* (2).

Les saints Pères ont commencé par faire eux-mêmes ce qu'ils recommandent avec tant de soin aux autres. On n'en trouvera pas un seul qui à chaque page de ses écrits ne cite les Livres saints ; et saint Bernard en était tellement pénétré qu'il exprime presque toujours sa pensée avec les propres paroles de l'écrivain sacré ; on dirait en lisant ses ouvrages qu'on lit l'Écriture sainte elle-même.

Oui sans doute, dira-t-on peut-être, oui sans doute le fond des choses est dans l'Écriture, mais ne pourrait-on pas trouver une forme plus parfaite ? et ne sera-t-il pas permis à l'orateur sacré de s'inspirer par la lecture des grands maîtres de l'éloquence profane ? Nul doute que cette lecture ne puisse être utile. Toutefois, la pratique des premiers temps est bien digne de remarque. « Ceux, dit Fénelon (3), qui avaient étudié les « lettres humaines lorsqu'ils étaient dans le siècle, s'en ser « vaient pour la défense de la religion ; mais on ne permettait « pas à ceux qui les ignoraient de les apprendre, quand déjà « ils étaient initiés à l'étude des saintes Lettres ; on était per- « suadé que l'Écriture suffisait. Si vous voulez de l'histoire, « disent les Constitutions apostoliques, si vous voulez des lois, « des préceptes moraux, de l'éloquence et de la poésie, vous « trouverez tout dans l'Écriture. »

Et de nos jours, n'est-ce pas une chose avérée, au jugement

(1) *Epist.* 21 ad Valer. (alias 148.)
(2) *Proœm. comment. in epistol. ad Rom.*
(3) *Dialogues sur l'éloquence*, tome XXI, p. 101.

des critiques les plus accrédités, les plus judicieux, que les beautés littéraires de l'Écriture l'emportent de beaucoup sur les beautés des auteurs profanes? Les plus belles productions qui honorent notre langue, ne sont-elles pas inspirées par les Livres saints? Il suffit de lire les grands maîtres de la chaire pour voir qu'ils ont emprunté à cette source sacrée leurs pensées les plus nobles, leurs images les plus frappantes, et jusqu'aux mouvements les plus sublimes. Et si Bossuet s'est placé au premier rang, s'il a parlé un langage que nul n'avait parlé avant lui, et que nul sans doute ne parlera après lui, s'il a laissé bien loin tous les orateurs anciens et modernes, c'est qu'on n'a jamais été plus pénétré que lui des vérités saintes, c'est qu'aucun prédicateur n'a égalé ce grand homme dans la connaissance des Écritures.

Je ne puis mieux établir ce que je viens de dire sur l'éloquence des Livres saints qu'en citant les belles paroles du P. Lamy dans un savant ouvrage sur l'objet qui nous occupe (1). « Les prédicateurs, dit le savant oratorien, sont d'autant plus « inexcusables de négliger l'Écriture, qu'il n'y a point pour « eux de fonds plus riche et plus inépuisable. Tout ce qui « soutient l'éloquence, les actions extraordinaires, les mots « éclatants, les exemples, les comparaisons, les paraboles s'y « trouvent avec abondance. Non-seulement on y puise la vé- « ritable doctrine ; on y découvre encore tous les ornements « qui donnent de la force aux discours. Quelle manière d'en- « seigner plus claire et plus brève que l'Évangile ? Quel ora- « teur peut égaler l'élévation et la véhémence des Prophètes? « Qui sait mieux tourner l'esprit et toucher le cœur que saint « Paul? Quoi de plus propre à donner au discours l'éclat et la « magnificence de la poésie que les psaumes de David? Enfin « quelle foule innombrable de sentences et de maximes dans « les livres de Salomon ? »

(1) Introduction à l'Écriture-Sainte, préface.

Après un témoignage aussi formel, la plupart des prêtres, déjà fort occupés par les fonctions si nombreuses du ministère et qui pourtant ne veulent pas négliger une des plus importantes, celle de la prédication, devraient peut-être s'écrier avec saint Augustin : *Omissis et repudiatis musis theatricis et poeticis, divinarum Scripturarum consideratione et tractatione pascamus animum* (1).

La connaissance de la sainte Écriture est donc indispensable au prédicateur ; mais cette connaissance ne peut s'acquérir qu'au moyen d'une étude profonde, constante, journalière ; ce n'est qu'en la méditant sans cesse qu'on peut se la rendre familière et s'en approprier la doctrine et les expressions. Et d'ailleurs l'expérience comme l'autorité des hommes les plus doctes et les plus pieux prouve qu'on découvre chaque jour dans cette mine féconde des beautés et des richesses nouvelles.

Divinam scripturam sæpius lege (1), dit saint Jérôme à son cher et fidèle Népotien, *imo de manibus tuis nunquam sacra lectio deponatur ; disce quod doceas, obtine eum, qui secundum doctrinam est, fidelem sermonem, ut possis exhortari in doctrina sana et contradicentes revincere.*

On dit qu'il est difficile de composer une bonne instruction Nous ne le contestons pas ; mais qu'il nous soit permis de dire qu'avec l'étude approfondie de l'Écriture sainte, un très-grand nombre de prêtres pourraient surmonter les difficultés, dont il nous semble qu'on s'effraie beaucoup trop. A l'exemple de tous les saints prêtres, livrons-nous avec courage à cette étude. Dans une première lecture suivons la Bible en entier, en nous attachant à connaître le vrai sens du texte, à l'aide d'un court commentaire, celui de Ménochius par exemple. Lisons la encore une seconde fois, et marquons les différentes parties qui nous semblent offrir plus de ressources pour la prédication.

(1) S. Aug., *de Vera religione*, c. II.
(2) S. Hieron. *Epist. ad Nepot.*

Et puis, prenant ces parties les unes après les autres, méditons-en profondément et le fond et la forme ; confions à notre mémoire les morceaux les plus saillants ; repassons-les sans cesse dans notre esprit, dans nos maisons et dans nos voyages, en nous levant et en nous couchant, selon cette parole du Deutéronome : *Meditaberis in eis sedens in domo tua, et ambulans in itinere, dormiens atque consurgens* (1) : cherchons le parti que nous pouvons tirer de tel ou tel passage pour tel ou tel sujet ; indiquons dans un cahier par ordre alphabétique et l'endroit du texte et nos impressions ; et soyons assurés qu'après une étude ainsi conçue et ainsi dirigée, nous serons riches de pensées et d'expressions.

S'agit-il de composer un sermon ? A l'aide de tant de bons livres, il n'est pas extrêmement difficile d'établir sur un sujet d'une utilité pratique un plan suivi, avec une division ou deux points qui ne rentrent pas l'un dans l'autre, deux ou trois subdivisions ou chefs de preuves accompagnés de quelques applications ou détails de mœurs. Cela fait, la connaissance que nous aurons acquise de l'Écriture sainte nous fournira beaucoup plus de passages qu'il ne nous en faudra. Et pour peu qu'on se soit exercé à lier quelques idées, à construire quelques phrases, on écrira sans une grande peine son discours ; dans la chaleur de la composition, les impressions anciennes se réveilleront, et les allusions les plus heureuses, les propres paroles de l'Écriture viendront se placer comme d'elles-mêmes sous la plume. Un sermon ainsi fait, pourra bien manquer à quelques-unes des règles de l'éloquence profane ; il péchera peut-être en quelques points contre l'unité du sujet ; la période ne sera pas toujours bien arrondie, la phrase bien cadencée, il y aura quelques dissonances dans les mots, quelque impropriété dans l'expression ; mais ce sermon sera un discours utile, un discours chrétien, ce sera la parole de Dieu. Et tan-

(1) *Deuteron.* VI, 7.

dis que l'orateur disert, en laissant son auditoire froid et glacé, n'excitera que l'admiration de quelques hommes superficiels, de quelques femmes vaines et légères, l'orateur chrétien, le vrai prédicateur tiendra suspendues à ses lèvres les masses effrayées ou attendries. Il ne songeait qu'au triomphe de la vérité et à la gloire de son Dieu : les gémissements et les larmes des pécheurs lui apprendront qu'il a frappé juste et lui décerneront les palmes du vrai mérite : *Lacrymæ auditorum laudes tuæ sint* (1). C'est bien ici le lieu de s'écrier avec le cardinal Maury, faisant l'éloge de l'éloquence tout évangélique de Bridaine : « Orateurs qui ne songez qu'à votre seule renommée, « reconnaissez ici votre maître ! Tombez aux pieds de cet « homme apostolique, et apprenez d'un missionnaire ce que « c'est que la véritable éloquence ! Le peuple ! le peuple ! « voilà le véritable, le premier juge de votre talent, et dans « votre carrière, l'infaillible et suprême dispensateur de la « gloire (2). »

Toutefois, on doit le reconnaître, plusieurs, quoiqu'en moindre nombre qu'on ne pense, sont dans l'impossibilité de composer un sermon. Il faut pourtant qu'ils instruisent : *necessitas incumbit*. Ils le feront dans de courtes homélies, dans l'explication du catéchisme, explication raisonnée pour le peuple, toute simple pour les enfants.

Quant aux homélies, le plan, la suite, les sujets, les détails, tout est prêt pour celui qui a quelque connaissance de la sainte Écriture. Qu'il lise attentivement et d'avance l'Évangile fixé pour chaque dimanche ; avec l'aide de quelques livres, le prêtre le plus médiocre se mettra à même de dire à son peuple d'excellentes choses, et pour peu qu'il ait d'exercice, de piété et de zèle, il sera souvent très-heureux, et intéressera d'autant plus son auditoire qu'il se présentera avec moins de prétention et d'apprêt.

(1) S. Hieron. *Epist. ad Nepot.*
(2) Maury, *Essai sur l'éloquence*, t. I, p. 156.

S'agit-il de l'explication de la doctrine chrétienne ? La religion repose, ainsi que nous l'avons déjà dit, sur les faits évangéliques ; souvent le pasteur n'aura qu'à rapporter ces faits à nos grandes solennités de l'Annonciation, de Noël, de Pâques, de la Pentecôte; l'histoire des grands évènements que rappellent ces fêtes fera tous les frais du prône ; et si le pasteur a su saisir la manière si naïve, si populaire, si dramatique des historiens sacrés, il verra, à l'attitude de son peuple, qu'il a trouvé le secret de le charmer.

On trouvera dans les livres historiques, dans les paraboles de l'Évangile, dans la vie de J.-C. et des Apôtres, mille traits qui feront toucher du doigt la vérité, et les moyens les plus efficaces d'intéresser les plus grossiers, de fixer l'attention des plus volages. Ne vaudrait-il pas mieux meubler sa mémoire des récits si authentiques de nos Livres saints, que de certaines histoires sans gravité, sans autorité, qui ressemblent parfois à des contes puérils, et avec lesquelles un homme trop simple ou peu judicieux peut compromettre la religion dans l'esprit des gens sensés.

Que n'aurions-nous pas à dire des avantages que donne au prêtre la connaissance des Livres saints pour la plupart des autres fonctions de son ministère ? Mais il est temps de terminer cet article.

Puissè-je avoir montré que l'étude de l'Écriture sainte fournit au prédicateur d'innombrables richesses. Quoiqu'il en soit de mes paroles, le prêtre pénétré de l'esprit de foi n'en demeurera pas moins empressé pour une étude aussi précieuse, parce qu'il aura toujours présente à l'esprit cette recommandation de l'Apôtre : *Attende lectioni... Omnis scriptura divinitus inspirata utilis est ad docendum, ad arguendum, ad corripiendum, ad erudiendum in justitia* (1).

BARCIET,
Chanoine-archiprêtre d'Auch.

(1) I Tim. IV, 13 ; — II Tim. III, 16.

PATRONS ET TITULAIRES

DES ÉGLISES NON CONSACRÉES.

Depuis quelques années, il se répand une opinion ayant trait à l'une des questions les plus graves, et en même temps les plus pratiques de la science des saints Rites : différents *Ordo* en font mention dans leurs *prænotanda;* des Revues s'en occupent, quoiqu'un peu superficiellement; des auteurs récents en ont même écrit, mais sans s'inspirer assez et de la véritable teneur des décrets de la Sacrée Congrégation des saints Rites, et de la belle et profonde doctrine des maîtres de la science liturgique. Nous allons essayer de combattre cette opinion, ou plutôt d'exposer dans toute son ampleur, de bien préciser, et en elle-même et dans ses conséquences, la grande vérité, autour de laquelle elle s'exerce sans la saisir, sans lui donner tous les droits qu'elle a, soit à l'attention publique, soit à l'observatiou exacte des principes qui en dépendent.

Énonçons tout d'abord, d'une manière claire et formelle, la pensée qui forme la base de cette opinion : elle suppose que les patrons ou titulaires des églises, des oratoires publics n'ont pas de condition liturgique. (Nous userons, dans le cours de cet article, d'un langage, de termes un peu techniques, requérant même d'assez amples notions liturgiques; tout cela est plus que permis avec les lecteurs habituels de la *Revue des Sciences ecclésiastiques;* c'est une haute convenance pour eux, ce sera pour nous un grand avantage.) Avant d'examiner de près la valeur des principes sur lesquels prétend s'appuyer la question qui nous occupe, il sera utile de faire quelques

observations générales, qui sont de nature, ce nous semble, à jeter un grand jour sur toute cette matière.

Les patrons ou titulaires des édifices députés au culte divin et tout spécialement à la célébration du Saint-Sacrifice, pour avoir une condition liturgique, doivent leur être attribués, imposés par la sainte Église elle-même d'une manière solennelle, c'est-à-dire par l'action de ses ministres, lesquels, généralement ou spécialement qualifiés à cet effet, accomplissent en son nom les cérémonies saintes qu'elle a déterminées dans ce dessein : ces cérémonies sont la Dédicace ou consécration, strictement réservée aux évêques, et pour cela, décrite seulement dans le Pontifical ; la bénédiction d'une église nouvelle ou d'un oratoire public, exprimée dans le Rituel, qui peut être confiée à un simple prêtre, en vertu d'une délégation spéciale de l'ordinaire du lieu. — Primitivement, la dédicace ou consécration était seule employée et se trouvait même absolument obligatoire pour tous les lieux du moins où devait être offert le Saint-Sacrifice, ainsi qu'il appert de ce texte remarquable de Benoît XIII (*In Concil. Roman.*, tit. xxv, c. 1) : « Antiqua mandant Sanctorum Patrum decreta, ut sicut non « alii possunt quam sacrati Domino sacerdotes, sacra pera- « gere, et hostias offerre super altare, ita non alibi, necessitas « nisi summa coegerit, quam in Deo dedicatis locis, i. e. in « Tabernaculis, divinis ab Episcopo precibus delibutis, divina « debent sacrificia celebrari. Incumbant quocirca episcopi, « ut ecclesiæ saltem cathedrales et parochiales et majora ip- « sorum altaria solemniter consecrentur. » Disons-le en passant, la doctrine renfermée dans ce texte n'est pas tout-à-fait conforme à celle communément admise aujourd'hui en France : tout récemment, cette doctrine, si on peut lui donner ce nom, figurait dans la bouche d'un auteur réputé grave, ayant écrit en latin et publié plusieurs traités de théologie morale, ainsi qu'on dit vulgairement ; cet auteur affirmait qu'on ne peut consacrer que des cathédrales ou des édifices équivalents,

monumentaux, mais que de simples églises, même paroissiales, ne sauraient prétendre à cet honneur.

A quelle époque le rite de la consécration, cessant d'être strictement obligatoire, a-t-il été remplacé par celui de la bénédiction solennelle ? — Le docte Fornici (*Inst. lit.*, part. III, c. 9), résumant, suivant son habitude, tout l'enseignement, déclare que les auteurs s'abstiennent communément de préciser le temps auquel s'est opérée cette substitution. Mais une chose est certaine, dit Paul Carli (*Bibliotheca liturg.*, v. *Ecclesia*), s'autorisant de la doctrine de Catalani (*Comm. in Rit.*, vol. II, tit. VIII, c. 29), de celle de Cavalieri (vol. I, c. II, dec. 3), de Barrufaldus (*In Rit.*, tit. LXXII, n. 88); c'est que la bénédiction n'est employée, en un sens, que provisoirement : « In « subsidium et ad modum provisionis, non autem de natura « loci tam digni, cui de jure consecratio adhibenda est. » De sorte que, loin d'exclure la dédicace qui pourrait avoir lieu subséquemment, elle l'attend plutôt et la réclame. C'est d'ailleurs ce qu'insinue assez clairement le Rituel par ces paroles : « Ecclesia vero quamvis a simplici sacerdote, ut su- « pra, benedicta sit, ab Episcopo tamen consecranda est. » (*Ritus bened. nov. eccl. seu orat. publ.*) Ces termes ont paru même si expressifs à Castaldus, qu'il l'ont déterminé à les commenter ainsi : « Ecclesia autem hoc modo a simplici sa- « cerdote benedicta, debet omnino, opportuno tempore po- « stea ab Episcopo consecrari. »

Or, quoique le rit de la bénédiction soit un cérémonial *in subsidium, per modum provisionis* relativement à la consécration proprement dite, il ne laisse pas d'avoir avec elle d'intimes rapports quant aux effets. « Ainsi, dit Fornici (*loc. cit.*), les oratoires seulement bénis sont et demeurent perpétuellement voués à Dieu tout aussi bien que les églises qui ont été solennellement consacrées, et c'est pour ce motif, continue le même auteur, que les oratoires érigés dans les demeures privées, ne pouvant pas être voués perpétuellement à Dieu, mais

seulement selon le bon plaisir de celui qui jouit du privilége des dits oratoires, ne sauraient être l'objet de la bénédiction solennelle prescrite par le Rituel ; on doit seulement les sanctifier par l'aspersion, en faisant usage de la formule de prière générale et commune que le Rituel indique pour la sanctification d'une maison nouvellement édifiée. »

Examinons à présent, d'une manière directe et positive, la valeur de l'opinion que nous avons indiquée. — Il est hors de doute que les titulaires ou patrons des églises et oratoires solennellement bénis ont toute la condition liturgique que le droit reconnaît à ceux des édifices solennellement consacrés. Un décret de la Sacrée Congrégation des Rites fixe irrévocablement ce point de la doctrine liturgique considéré en tant que principe : ce décret est du 21 juin 1710. C'est ce que démontre avec la dernière évidence l'illustre Cavalieri (vol. I, c. 2, déc. 3), le prince des commentateurs des décrets liturgiques, ainsi que le désigne Gardellini, si bon juge en pareille matière. Après s'être posé toutes les objections qui pouvaient être faites à ce sujet et les avoir victorieusement réfutées, Cavalieri développe la doctrine sur laquelle repose ce décret mémorable. Voici une idée sommaire de son enseignement : 1° Les rubriques, en faisant mention du titulaire ou patron d'une église, ne disent absolument rien de la circonstance de sa consécration; 2° le patron ou titulaire d'une église, suivant tous les auteurs, étant le saint ou le mystère sous le nom duquel cette église a été érigée et vouée au culte divin, il en est de ce nom comme de celui qu'on impose à l'enfant au baptême : il sert à la désigner, ainsi que chaque fidèle est désigné par le nom qui lui a été donné dans la sainte cérémonie baptismale. Or, toute église, d'après le rit de la bénédiction, reçoit aussi bien que suivant celui de la consécration la dénomination d'un saint, d'un mystère ; donc, en toute rigueur de principe, ce saint, ce mystère en devient vraiment le patron ou le titulaire : *Ergo in omni omnino rigore res illa,*

sanctus illeest ejusdem titularis aut patronus. Et de fait, continue ce même auteur, ce lieu ainsi bénit passe d'un état profane à un état saint, qui le rend participant de tous les priviléges, de toutes les immunités que le droit civil et le droit ecclésiastique attribuent aux édifices sacrés, et il en jouit absolument comme s'il eût été sanctifié par la consécration proprement dite.

Mais il faut à l'instant répondre à une question, qui, pour être en soi secondaire, ne laisse pas de dominer par son importance pratique dans toute cette matière, et d'être même, on peut du moins le penser, la seule et vraie cause de l'erreur que nous combattons ici. En effet, cette question jette dans plusieurs esprits une grande confusion, et, s'y trouvant mêlée à la première, empêche d'en bien saisir toute la portée ; c'est à notre avis la principale, pour ne pas dire la seule raison qui a occasionné, même après le décret si formel du 21 juin 1710, tant d'indécision, tant d'erreurs en cette matière. Que faut-il entendre ici par église seulement bénite, dont le titulaire ou patron doive prendre rang dans les droits, priviléges et prescriptions liturgiques? Nous dirons d'abord, toujours avec le savant Cavalieri, qu'il ne saurait être question ici de patrons ou titulaires d'oratoires, de chapelles, d'autels compris dans l'enceinte d'un édifice religieux, tout en faisant mention, pour être scrupuleusement exact, qu'il a existé autrefois une assez forte controverse à ce sujet, laquelle a été dirimée par le décret du 28 août 1628 ; ce décret paraît avoir été ignoré jusqu'à la publication de la Collection authentique de Gardellini.

En second lieu, il ne peut s'agir ici non plus des oratoires érigés dans des maisons privées ou ailleurs, mais sans une destination exclusivement et perpétuellement religieuse, qu'on leur attribue ou non des patrons ou des titulaires ; car ces oratoires n'étant pas, ne pouvant pas être bénits solennellement, ainsi qu'il a été observé plus haut, n'ont pas reçu de la sainte Église, dès lors ne possèdent pas, à proprement parler, de patron, de titulaire.

Ici se présente d'elle-même une question qui ne manque pas de gravité : tout le monde sait que, parmi nous, il arrive assez souvent qu'on fait usage de la bénédiction solennelle pour sanctifier des oratoires purement privés ou des chapelles qui ne doivent servir que temporairement au culte. *Quid juris?* Qu'une telle bénédiction soit pleinement illicite, il ne peut exister aucun doute à cet égard, attendu qu'en l'employant, on viole une loi ecclésiastique positive, qui ne ressort pas seulement de l'enseignement général de la sainte Église concernant cette matière, mais qui se trouve, de plus, formellement consignée dans une de ses ordonnances (Dec. 11 aug. 1820). Cette bénédiction devient-elle, en outre, radicalement nulle ? Il nous semble qu'on pourrait l'affirmer sans crainte : il s'agit ici d'une prescription positive et générale reposant même sur de très-graves motifs d'une valeur intrinsèque. On sait qu'en pareil cas le Souverain-Pontife seul, usant de son pouvoir plein et absolu, peut octroyer une dispense de nature à légitimer un acte opposé.

Nous dirons en troisième lieu que s'il s'agit de tout autre édifice religieux, qu'on lui donne le nom d'oratoire, de chapelle, ou tout autre de ce genre, nul doute qu'on ne doive en honorer le titulaire ou le patron, selon toutes les prescriptions liturgiques qui règlent ce point de discipline, quoique le dit oratoire n'ait pas été consacré, mais seulement solennellement bénit. « Si sermo sit de capellis, prout earumdem no-
« mine veniunt sacella, oratoria vel ecclesiolæ in quibus missa
« celebratur, non dubitamus earumdem titulum vel patronum
« cum officio et missa sub ritu dupl. 1. cl. cum octava excoli
« debere, tametsi non sit consecrata sed solummodo bene-
« dicta, cum ad festivitatem de titulo inducendam juxta præ-
« sens decretum, consecratio non requiratur sed benedictio
« sufficiat : ratio autem horum est quia præfatæ capellæ pu-
« blicæ veniunt nomine ecclesiæ.» (Vol. I, c. II, dec. 3, n. 22.) Ainsi parle Cavalieri, lequel qualifie cette doctrine de senti-

ment commun parmi les liturgistes. C'est, en effet, celui de Guyet, du Parnormitain, de Sylvester, de Diana, de Leander, etc.

Toutefois, cette même doctrine doit paraître pour le moins étrange à tous ceux qui, lisant le présent article, ont pu voir cette matière traitée en d'autres Revues, et, à l'instant, il leur est venu à l'esprit le décret du 12 novembre 1831, que ces Revues ne cessent de produire, l'accompagnant de nombreux commentaires, et cela, chose étonnante ! sans l'avoir jamais compris; on pourrait dire plus, sans l'avoir jamais bien lu.

Une réflexion d'abord se présente tout naturellement. Personne n'ignore que les Congrégations romaines sont l'autorité la plus grave, non-seulement par l'éminence de la dignité des membres qui les composent, mais aussi et plus encore, si c'est possible, par la science vaste et profonde dont ils sont ornés. C'est dire peu, en affirmant qu'ils se trouvent parfaitement au courant de la doctrine ayant quelque rapport avec les questions qu'ils ont à résoudre. Si on avait le moindre doute à cet égard, on n'aurait qu'à jeter un coup d'œil sur le travail préparatoire du premier consulteur venu ayant à rendre compte d'une difficulté proposée : on verrait à l'instant qu'il n'est rien de plus complet en fait d'observation, de critique, d'érudition, en un mot, pour tout ce qui tient à la véritable science. Une autre chose est également certaine : c'est que rarement, ou pour mieux dire jamais, les réponses que donnent les Congrégations ne se trouvent opposées au sentiment commun des docteurs ; très-souvent, au contraire, même en matière fortement controversée, elles se bornent à dire : *Probatos consulant auctores.* Cela étant, comment aurait-il pu arriver que le décret du 12 novembre 1831 eût le sens qu'on lui attribue, lequel se trouve en opposition formelle avec l'enseignement que nous venons d'exposer, et qui est bien, en effet, au témoignage de Cavalieri, le sentiment commun des docteurs ?

Mais répondons directement à la difficulté qu'on fait à ce sujet. 1° La demande adressée à la Congrégation est d'*une généralité, d'un vague remarquable*, dénotant une ignorance peu commune des notions les plus élémentaires de la science liturgique ; elle exigerait sept ou huit sous-questions, et encore parfaitement circonstanciées, pour être suffisamment claire et précise : on demande purement et simplement si la fête du titulaire des chapelles publiques, des oratoires qui existent dans les demeures épiscopales, les séminaires, les hôpitaux, les communautés des Réguliers, les maisons privées, doit être célébrée, etc. La réponse est ce qu'elle devait être, ce qu'elle est toujours en pareil cas, *négative*. Notez encore qu'il n'est fait nullement mention dans la demande du fait de la bénédiction solennelle des dits oratoires, point fondamental duquel dépend rigoureusement la légitimité des patrons et titulaires.

La plupart de ces observations s'appliquent aussi à un autre décret du 12 septembre 1840, duquel on prétend s'autoriser. La question posée, quoique plus simple, puisqu'elle ne concernait que l'oraison *A cunctis*, n'ayant pas la précision et la clarté convenables, la réponse est aussi négative, ainsi que pour le décret précédent. On le voit, les écrivains qui ont voulu trouver dans ces décrets une doctrine opposée à celle des maîtres de la science liturgique, n'ont pas été fort heureux, à tout le moins, dans leurs déductions.

Mais voici une dernière preuve qui doit clore absolument le débat. En 1852, la société de Marie, dont la maison principale est à Lyon, ne se trouvant pas pleinement satisfaite apparemment de l'interprétation qu'on donnait aux décrets de 1831 et de 1840, adressait pour son usage particulier à la Sacrée Congrégation des Rites une demande qui avait au moins l'avantage d'être très-claire, très-précise, pleinement circonstanciée : on sollicitait d'abord une règle sûre, positive et authentique, pour discerner l'oratoire public susceptible de la béné-

diction, de l'oratoire strictement privé, qui ne peut en être favorisé ; en second lieu, dans la prévision que cette règle serait (ce qui arrive en effet) celle-là même que donnent généralement les auteurs et notamment Gardellini, dont la Sacrée Congrégation aime tant à s'inspirer dans ses décisions : *Oratoria publica illa sunt quæ cunctis patent et in viam publicam habent apertum ostium* (adnot. ad dec. 11 mart. 1820), il avait été exprimé que la société de Marie avait plusieurs résidences possédant des oratoires dans les susdites conditions, ayant été bénits solennellement par l'ordinaire du lieu lui-même ou par un prêtre à ce très-spécialement délégué par lui. La Sacrée Congrégation répond qu'on doit solenniser la fête de leurs patrons ou titulaires, en faire le suffrage, etc., ajoutant cette restriction, qui manifeste si bien toute sa pensée : *Ab iis tantum qui inhabitant domum quæ adnexum habet prædictum oratorium.* Ce décret important est du 1er avril 1852 ; nous avons eu l'avantage d'en avoir entre les mains le texte authentique et de le lire plusieurs fois attentivement. Il est à regretter que la Revue intitulée : *Analecta juris Pontificii*, qui se publie à Rome, n'ait pas eu la bonne fortune, ainsi qu'en d'autres occasions, de rencontrer le décret en question ; publié par elle, ce décret, vu la grande circulation dont elle jouit, aurait dissipé, ou plutôt prévenu bien des incertitudes, bien des méprises, bien des erreurs mêmes, et la simple lecture de ce décret si précis et si formel aurait suffi pour ne point permettre qu'on en vînt, entre autres choses, à faire usage en cette circonstance, dans un article assez étendu concernant cette matière, d'un langage assez mal sonnant d'après lequel on désigne à plusieurs reprises, sous le nom de *Congrégations séculières*, les corps religieux approuvés par le Saint-Siége et émettant des vœux simples et perpétuels.

Si nous nous permettons de relever cette manière de s'exprimer, ce n'est pas pour faire une difficulté de mots à l'auteur qui l'emploie, encore moins pour lui reprocher de ne

pas savoir que les instituts religieux à vœux simples et perpétuels ne diffèrent pas, quant à l'essence, de ceux qui émettent des vœux ou solennels ou solennisés ; mais il nous a paru important pour la cause de la vérité, en ce qui touche à la liturgie, de ne pas laisser supposer que les nouvelles Sociétés régulières que le Saint-Siége approuve en ces temps ne sont pas à ses yeux sur le même rang, au moins pour tout ce qui concerne les prescriptions liturgiques. que les anciens corps approuvés antérieurement. C'est d'ailleurs ce que vient de confirmer, avec une force et une évidence qui peut-être ne s'était pas encore produite jusqu'à ce jour, le décret qui accorde un Calendrier propre à la société du Très-Saint-Sacrement, approuvée, comme on sait, dans le courant même de cette année. Nous transcrirons sur l'authentique même ledit décret à la fin du présent article.

Après ces données diverses, nous dirons, en énonçant une conclusion directe et succincte, que, et suivant la doctrine des auteurs, et suivant la teneur des décrets du Saint-Siége, il est indubitable que les titulaires ou patrons des oratoires publics solennellement bénits, jouissent de tous les droits liturgiques qui affèrent à ceux des églises consacrées ; c'est-à-dire : 1° que les ecclésiastiques qui desservent ces oratoires leur sont attachés en toute rigueur de service ; les religieux ou autres, tels que séminaristes, qui résident dans des maisons auxquelles sont annexés les dits oratoires, doivent en célébrer l'office sous le rit double de première classe avec octave, et en faire mémoire aux suffrages toutes les fois qu'il y a lieu. 2° Que tout prêtre offrant le Saint-Sacrifice dans ces mêmes oratoires doit exprimer le nom de leurs patrons dans l'oraison *A cunctis,* quand il arrive que cette collecte est prescrite par les rubriques.

PH. M.

Voici le décret concernant la société du Très-Saint-Sacrement, dont il a été fait mention ci-dessus.

SOCIETATIS PRESBYTERORUM SANCTISSIMI SACRAMENTI.

Quum Alumni Societatis Presbyterorum Sanctissimi Sacramenti nuperrime in Gallia erectæ et a Sancta Sede canonice approbatæ die 8ª mox elapsi Mensis Maii, vehementer cuperent etiam in recitatione Horarum Canonicarum et celebratione Sacrosancti Missæ Sacrificii, arctius adhærere Sanctæ Romanæ Ecclesiæ, sacerdos Petrus Julianus Eymard, institutor Societatis ipsius, Sanctissimo Domino Nostro Pio Papæ IX humillime supplicavit ut suprema Auctoritate sua decernere dignaretur, quod in omnibus Societatis domibus perpetuo non alius adhibeatur Ordo Divini Officii persolvendi, et Sacrosancti Missæ Sacrificii celebrandi quam ille qui quovis anno typis cusus proponitur Clero Sæculari Almæ Urbis, cui quidem Ordini conformare se unice debeant omnes et singuli Societatis Alumni. Sanctitas porro Sua, referente subscripto Sacrorum Rituum Congregationis Secretario, precibus clementer annuere dignita est, attamen sub conditione, ut Kalendario Romano addere debeant festa diœcesana, nimirum Sancti præcipui Patroni loci, Titularis, et Dedicationis Ecclesiæ Cathedralis, ad quæ juxta Rubricas et Decreta etiam Regulares tenentur. Contrariis non obstantibus quibuscumque.

Die 11 junii 1863.

C. Ep. Portuens. et S. Rufinæ Card. Patrizi
S. R. C. Præf.

Loco † sigil.

D. Bartolini S. R. C. secretarius.

DES ÉGLISES.

I. *Différents noms donnés aux églises des chrétiens.*— II. *Diverses espèces d'églises.*— III. *Des basiliques.*

§ I.

Des différents noms donnés aux églises des chrétiens.

Les chrétiens donnèrent de bonne heure à leurs temples le nom d'*églises*. Les mots *templum* et *fanum* désignant les temples des païens, les chrétiens évitèrent de s'en servir, et il faut entendre en ce sens, comme le fait remarquer Médus, le témoignage d'Origène, de Lactance et autres écrivains ecclésiastiques, d'après lesquels les chrétiens n'eurent pas de temples.

Chez les Grecs, le mot ἐκκλησία signifiait l'assemblée du peuple. On le trouve employé dans ce sens chez les écrivains du Nouveau-Testament. *Et cum hoc dixisset, dimisit ecclesiam* (Act. XIX, 40). Mais dans la première épître de saint Paul aux Corinthiens (XI, 22), nous lisons : *Numquid domos non habetis ad manducandum et bibendum? aut ecclesiam Dei contemnitis?* Ici l'apôtre entend par église le temple sacré, comme il est hors de doute et comme l'interprètent saint Augustin, saint Basile, saint Jean Chrysostôme, Sédulius et Théophylacte.

En parcourant les différents monuments relatifs aux églises des chrétiens, on les trouve encore désignés sous divers autres noms, tels que *oratorium, dominicum, basilica, templum, titulus,*

prophetæum, apostolæum, martyrium, mensa, sacellum, capella, ecclesiastirion, trophæa ou tropæa, area, casa.

Le mot *oratorium* (*orare*) signifie lieu consacré à la prière. Mais cette dénomination s'applique spécialement aux temples moins considérables et manquant de certaines conditions canoniques pour êtres des églises proprement dites. Il en a été question t. VI, p. 259.

Le mot *dominicum* (*domus domini*) correspond au mot κυριακή des Grecs, d'où le nom germanique *Kercke* ou *Kirch*, et le mot anglais *Church*. Cette dénomination employée par les historiens a fait dire à certains auteurs que la religion chrétienne a été portée en Angleterre par les Grecs. La conséquence est loin d'être rigoureuse. Les Latins, en effet, comme le remarque Assémani, ont retenu beaucoup de mots grecs et ont donné à beaucoup de choses des noms tirés de la langue grecque.

Le mot *basilica* (*domus regia*) a surtout été employé au quatrième et au cinquième siècles, soit, dit le cardinal Bona, « propter ædificii magnificentiam, vel quia ibi Regi omnium « Deo cultus et sacrificia offeruntur, vel quia profanæ basilicæ « in ecclesias Dei conversæ sunt. » On appelait *basiliques* chez les anciens Romains des édifices publics ornés de portiques et entourés de promenades magnifiques, où les princes et les magistrats rendaient la justice. Les empereurs donnèrent quelques-uns de ces édifices aux chrétiens pour en faire des églises. Saint Ambroise, saint Augustin et saint Jérôme se servent souvent de cette expression. Aujourd'hui, le mot *basilique* exprime un titre donné à une église, titre en vertu duquel cette église jouit de certains priviléges. Nous en parlerons ci-après.

Pour les raisons ci-dessus énoncées, il est à peine un auteur chrétien qui se soit servi du mot *templum* pendant les trois premiers siècles de l'Église. Après la destruction du paganisme, plusieurs historiens commencèrent à l'employer. Quant au mot *fanum*, jamais il n'a été employé que pour désigner

les temples des païens ou des hérétiques, et toutes les fois que les auteurs expriment de la douleur ou de l'indignation sur leur existence ou leur érection.

Le mot *titulus* signifie titre bénéficiaire, ou encore le titre donné à l'église dans sa consécration ou bénédiction, ou enfin le titre de la croix placé à la porte de l'église. 1° D'après l'ancien usage adopté à Rome, on donne le nom de *titre* ou *église titulaire* aux églises les plus insignes auxquelles étaient préposés des cardinaux-prêtres, suivant une bulle de Sixte V, du 13 mai 1587. « Religiosa sanctorum Pontificum... provi-« dentia institutum olim fuit... ut S. R. E. presbyteris, certæ « in Urbe Roma Ecclesiæ, tituli appellatæ, quasi quædam « propriæ cujusque diœceses, etc. Quæ quidem sancta institu-« tio... ita viget ut præter sex episcopos cardinales, qui certis « cathedralibus ecclesiis Urbi finitimis præsunt, singulis pres-« byteris, et diaconis cardinalibus propriæ in Urbe ecclesiæ, « tituli videlicet et diaconiæ cum suis clero et populo, ac « quasi episcopali jurisdictione in spiritualibus et temporali-« bus regendæ et administrandæ committantur. » 2° Ces titres se divisaient en *titres* proprement dits, *diaconies* et *oratoires*. Les diaconies étaient des hôpitaux, et les oratoires des lieux sacrés où l'on ne faisait aucune fonction publique.

On a donné aux églises les noms de *Prophetæum*, *Apostolæum* et *Martyrium*, suivant la qualité des Saints auxquelles elles étaient dédiées. Eusèbe et autres donnent le nom de *martyrium Salvatoris* à l'église que bâtit Constantin sur le Golgotha en l'honneur de Jésus-Christ Sauveur, et le plus grand des martyrs. Les latins ont appelé cette église *Memoria Martyris*. On a même donné le nom de *Martyrium* à une église érigée à la mémoire d'un saint qui n'était pas martyr. On a aussi désigné, suivant le témoignage de Sozomène, par *Michælium* une église dédiée à saint Michel.

Le mot *Mensa* signifie la table commune où l'on offre le divin sacrifice, et l'église que l'on bâtit sur le lieu du martyre de saint Cyprien fut appelée *Mensa Cypriani*.

L'expression *sacellum* est un diminutif de *sacer* et signifie un lieu saint de petite dimension. On doit donner la même signification au mot *capella*. Il a été introduit dans la langue par suite de la coutume de porter les reliques des saints. Les français ont nommé *chapelains* les clercs chargés de porter à la guerre châsse de saint Martin (*capsa* ou *cappa*). De là le nom de *chapelle* pour désigner les clercs, et aussi le lieu de la prière. En Italie on appelle encore *capella* le chœur des chantres (Ducange, Catalani *Pontifical*, t. II, p. 470).

Pour le mot *ecclesiastirion*, « Aliud est ecclesia, dit Isidore « de Péluse (l. II, p. 246), aliud ecclesiastirion : nam ea ex « immaculatis animis constat ; hoc autem ex lapidibus et lignis « ædificatur. »

Le nom *trophæa* ou *tropæa* est employé par saint Jérôme (Ep. 18 *ad Marcell.*). Les églises, en effet, bâties sur les tombeaux des Martyrs sont des trophées élevés en l'honneur de leur triomphe.

Le nom *tabernaculum* est employé pour désigner l'oratoire que fit bâtir Constantin dans son expédition contre les Perses. On le trouve aussi dans les saintes Écritures.

Les noms d'*area* et *casa* ne demandent pas d'explication.

§. II

Des différentes espèces d'églises.

Les églises se divisent 1° sous le rapport de la dépendance les unes à l'égard des autres, en églises *mères* et églises *filles* (*matrices*, *filiales*) ; 2° sous le rapport de l'espèce, ou des fonctions qui s'y font, d'après le droit, en primatiales, métropolitaines, cathédrales, collégiales, paroissiales, couventuelles ; 3° sous le rapport des fonctions qui s'y font, et aussi sous celui de la nature et de l'importance de l'édifice, on les divise en églises proprement dites et oratoires ou chapelles ; 4° les oratoires ou chapelles se divisent en chapelles ou oratoires

privés, et chapelles ou oratoires publics; 5° certaines églises jouissent de priviléges particuliers et sont décorées du titre de basiliques majeures ou mineures.

On appelle église *mère* (*matrix*) celle à laquelle d'autres églises sont subordonnées, et ces églises sont *filles* (*filiales*) par rapport à celle-ci. On appelle *primatiale* l'église où se trouve le siége d'un primat, *métropolitaine* l'église où se trouve le siége d'un métropolitain, et *cathédrale* l'église où se trouve le siége de l'évêque diocésain. Le mot cathédrale vient de *cathedra*, siége, du trône de l'évêque, qui doit se trouver dans le chœur de cette église, comme le prescrit le Cérémonial des évêques. Dans une église qui n'est pas cathédrale, le trône de l'évêque ne doit point se trouver à demeure, suivant cette décision de la Sacrée Congrégation des Rites. *Question.* « An « episcopus Naulen. possit in qualibet suæ diœcesis ecclesia « erigere cathedram episcopalem et baldachinum, etiam « tempore quo episcopus non residet, et functiones episcopales « non exercet in dicta ecclesia, maxime si dicta ecclesia suæ « diœcesis parum distet, nempe per milliarium circiter ab ec- « clesia cathedrali ? » *Reponse* « Juxta votum, nempe Negative. » (11 juillet 1771, n. 3837, *in Naulen.*) On appelle *collégiale* celle où est un chapitre sans siége pontifical, et *paroissiale*, l'église à laquelle appartient un peuple sous la direction d'un curé. On appelle *conventuelle* l'église d'une communauté approuvée par l'Église. Elle se divise elle-même en *régulière et séculière*, suivant que cette communauté se compose de réguliers ou de séculiers. On donne encore le nom *d'églises* à certains oratoires ou chapelles, à raison de leur importance ou de la structure de l'édifice, quoique aucun peuple n'y soit attaché. On appelle *chapelles ou oratoires* les églises conventuelles moins considérables, ou les lieux sacrés qui sont à l'usage des évêques ou des simples particuliers. Ces oratoires sont publics ou privés. Les questions qui s'y rattachent ont été développées dans l'article cité plus haut.

§ III.

Des Basiliques.

On cherche en vain dans les auteurs des règles positives touchant les priviléges dont jouit une église par le titre de basilique. Tous ceux qui ont traité cette question se sont bornés à discuter l'étymologie du mot, et à décrire les anciens monuments appelés basiliques, dont il est parlé § 1. De plus, les priviléges accordés à chaque basilique sont des priviléges spéciaux à chacune d'elles et proportionnés à leur antiquité et à leur célébrité respective. Les renseignements les plus positifs que nous puissions avoir sur cette matière se trouvent dans une cause *in Lucerina*, du 27 août 1836. Sur la demande du chapitre de la cathédrale, cette église fut érigée en basilique mineure par le pape Grégoire XVI, en vertu d'un bref du 8 août 1834. Une autre demande du même chapitre relative à l'usage des insignes pontificaux dans les saintes fonctions à l'instar des abbés fut renvoyée pas Grégoire XVI à la sacrée Congrégation des rites qui, le 6 septembre de la même année, rejeta cette demande, tout en accordant à cette église les priviléges dont jouissent les basiliques mineures.

Dans l'exposé de la cause, après ce que nous venons de rapporter, il est dit : « Cum autem recensitis in litteris generice « sermo instituatur de privilegiis, gratiis, præeminentiis, ex- « emptionibus, indultis, quibus aliæ basilicæ minores utuntur, « harum litterarum secretarium canonici adiverunt postulantes « ut sibi significaretur, quidnam privilegiorum, gratiarum, « cæterumque præmissorum nomine veniat, quibus dum titulo « basilicæ minoris Ecclesia aliqua decoratur, illius canonici « honestantur. Nulla apposita declaratione recepta per alium « supplicem libellum S. R. C. humillime supplicarunt, ut sibi « significaretur quid eorumdem verborum seu vocum nomine

« veniret, atque hoc potissimum fine, ne aut concessionis « fines ipsi excederent, aut aliquid ex sibi concessis adimerent.» La sacrée Congrégation a répondu : « Dilata, et exquiratur « votum magistri cæremoniarum ».

3. Cette réponse montrait déjà que la S. C. ne voulait pas donner une décision sans avoir fait étudier la question.

Le *votum* du maître des cérémonies rapporte d'abord ce que nous avons dit ci-dessus, touchant le silence des auteurs sur cette matière. Il entre ensuite dans quelques détails sur les édifices publics qui portaient d'abord le nom de basiliques, et montre comment les Souverains-Pontifes en ont fait un titre dont ils ont honoré certaines églises insignes. Les basiliques, ajoute-t-il, sont majeures ou mineures, c'est-à-dire, de premier ou de second ordre. Les basiliques majeures sont les quatre principales églises de Rome, savoir Saint-Jean de Latran, Saint-Pierre du Vatican, Saint-Paul sur la voie d'Ostie, et Sainte-Marie-Majeure. Ces églises sont appelées patriarcales en mémoire des quatre premières cathédrales patriarcales : la première, suivant Macri et autres, représente le siége de Rome ; la seconde celui de Constantinople ; la troisième celui d'Alexandrie, et la quatrième celui d'Antioche.

4. Cela posé, quelle est la différence entre les basiliques majeures et les basiliques mineures ? Quels sont les priviléges des unes et des autres ? Et partant, quelle est la signification de ces paroles des lettres Apostoliques : « Regale et cathedrale « templum Luceriæ Neapolitani regni in basilicam minorem « cum omnibus et singulis privilegiis... quibus basilicæ mi- « nores utuntur, vel uti et frui possunt et poterunt, erigimus « et constituimus. » Pour résoudre cette question il suffit de remarquer que parmi les priviléges dont jouissent les basiliques, il en est de communs à toutes, d'autres sont accordés à quelques-unes seulement. L'usage du conopée ou *padiglione* (1)

(1) On entend par là un petit pavillon que l'on porte aux processions

et celui du *tintinnabulum* est accordé à toutes, et cet insigne précède toujours le clergé de la basilique soit dans l'église, soit lorsqu'il paraît en corps avec tout le clergé. Dans toutes les basiliques, l'habit de chœur est pendant l'hiver, la cape ornée de peau d'hermine, et le surplis sur le rochet pendant l'été. Outre ces insignes, communs à toutes les basiliques, quelques-unes, comme Saint-Laurent *in Damaso* et Sainte-Marie *trans Tiberim*, ont obtenu la *palmatoria* (1) dans quelques Messes solennelles. Il résulte de là que ce dernier insigne est le seul sur lequel la concession pourrait être douteuse. Pour confirmer ce qu'il vient de dire, le maître des cérémonies rappelle une concession faite à une église du diocèse de Syracuse, dans le même sens, avec cette restriction, qu'aux processions où son clergé se trouverait avec celui de la cathédale, elle déposerait ses insignes. Or cette dernière condition ne peut exister pour Luceria, qui est elle-même une cathédrale. « His « omnibus peractis (conclut le maître des cérémonies), attenta « dignitate cathedralis ecclesiæ, attentis litteris Apostolicis quæ « eidem cathedrali ecclesiæ minoris titulo honestatæ privilegia, « præeminentias concedunt quibus aliæ basilicæ minores « gaudent, attentis aliarum minorum basilicarum exemplis, « ne concessio frustanea et specie tantum data videatur, res- « pondendum putarem : *Per privilegia, præeminentias, gratias* « *intelligi conopæum, omni tamen auri et argenti ornatu excluso,* « *et tintinnabulum, usum cappæ, ut supra dictum est;* quibus, « EE. PP., si ad exemplum nonnullarum minorum basilicarum « Urbis *palmatoriam* propria tantum in ecclesia addere velitis, « haud quidem repugnarem, cum aliquo modo Apostolicas « litteras favorabiliter interpretando posset in ludi, et ad R. « D. secretarium, cum Sanctissimo. » La réponse définitive, donnée le 27 août 1836 (n° 4781) a été celle-ci : « Juxta votum « magistri cæremoniarum, excepta palmatoria. » P. R.

(1) La *palmatoria* est le bougeoir épiscopal.

LITURGIE.

Faut-il lire in honore *ou* in honorem, *dans la prière* Suscipe, Sanctas Trinitas?

Il y a un peu plus d'une année, un évêque d'Angleterre invitait les membres de son clergé à changer les mots *in honore* dans la prière *Suscipe sancta Trinitas*, telle qu'elle est imprimée sur les canons d'autel, en ces autres : *in honorem*, comme étant la vraie leçon du Missel.

On trouvera sans doute que c'est revenir un peu tard là-dessus, mais nous n'avons pu le faire plus tôt, et le sujet a bien son importance.

Dans la prière *Suscipe sancta Trinitas,* que le prêtre récite à l'autel après le *Lavabo*, les mots *ob memoriam passionis, resurrectionis et ascensionis Jesu Christi Domini nostri,* sont suivis dans certains Missels de la formule : *et in honore beatæ Mariæ semper virginis,* etc. Dans d'autres on lit : *et in honorem,* etc. Cette dernière leçon paraît prévaloir aujourd'hui. Les dernières éditions de Rome, celles de Malines et celles de Paris donnent *in honorem ;* dans le Cérémonial de Baldeschi et dans celui de M. Falise, où se trouvent au long les prières de la Messe, on lit aussi *in honorem.* Cette leçon est donc appuyée sur de graves autorités. L'erreur ne serait pas moins possible : d'autant mieux que dans les livres anciens, l'*m* final était souvent remplacé par un trait.

Le P. Lebrun (*Cérémonies de la Messe,* part. III, art. IX) soutient qu'il faut dire *in honore*, et appuie son assentiment sur des arguments assez solides et de nombreux documents. Nous avons vérifié ceux que nous avons pu nous procurer.

L'auteur s'exprime ainsi : « Dans plusieurs nouveaux Mis-« sels, aussi bien que dans les canons qu'on met en une seule

« feuille sur l'autel, et dans la plupart des ordinaires de la « Messe qu'on imprime tous les jours on lit *in honorem*. Mais « anciennement on lisait *in honore :* dans les Missels d'Utrecht « vers l'an 900, et dans le Sacramentaire de Trèves du « dixième siècle, où cette oraison est à la tête, il y a *in honore*. « On lit de même dans le livre sacerdotal imprimé pour la « première fois sous Léon X à Rome, et ensuite à Venise, dans « les Missels de Pie V, de Clément VIII, d'Urbain VIII, et dans « tous les Missels romains qui ont été imprimés avec quelque « soin jusqu'à présent, aussi bien que dans les anciens Missels « des autres églises, et dans l'ancien ordinaire des Carmes. Il « n'y a donc pas lieu de douter qu'il ne faille dire *in honore*. « Ceux qui ont mis *in honorem* ont cru que cette expression « était plus latine, ou qu'il était indifférent de mettre *in ho-* « *nore* ou *in honorem* : cependant ces deux expressions sont « également latines, et le sens en est différent. L'Église, en « effet, ne voudrait pas dire deux fois la même chose dans une « oraison si courte. Or, si nous disions ici *in honorem*, en l'hon- « neur, nous le répéterions d'abord après, puisque nous disons « aussitôt *ut illis proficiat ad honorem*, afin qu'elle serve à leur « honneur. Il faut donc remarquer la différence. Dans l'an- « cienne latinité, on lit quelquefois *in honore deorum*, non pas « pour dire en l'honneur des dieux, mais pour dire, dans la « fête des dieux, dans la célébrité des jours qui leur étaient « consacrés, ou dans l'exhibition du culte qu'on leur rendait. « C'est en ce sens, par rapport aux saints, que l'Église dit *in* « *honore*, c'est-à-dire que, dans la mémoire, ou dans la fête « que nous faisons d'eux, nous demandons à Dieu de recevoir « l'oblation en célébrant leur fête ou leur mémoire : comme « dans la préface de la Vierge, le samedi, nous disons qu'il « est bien juste de louer Dieu en le servant, *in veneratione B. M. V.* « *collaudare*. C'est là précisément le sens de l'Église. Car, en « premier lieu, il y a des Missels qui, dans cette oraison *Sus-* « *cipe*, ont ou *in veneratione* ou *in commemoratione*, au lieu de

« mettre *in honore*. En second lieu, on lit quelquefois dans les « plus anciens Sacramentaires, aux titres des Messes des « saints, *Missa in veneratione, Missa in honore*, c'est-à-dire, « messe pour la fête du saint dont on célèbre la mémoire. Et « en troisième lieu, il est si clair que par *in honore* on a en- « tendu : dans la fête des saints, que, selon l'ancien rit de « Milan, on ne dit cette oraison qu'aux jours de fête : ce qui « est aussi marqué de même dans le Manuel de Chartres, de « l'an 1500. La plupart des églises néanmoins disent cette « oraison chaque jour à la messe depuis sept ou huit cents ans, « parce qu'on fait toujours mémoire des saints à la Messe. »

Le cardinal Bona (*Rerum liturgicarum* L. II, c. IX, § 2), parlant des prières de l'offertoire usitées autrefois dans différentes églises, en cite quelques-unes, dont la première seule pourrait servir à soutenir la leçon *in honorem*.

« In antiquis missalibus monasticis hac unica oratione « panis et vinum offeruntur. *Suscipe, sancta Trinitas, unus* « *Deus, hanc oblationem quam tibi offerimus in memoriam* « *beatæ passionis, resurrectionis, et ascensionis Domini nostri* « *Jesu Christi, et* in honorem *beatæ Mariæ semper Virginis* « *genitricis ejusdem Domini nostri, et omnium sanctorum et* « *sanctarum, cœlestium virtutum et vivificæ crucis : ut eam ac-* « *ceptare digneris pro nobis peccatoribus, et pro animabus omnium* « *fidelium defunctorum. Qui vivis.* Ita olim Cisterciences. Ritu « Ecclesiæ Lugdunensis... inclinat se (sacerdos) ante altare et di- « cit : *Suscipe, sancta Trinitas, hanc oblationem, quam tibi offero* « *in memoriam incarnationis, nativitatis, passionis, resurrectionis,* « *et ascensionis Domini nostri Jesu Christi, et* in honore *Virginis* « *Mariæ, et* in honore *omnium sanctorum tuorum qui tibi pla-* « *cuerunt ab initio mundi, seu eorum quorum hodie festivitas* « *celebratur, et quorum nomina et reliquiæ hic habentur, ut illis* « *proficiat ad honorem, nobis autem ad salutem : ut illi omnes* « *sancti pro nobis intercedere dignentur in cœlis, quorum memo-* « *riam agimus in terris. Per eumdem Dominum nostrum.* Ritu

« Ecclesiæ Sarisburiensis panis et vinum simul offeruntur « hac oratione : *Suscipe, sancta Trinitas, hanc oblationem quam « ego indignus peccator offero* in honore tuo, *beatæ Mariæ, et « omnium sanctorum tuorum, pro peccatis et offensionibus meis, « et pro salute vivorum, et requie omnium fidelium defuncto- « rum.* »

Janssens (*Explic. Rub. Miss.*, part. I, II, tit. VI, nº 52 et Append. final. § 8) tient aussi pour la leçon *in honore*, et appuie son sentiment sur le texte des exemplaires imprimés à Rome. « Omnia exemplaria, tam editionis Vaticanæ, quam de « Propaganda fide habent *et in honore*; depost enim sequitur « *ad honorem*. Pauci autem legunt : *et in honorem.* »

Benoît XIV (*De Sacrosancto Missæ sacrificio*, l. II, c. XI), suppose qu'on doit lire *in honorem* ; mais le savant Pontife ne paraît pas avoir examiné la question qui nous occupe : il explique la prière dans le sens donné par le P. Lebrun et cite même cet auteur. « In eadem oratione (*Suscipe sancta Trinitas*) « sacerdos sanctissimam Trinitatem deprecatur oblationem ut « accipiat *in honorem* beatæ Mariæ Virginis, S. Joannis Bap- « tistæ, SS. Apostolorum Petri et Pauli, sanctorum quorum « reliquiæ conditæ sunt in altari, et omnium aliorum sancto- « rum *ut illis proficiat ad honorem nobis autem ad salutem.* « Quidquid enim honoris et gloriæ adepti sunt sancti, id omne « vi sacrificii Christi sunt consecuti. »

Nous ne prétendons pas donner la solution de ce doute. La correction des éditions de Rome, qu'ont suivi celles de Malines et de Paris, serait un argument assez fort pour soutenir la leçon *in honorem*, qui se trouve dans les nouveaux Missels et même dans le Canon pontifical imprimé à la Propagande. Cependant, comme nous l'avons fait observer, cette leçon peut être le résultat d'une interpolation involontaire. Nous faisons appel à tous ceux qui pourraient fournir de nouveaux documents pour arriver à une solution définitive de cette question. P. R.

COMMENT QUELQUEFOIS LES USAGES S'INTRODUISENT ET L'ENSEIGNEMENT SE FAUSSE.

D'après d'Héricourt, les libertés de l'Église gallicane « ne « sont... que l'ancienne liberté de l'Église universelle, c'est-« à-dire, l'ancien droit commun conservé en France sur un « plus grand nombre d'articles et avec plus de soin que chez « toutes les autres nations de l'Église. »

Le fait avancé par d'Héricourt fût-il exact, il ne s'ensuivrait pas, sans doute, que les Églises gallicanes aient pu avoir le droit de se maintenir indépendantes vis-à-vis du pouvoir suprême de l'Église, et de conserver une législation qui serait jugée inopportune aujourd'hui par ce même pouvoir ; mais le fait est-il bien exact en lui-même ? Est-il vrai que les libertés de l'Église gallicane ne soient « que l'ancienne liberté de l'Église « universelle, c'est-à-dire l'ancien droit commun conservé en « France sur un plus grand nombre d'articles... que chez les « autres nations ? » Il est permis, certes, d'en douter, et l'on serait bien embarrassé s'il fallait apporter des preuves péremptoires à l'appui d'une semblable assertion ; ou plutôt le contraire a été maintes et maintes fois démontré. Les libertés prétendues de l'Église de France sont nouvelles et fondées sur des maximes inconnues à l'antiquité. Nous n'entrerons pas dans le détail des preuves que nécessiterait la démonstration de la proposition que nous avançons. Qu'il nous suffise de faire voir, par un seul exemple, comment souvent s'opèrent les changements dans les usages et les maximes d'un pays où l'autorité du Saint-Siége n'a pas toujours été aussi respectée qu'elle aurait dû l'être.

C'est un point de discipline incontestable en droit commun, que les bénéfices-cures, c'est-à-dire les paroisses, ne doivent pas être unis aux chapitres, aux prébendes et dignités des chapitres, aux abbayes, aux monastères, aux séminaires, à la mense épiscopale. Clément V, dans le concile œcuménique de Vienne va jusqu'à dire : « Quod si Episcopus, sui etiam capituli accedente consensu, mensæ suæ vel ipsi capitulo aliquam duxerit Ecclesiam uniendam, hoc irritum esse decernimus et inane, contraria quavis consuetudine non obstante, » (Clement. lib. 3, tit. 4, c. 2.) Et le saint concile de Trente (sess. 24, c. 13) sanctionne la même discipline en ces termes : *Ecclesiæ parochiales monasteriis quibuscumque, aut abbatiis, seu dignitatibus sive præbendis ecclesiæ cathedralis vel collegiatæ, sive aliis beneficiis simplicibus, aut hospitalibus militiisve non uniantur.*

Ferraris (v. *Unio*, n° 5) conclut de ces textes qu'un évêque ne pourrait unir une église paroissiale à son chapitre, quand même il aurait pour motif la nécessité de conserver le nombre de ses chanoines déjà réduits au strict nécessaire, et il apporte à l'appui de son opinion une décision de la Sacrée Congrégation, en date du 30 mars 1594.

Cette discipline, établie et sanctionnée par deux conciles œcuméniques, dont l'un même s'était tenu à Vienne en France par un Pape tout dévoué à la France, par Clément V, devait trouver crédit parmi nous ; aussi était-elle spécialement reconnue et adoptée en France, si on en juge par ces paroles de Rousseaud de la Combe (*Recueil de Jurisprudence*, v. *Union*, sect. 5) : « Nous trouvons bien (dans le droit) que deux églises « paroissiales... peuvent être unies, mais non pas une *église* « *paroissiale* à un *chapitre*, ou à un autre bénéfice... Les « évêques du concile de Trente trouvèrent l'union des cures « si peu canonique, que dans la sess. 24, chap. 13 *de Reform.*.. « ils défendirent d'unir aux églises canoniales des bénéfices-« cures : disposition si sainte que les États de Blois l'ont em-

« brassée. » Et en effet l'ordonnance de Blois autorise seulement l'union des bénéfices simples aux chapitres et aux colléges.

Voilà donc le droit commun bien reconnu en France quant à l'union des cures aux chapitres : et cette discipline a dû être en vigueur jusqu'à la Révolution de 1789.

Or, qu'est-il arrivé au commencement de ce siècle? « Par « une circulaire du 20 mars 1807, dit M. Dieulin (*Guide des « curés*, p. 464), le ministre des cultes invite les évêques à « réunir aux chapitres les cures des églises métropolitaines « et épiscopales, afin de faire cesser les inconvénients et les « discussions qu'entraîne l'existence d'une cure indépendante « du corps du chapitre ; aussi la plupart des évêques se sont « ils empressés d'opérer cette union qui existe aujourd'hui « dans presque tous les diocèses. » On doit présumer que Nosseigneurs les Évêques, en se rendant au désir du ministre des cultes, n'ont pas manqué auparavant de se munir des indults apostoliques qui leur étaient nécessaires pour opérer l'union désirée, puisqu'elle était contraire aux SS. Canons en vigueur en France. On voit, en effet, dans M. André, v. *Union*, que Mgr l'évêque de Chartres avait pris cette précaution. Mais soit que cette formalité n'ait pas toujours été remplie, soit que les auteurs n'y aient pas assez fait attention, depuis lors l'enseignement s'était établi parmi nous que ces sortes d'*unions* étaient licites et pouvaient s'opérer par la seule autorité épiscopale de concert avec le gouvernement. Non-seulement M. Lequeux (n. 1194) ne paraît voir à cela aucune difficulté, mais Dieulin semble du même avis, à l'endroit cité tout à l'heure. M. André (*Cours de droit canon*; v. *Union*,) va jusqu'à dire que « rien n'empêche qu'on unisse une cure à un cano- « nicat de cathédrale si la cure et la prébende sont dans la « même ville et surtout dans la même église. » Et ce qui est plus fort encore, voici ce que nous lisons dans le *Traité de l'administration temporelle* des paroisses de Mgr Affre, 4e édit.

p. 40 : « Une ordonnance du Roi, rendue le 14 juillet 1824 en conseil d'État, a décidé les point ssuivants contestés entre l'évêque de Chartres et le curé de la cathédrale de la même ville :

« 1° Un évêque peut, sans abus, opérer la réunion d'une cure au chapitre de son diocèse.

« 2° Cette union peut avoir lieu du vivant du titulaire de la cure et sans son consentement, et l'évêque peut ordonner que les fonctions seront exercées par un vicaire amovible.

« 3° Cette union étant opérée, l'évêque a pu interdire, *de plano* et sans jugement, à un curé qui desservait la cure réunie au chapitre, la prédication et l'administration des Sacrements. »

Et tout cela est relaté sans la moindre observation d'où l'on puisse conclure que l'évêque a besoin pour opérer toutes ces choses contraires aux canons, d'une autorisation spéciale du Saint-Siége. Ce seul fait pourrait peut-être donner l'explication de bien d'autres transformations semblables qui ont eu lieu en France à des époques plus ou moins reculées. Voilà donc comment quelquefois les doctrines se faussent et les usages s'introduisent.

CRAISSON (1).

(1) On peut voir ces questions traitées dans mon *Manuale totius juris canonici*.

DÉCISION

DE LA S. CONGRÉGATION DES RITES

Relative aux Litanies du saint Nom de Jésus.

Nous avons donné, tom. VII, p. 57, les litanies du saint Nom de Jésus telles qu'elles ont été approuvées (1) et enrichies d'une indulgence de trois cents jours pour les diocèses où l'on en fait la demande. Notre petit article contenait quelques réflexions en réponse à des questions qui nous avaient été adressées spécialement sur la conclusion de l'oraisou *Sancti nominis*. On nous communique sur ce point un décret de la S. Congrégation des rites, d'où il résulte qu'il n'y a rien à changer à cette conclusion.

(1) Nous trouvons dans le *Manuale sacerdotum* du P. Schneider, (2e éd. 1863, p. 81), un décret qui fixe le sens de la prohibition dont sont frappées les litanies qui n'ont pas reçu l'approbation de la S. C. des Rites. « Proposito in sacra Indicis congregatione dubio : Quid censendum sit de libris precum variarum in quibus præter litanias majores et Lauretanas, ut vocant, aliæ continentur vi decretorum generalium Apostolicæ Sedis hactenus vetitæ ac nihilominus diuturno jam pridem usu in plerisque catholici orbis regionibus receptæ ? Responsum fuit : Provisum nuper decreto supremæ Congregationis S. Officii feria IV, die 18 Aprilis, cujus hæc sunt verba :

Litaniæ omnes præter antiquissimas et communes, quæ in Breviariis, Missalibus, Pontificalibus et Ritualibus continentur, et præter litanias de B. M. V., quæ in sacra æde Lauretana decantari solent, non edantur sine revisione et adprobatione Ordinarii, nec publice in ecclesiis, publicis oratoriis et processionibus recitentur absque licentia et adprobatione Sacrorum Rituum Congregationis. » S. Ind. C. 23 aprilis 1860.

QUESTION. « Post Litanias SS. Nominis Jesu a S. C. nuper « approbatas ex decreto 21 augusti 1862, indicantur dicendæ « duæ orationes, *Domine Jesu Christe* et *Sancti nominis tui*. Quæ « quidem secunda oratio, excerpta ex officio et Missa Domi- « nicæ II post Pentecosten, cum conclusione propria huic « officio et Missæ, nempe *Per Dominum*. In usu autem repe- « ritur conclusio ad Filium directa *Qui vivis*, ex eo quod ad « ipsum Filium dirigantur litaniæ, et quidem conclusio mi- « nor : *Qui vivis et regnas in sæcula sæculorum*. Unde circa « prædictarum orationum conclusionem quæritur 1° utrum « servari possit et debeat conclusio minor, an conclusio ma- « jor ? » *Réponse :* « Hæc S. Rituum Congregatio, diligenter « expensis quæ a te requirebantur circa conclusionem secundæ « orationis de mandato Summi Pontificis additæ litaniis SS. « Nominis Jesu superiori anno 1862, die 21 augusti, approbatis, « necessarium vidit nil prorsus in ea immutari ; nam etsi « litaniæ ipsæ sint reapse de SS. Nomine Jesu, hæc secunda « oratio adjecta fuit ad promovendum magis timorem pariter « et amorem SS. Nominis Domini. Die 21 Maii 1863.

BIBLIOGRAPHIE.

Dictionnaire des preuves de la divinité de Jésus-Christ. Paris, Migne, 1 vol. gr. in-8° à 2 col.

A la foule des brochures provoquées par la *Vie de Jésus* de M. Renan, ont succédé quelques publications d'un caractère plus positif, ayant directement pour but de prouver la divinité de Jésus-Christ. Nous ne mentionnerons que le volume de Mgr Parisis : *Jésus-Christ est Dieu.* Il serait difficile de faire une œuvre plus magistrale. Et si le bruit fait en ces derniers temps par l'impiété, amène quelques esprits dévoyés à se replacer en face de la question vitale par excellence de la divinité de Jésus-Christ, ils trouveront dans ces pages une solidité d'argumentation et une plénitude de lumière capables de subjuguer l'esprit le plus rebelle.

Nous voulons signaler aux lecteurs de la *Revue* une publication plus ancienne, le *Dictionnaire des preuves de la divinité de Jésus-Christ.* On y trouve une abondance de preuves et de faits qui peuvent difficilement prendre place dans un autre ouvrage. Les développements sont pour la plupart empruntés aux apologistes modernes les plus célèbres : Bossuet, Bergier, l'abbé Combalot, le P. Lacordaire, Aug. Nicolas, etc. L'auteur les réunit, en y ajoutant souvent du sien, dans les articles : Jésus-Christ, Incarnation, Messie, Rédemption, Christianisme, Révélation, Miracle, etc. Les extraits sont assez longs pour épuiser chaque fois une preuve entière.

Ce qui nous plaît spécialement dans ce volume, c'est l'importance donnée aux faits subsistants que nous avons sous les yeux, et à la vue desquels il nous est impossible d'échapper.

Le fait matériel de l'existence de l'Église nous montre la divinité de son Auteur non moins que les miracles qu'il opérait de son vivant. Cette pensée de saint Augustin a reçu ici un large développement. Chacun des dogmes, chacune des fêtes, chacune des pratiques de l'Église est un rayonnement de cette vérité. La sainteté de l'enseignement de Jésus-Christ, des moyens de salut qu'il nous donne et des fruits qu'il a produits dans le passé et surtout dans le présent, constitue un fait moral qui peut être constaté par tout homme dans la société et en lui-même. La parole : *Gustate et videte* n'a jamais reçu de démenti de l'expérience d'un vrai chrétien. Ce fait nous est tellement présent, que la vie de chacun de nous devient divine dans la mesure selon laquelle l'esprit de Jésus-Christ domine en nous. Nous sommes de plus en présence d'un fait intellectuel essentiellement divin. En Jésus-Christ et en lui seul se trouve la révélation entière de Dieu, la solution des problèmes que la philosophie pose, et qu'en dehors du christianisme elle ne résoud guère que par le panthéisme ou l'athéisme. En lui se trouve l'objet de tous les instincts, sentiments, aspirations de notre cœur; en lui se concilient la justice et la miséricorde, etc., etc.

Toutes ces preuves sont longuement développées dans le Dictionnaire à côté des preuves plus classiques des miracles et des prophéties.

Mais parmi ces faits il en est un où brillent plus que partout ailleurs les rayons de la divinité : « Prophéties, miracles, résurrection, conversion presque subite du monde entier, tous ces prodiges surnaturels ne sont que comme l'auréole et le cadre du prodige des prodiges qui est la personne même du Christ. » L'auteur s'y arrête longuement; il y multiplie plus qu'ailleurs ses citations, et c'est avec raison. En considérant

Jésus-Christ dans sa vie, dans ses paroles, dans sa conduite avec les apôtres, dans ses actions, on se trouve sous l'empire de cette vertu qui sort de lui et qui guérit ceux qui approchent de sa personne.

Nous exprimerons cependant un regret. Nous aurions voulu trouver plus de développements sur quelques questions, par exemple, sur les prophéties de Jacob, de Daniel, etc... En outre, l'exécution typographique ne permet pas de distinguer suffisamment où s'arrêtent les citations.

J.-I. SIMONIS.

La Cause catholique, par le R. P. DECHAMPS, de la Congrégation du Très-saint Rédempteur. Paris, Lethielleux; Tournai, Casterman. In-18 Jésus de 138 pp.

Empêché, par une indisposition subite, de prononcer à l'assemblée de Malines le discours qu'il avait préparé, le Révérend Père Dechamps vient de le publier. Ce travail est assurément une des pièces les plus remarquables émanées de ce congrès.

Devant une réunion de catholiques fervents et actifs, qui s'était formée sous l'impulsion « d'une pensée catholique, de la « foi en la cause catholique, de l'amour de la cause catholique, » le Révérend Père, pour relever les courages et les âmes, ne pouvait mieux faire que de montrer « qu'au point de vue doc- « trinal et au point de vue social, comme vérité et comme vie « la cause catholique est grande entre toutes, et la plus « grande de toutes. Pourquoi l'est-elle au point de vue « doctrinal? Parce qu'entre les questions doctrinales, la « question suprême aux yeux de la raison, c'est la question « religieuse : » — elle répond à ce besoin qui tourmente l'homme de connaître le but, le terme de sa vie pour coordonner ses actions d'après cette notion; « parce qu'entre les

« doctrines qui répondent à cette question, celles-là seulement « sont vraiment grandes, celles-là seules doivent compter, « celles-là seules méritent l'examen de la raison, qui viennent « à elle en lui demandant sa foi : » — la raison, incapable de résoudre par elle-même le problème de la destinée future de l'homme, avoue si bien ce besoin d'un secours étranger à qui elle soumette sa foi, que quand elle rejette celui de la révélation divine elle recherche « la révélation des esprits « et de quels esprits !... Enfin, parce qu'entre les doctrines « qui demandent la foi à l'esprit humain,... la nôtre seule est « la foi de la raison. » Elle est « la foi de la raison, parce que « c'est la raison qui oblige l'homme à croire... à la parole de « Dieu quand il s'est assuré que cette parole est de Dieu, ou « quand il a constaté les caractères divins de la révélation. » Or, parmi ces caractères divins, ces faits divins, le père Dechamps choisit avec raison ceux que « poursuit la haute critique. » Il prend l'Ancien et le Nouveau Testament; démontre par l'accomplissement des prophéties en Jésus-Christ et par la perpétuité de son œuvre, « qu'il est le maître des temps, le roi éternel « des siècles, le vrai Fils de Dieu ; » que, par conséquent, il est la vérité et que le monde doit croire en lui. Enfin, comme dernière preuve en faveur de la vérité du Catholicisme, l'orateur pose en fait que seul il a pu soutenir l'épreuve de la science ; seul, il a vu les plus brillants génies, les savants les plus distingués s'incliner devant lui ; seul, il a pu réduire au silence les adversaires qui l'ont combattu. Arius a-t-il réfuté saint Athanase ? L'idolâtrie a-t-elle trouvé un représentant qui ait répondu à saint Augustin ? Le manichéisme a-t-il répliqué à saint Anselme, à saint Bernard, à saint Thomas d'Aquin ? Quel protestant a mis à néant l'argumentation de Bellarmin, et enlevé à Bossuet la victoire qu'il avait remportée sur la réforme par son Histoire des Variations ? Quel rationaliste a osé se mesurer avec de Maistre et Lacordaire ? « J'ai lu cent fois « les phrases des lettrés et des folliculaires qui, se répétant

« les uns les autres, reproduisent à propos de ces génies « supérieurs les formules de dédain que vous connaissez tous ; « mais jamais je n'ai vu qu'ils osassent citer les ouvrages que « la plupart d'entre eux n'ont pas même touchés... Ils ne « nous lisent pas, parce qu'ils nous craignent, ou plutôt parce « qu'ils rencontrent chez nous la vérité qu'ils redoutent ; et « s'il leur arrive exceptionnellement de nous lire, ils ont soin « de garder, sur ce qu'ils ont lu, le plus profond silence. Oui, « le silence est pour eux tout un système : ils savent qu'en « parlant de la science catholique et de ses œuvres, ils révè- « leraient à leurs adeptes la source d'une lumière qui les « a toujours ramenés ou confondus. »

Le privilége de supporter l'examen de la bonne foi et l'épreuve de la science n'appartient donc qu'à la vraie foi : c'est pour cela qu'elle est la plus grande des causes doctrinales. Elle est également grande au point de vue social. Le Catholicisme, c'est la vie des peuples, parce que c'est la civilisation ; et c'est la civilisation, parce que c'est le progrès de l'homme et de la société. De l'homme, à qui il donne Dieu comme le type de perfection qu'il doit reproduire ; de l'homme qu'il forme pour la vie civile en détruisant chez lui l'égoïsme, en suscitant dans son âme les nobles dévouements, en lui apprenant à faire luire, comme son Père céleste, le soleil de sa miséricorde sur les justes et sur les méchants. De la société, à qui il rend les véritables notions de l'autorité, de la justice, de la liberté ; de la société dont il réforme les éléments en purifiant la famille, en la reconstituant sur ses bases premières, en lui donnant une autorité religieuse qui empêche l'autorité civile d'être despotique, ce qui arrive quand elle tient les deux glaives ; en consacrant enfin le principe d'autorité, sans lequel les sociétés ne peuvent subsister. L'orateur traite en cet endroit avec beaucoup de solidité, de tact et d'à propos la question des rapports mutuels de la société domestique, de la société civile et de la société religieuse. Il termine en exhortant d'une

manière chaleureuse tous ces chrétiens généreux à défendre cette grande cause; car, dit-il, c'est le Catholicisme qui peut seul conserver au monde, menacé de la perdre, cette vie qu'il lui a donnée.

Comme on le voit, la pensée fondamentale de tout ce discours, c'est l'étude du Catholicisme en face de la société moderne. Le Père Dechamps a traité ce sujet d'une manière supérieure : aussi son travail sera-t-il lu avec tout l'intérêt qui s'attache à une question actuelle, et avec le profit qu'on retire toujours en étudiant une œuvre sérieuse. H. GIRARD.

Vie de la Vénérable Mère Agnès de Jésus, religieuse de l'ordre de Saint-Dominique et prieure du monastère de Sainte-Catherine-de-Sienne, à Langeac, par M. de LANTAGES, prêtre de Saint-Sulpice. Nouvelle édition, soigneusement revue et considérablement augmentée d'après les manuscrits conservés aux archives du monastère de Sainte-Catherine-de-Sienne, à Langeac, et des séminaires de Saint-Sulpice de Paris, du Puy et de Viviers, par M. l'abbé LUCOT. 2 volumes in-8° de CXX-559, 724 pp., plus 4 gravures et un autographe. Paris, Mme veuve Poussielgue-Rusand. Prix net : 12 fr.

Rarement nous avons lu une biographie aussi intéressante, aussi remplie du parfum suave de la piété, aussi nourrie de faits et de doctrine que celle dont nous venons de transcrire le titre. Nous la recommandons non-seulement aux religieuses, mais à toutes les personnes adonnées à la vie spirituelle, et spécialement aux directeurs des âmes.

La vénérable mère Agnès de Jésus, née au Puy en 1602, fut distinguée dès son enfance par les dons les plus précieux de la grâce. Après une jeunesse passée dans l'exercice de toutes les vertus, sous la conduite de directeurs éclairés, elle parvint à réaliser son vœu le plus ardent, et fut reçue en 1623, d'abord comme sœur converse, ensuite comme religieuse de chœur au couvent des dominicaines de Langeac. Déjà auparavant, Dieu l'avait favorisée de grâces surnaturelles. Les épreuves ne lui avaient pas manqué non plus. Depuis, nous la voyons tantôt consolée par son divin époux, qui lui prodigue ses dons les plus

merveilleux, tantôt éprouvée par les contrariétés qui sont la pierre de touche de la vraie et solide vertu, mais toujours humble, patiente, résignée, pleine de force et d'amour. Successivement maîtresse des novices et prieure, elle fait paraître dans l'accomplissement de ces charges des lumières et une sagesse toutes surnaturelles. Son influence s'étend au dehors : on recourt à elle, on la consulte, ses directeurs eux-mêmes tirent profit de ses lumières et de ses grâces. Enfin elle meurt en 1634, à l'âge de trente-deux ans. Depuis lors, elle n'a cessé d'être en grande vénération, et de nombreux miracles se sont opérés à son tombeau. La cause de la béatification, instruite un peu tard, fut conduite assez lentement, par suite de divers obstacles. Enfin, en 1808, le pape Pie VII déclara *qu'il était tellement constant que la vénérable servante de Dieu, Agnès de Jésus, avait pratiqué les vertus dans un degré héroïque, qu'on pouvait procéder à la discussion de quatre miracles.*

La cause en est restée là jusqu'à présent. La pieuse société de Saint-Sulpice et son chef, M. Émery, s'étaient occupés avec beaucoup de zèle de cette affaire, et avaient mis en jeu toutes les influences dont ils pouvaient disposer. En agissant ainsi, ils ne faisaient que continuer une tradition dont les Sulpiciens actuels sont à leur tour les héritiers. C'est que leur société doit à la mère Agnès son fondateur, car c'est elle qui poussa M. Olier dans les voies de la perfection. Il est juste que le clergé français tout entier s'associe à cette reconnaissance : Saint-Sulpice et les séminaires fondés sur le même modèle, ont ravivé chez lui l'esprit du sacerdoce. Tant il est vrai qu'une humble servante de Dieu, priant dans sa cellule, exerce souvent, sur les destinées du monde et de l'Église, une influence que les sages du siècle sont loin de soupçonner !

Le livre que nous examinons est lui-même un fruit de la tendre vénération de Saint-Sulpice pour la mère Agnès : il l'est sous sa première forme, tel qu'il parut en 1665, puisqu'il a pour auteur un sulpicien ; il l'est sous sa forme actuelle,

car M. Lucot, élève de Saint-Sulpice, a entrepris ce travail à la prière de ses anciens maîtres. Il a conservé la narration de M. de Lantages. Elle se recommande en effet par sa forme simple et gracieuse dans sa naïveté, comme aussi par ce sentiment immédiat qui s'y fait sentir partout, et qui met pour ainsi dire sous nos yeux la personne, la vie, les dons et les vertus de la mère Agnès. Rien n'égale le charme et la vérité de ces récits écrits sous l'impression encore vive des évènements, dans le pays même où ils se sont accomplis, par un homme très-versé dans les voies intérieures, capable par conséquent de comprendre et de retracer une vie comme celle de la vénérable Prieure de Langeac.

Toutefois, M. Lucot ne s'est point borné au rôle d'éditeur. Il a corrigé un petit nombre d'expressions aujourd'hui surannées, il a changé quelques dates dont l'inexactitude était bien démontrée, mais surtout il a complété le texte de M. de Lantages par une foule de citations tirées des actes originaux et des mémoires du temps. Ces additions sont mises entre crochets, pour les distinguer du travail de l'auteur primitif : les sources sont scrupuleusement indiquées. Enfin, des notes nombreuses au bas des pages, d'autres plus étendues à la fin de chaque partie, des pièces justificatives, quelques chapitres supplémentaires, contiennent une foule d'éclaircissements et de documents qui, dans l'ensemble, offrent beaucoup d'intérêt. Nous ne voulons pas examiner si quelques-unes de ces notes auraient pu être abrégées ou retranchées; c'est un point sur lequel les appréciations peuvent différer, et qui ne touche en rien au mérite essentiel du livre.

C'est donc en réalité un ouvrage nouveau qui nous est offert. Nous ne pouvons qu'applaudir au soin consciencieux de l'éditeur, aux maximes qui l'ont dirigé dans son travail, à la science et à l'esprit de critique dont il fait preuve. La critique de M. Lucot, nos lecteurs doivent l'avoir compris déjà, n'est point celle qui consiste à éloigner le surnaturel et le mer-

veilleux. Cette critique a fait son temps. Nous ne sommes plus à cette époque où l'on se croyait obligé de « *retrancher la plus grande partie des visions et apparitions qui remplissaient la vie de la mère Agnès* (*Avertissement de l'éd. de* 1808). » En pareille matière, il y a tout aussi peu de critique à laisser dans l'ombre ce qui offusque d'étroits préjugés, qu'à tout recevoir sans contrôle. Nous félicitons M. Lucot d'avoir suivi les bonnes traditions de l'hagiographie chrétienne.

L'éditeur mérite aussi sa part d'éloges, car l'exécution typographique est vraiment splendide, et la correction parfaite. La *Vie de la V. mère Agnès* est un très-beau livre de bibliothèque. Les gravures, outre qu'elles ont leur utilité pour l'intelligence du texte, contribuent par leur cachet artistique à rehausser encore cet air de distinction que l'œuvre présente dans son ensemble. E. HAUTCŒUR.

Manuale Sacerdotum in quo ii quibus cura animarum commissa est ad manum habent tum quæ in privata devotione, tum quæ in Missæ celebratione, Sacramentorum administratione et quorundam aliorum sui muneris officiorum exsecutione usui esse possunt. Collegit, disposuit et edidit P. Josephus Schneider, S. J. Editio altera emendata et aucta. 1863. Coloniæ, Bachem. In-18 de XXI-731 pp. 1 thlr. 10 ngr.

Nous avons fait connaître déjà la première édition de cet excellent ouvrage. La seconde, qui vient de paraître, contient des remaniements et des additions d'une certaine importance, mais, grâce à une légère augmentation du format, le volume est resté également portatif. Ces 730 pages d'une impression compacte, bien que très-belle et très-nette, offrent aux pasteurs des âmes un recueil de matériaux extrêmement commode, et qui sera de plus en plus apprécié. Tout ce qui se rapporte à la pratique du saint ministère y est résumé d'une manière très-claire, suffisamment complète et en même temps très-sûre; on y trouve les formules liturgiques dont on a besoin dans l'administration des sacrements et autres fonctions pastorales; il y a enfin une partie ascétique contenant de

belles prières, une méthode et des sujets de méditation, un *ordo vitæ sacerdotalis*. Et tout cela dans un petit livre que l'on peut prendre pour compagnon de ses courses et porter habituellement avec soi.

Le traité de la pénitence s'est enrichi dans la seconde édition de plusieurs articles nouveaux : *Monita pro confessariis ex variis autoribus* (p. 332-339) ; *de Modo pœnitentem practice disponendi ad dolorem de peccatis* (p. 340-342); *Quid incumbat confessario eorum qui ad restitutionem tenentur* (p. 351-353). En outre, des additions moins importantes se rencontrent pour ainsi dire à chaque page. Ce sont surtout des décrets des congrégations romaines, et des extraits du dernier concile de Cologne cités dans les notes.

L'auteur a donné plus d'extension à certaines parties : ainsi, le petit traité *de Conformitate Missæ cum officio Ecclesiæ in qua celebratur* (p. 208-212); ainsi encore la question des cas réservés et le traité du Mariage. Le formulaire liturgique et les modèles de demandes à adresser soit aux congrégations romaines, soit aux évêques ont aussi reçu des additions notables. Enfin, l'ouvrage se termine maintenant par une table alphabétique, et les recherches sont ainsi rendues plus faciles.

L'éditeur, cédant à une observation que nous avions faite, à réimprimé en langue française, anglaise et hollandaise les quelques formules ou modèles d'exhortations que le P. Schneider a données en allemand. Cela forme un petit appendice que l'on peut se procurer séparément, et ajouter à son exemplaire.

Nous recommandons vivement le *Manuale sacerdotum* à tous nos confrères dans le sacerdoce : il est peu de livres qui puissent leur être aussi utiles. L'éditeur ferait bien d'en établir un dépôt chez un libraire de Paris, afin d'en rendre l'acquisition plus aisée.

E. HAUTCŒUR.

Le Chant du dernier Jour.

Nous avons entre les mains une publication fort intéressante. C'est une pièce musicale composée au dixième siècle. Elle fut

découverte en 1838, sur les gardes d'un livre en parchemin, provenant de l'abbaye d'Aniane, et est signalée au n° 6 des manuscrits de la bibliothèque de la ville de Montpellier dans le tome I du Catalogue général des manuscrits des bibliothèques des départements publié en 1849, à l'imprimerie nationale. Le chant de cette pièce, notée en signes neumatiques anciens, vient d'être traduit en plain-chant par M. l'abbé Tesson, président de la commission Rémo-Cambrésienne, et a été publiée chez M. Lecoffre en deux formats différents, le premier grand in-4° donnant la notation neumatique avant la notation en plain-chant, le deuxième in-8° donnant seulement la notation en plain-chant. Après le texte de cette pièce, on en donne la traduction française.

M. Paulin Blanc, bibliothécaire de Montpellier, s'exprime comme il suit au sujet ee cette composition. « La prose de « Montpellier, ce *Chant du dernier jour,* que nous publions « aujourd'hui en notation moderne, est une des œuvres musi- « cales les plus remarquables du dixième siècle. On sait les « étranges terreurs qui agitaient à cette époque tous les peu- « ples chrétiens. Une opinion à peu près universelle assignait « la fin du monde à l'an 1000; et à mesure qu'on approchait « de ce terme fatal, les imaginations de plus en plus troublées « croyaient reconnaître les signes avant-coureurs de la dernière « catastrophe, et voir commencer l'accomplissement des pro- « phéties. La belle composition que nous publions a été inspirée « par cette préoccupation générale. L'auteur inconnu a trouvé « pour chanter le dernier jour du monde, des paroles d'une « poésie simple et grandiose, et une mélodie digne des « paroles. »

Le *Chant du dernier jour* se compose de vingt-quatre strophes La première strophe commence par la première lettre de l'alphabet, et ainsi de suite. On omet seulement les lettres *J* et *U*, qui ne sont pas distinctes des lettres *I* et *V*. Pour avoir les lettres K et X on a écrit *Karactere* et *Xristus*, substituant

la lettre grecque à la lettre latine. La dernière strophe commence par A Ω.

Nous croyons faire plaisir à nos lecteurs en leur faisant connaître cette publication. Ceux qui entendent exécuter cette pièce de chant peuvent juger combien l'harmonie du chant ecclésiastique était alors supérieure à celle d'aujourd'hui. Nous donnons en entier le texte de cette composition.

Audi tellus, audi magni maris limbus;
Audi homo, audi omne quod vivit sub sole.
Veniet, prope est dies iræ supremæ,
Dies invisa, dies amara,
Qua cœlum fugiet, sol erubescet,
Luna mutabitur, dies nigrescet,
Sidera supra terram cadent.
Heu miseri! heu miseri!
Quid homo, ineptam sequeris lætitiam?

Bene fundata hactenus mansit terra;
Tunc vacillabit velut maris unda,
Non erit civitas, non castella, non turres;
In quibus vana nunc spes exultat,
Siccabuntur flumina, mare non erit,
Chaos immane os denudabit,
Tartarus horrens hiabit.
Heu miseri! etc.

Cunctæ gentes velut lignum arescent;
Erit robur in illis;
Undique terrores, undique formidines,
Undique luctus, undique clades.
Tunc dicent montibus: Operite nos; collibus:
Et abscondite nos ocius;
Talia cernere non possumus.
Heu miseri! etc.

Dies illa tam amara, tam tremenda,
Dies illa dira nuntiabit signa.
Rugient maria sicut leo in sylva;
Littori nova mandabunt prælia;
Commeatus navium ibunt in interitum;
Non transmarinæ quærentur merces;
Cis pontum et citra lues.
Heu miseri! etc.

Erunt signa in sole, et luna, et stellis,
Gentium pressura in terris,
Surget gens in gentem, et regnum contra regnum ;
Et terræ motus magni per loca,
Pestilentiæ et fames, de cœlo terrores,
Bella et lites, vix ulla fides ;
Divident dulces schismata fratres.
Heu miseri ! etc.

Fraus, dolus et dira cupido
Jam regnant in toto mundo :
Prævalet impius, laude dignus est pravus ;
Probitas horret, sanctitas displicet ;
Versutus est optimus, utilis est subdolus,
Hebes est innocens, sanctus injustus,
Gradiens recte perversus.
Heu miseri ! etc.

Gladius vindex et ira cœlestis
His protinus imminet malis.
Solvetur Satanas, seducet omnes gentes,
Vestiens carnem homo videbitur,
Qui cum sit de semine natus iniquo,
Dicet se de Virgine procreatum,
Præbens se tanquam sit Deus.
Heu miseri ! etc.

Hic regem cœli se prædicabit,
In templo Dei sedebit,
Pervertet populos arte mira nocendi.
Cupidos namque flectet muneribus,
Fortes in fide, constantes in opere
Terrebit signo, pulsabit pœnis ;
Disertos verbo eludet verbis.
Heu miseri ! etc.

Ille, nutu permissus superno,
Regnabit in toto mundo ;
Gentibus, populis credere suadebit :
Faciet mira, portenta magna ;
Colliget discipulos versutos et callidos,
Lingua peritos, vita malignos,
Quos totum mittet in mundum.
Heu miseri ! etc.

Karactere nominis sui nefandi
Homines jubet insigniri,
Dividat proprios ut a cœtu Sanctorum.
Hic arma sumet contra beatos;
Nerone sævior, Decio atrocior,
Flammis et ferro, bestiis terræ
Corpora tradet beatorum.
Heu miseri! etc.

Laurea sumunt Martyres Christi,
Fidei armis præcincti;
Respuunt honores, contemnunt cruciatus,
Nec blandimentis pectora molliunt;
Terminum Ecclesiæ consecrabunt sanguine,
Ut velut principium sit finis queque
Simili radians fulgore.
O quam beati, qui nondum nati,
Jam cives æternæ scripti estis patriæ!

Magnum præsidium Sanctis suis
Christus mittet a sedibus almis:
Heliam et Enoch, candelabra lucentia,
Magnos præcones, testes mirabiles.
Hi dabunt prodigia, signa et portenta;
Confortabunt trepidos, convertent Judæos,
Antichristo contradicent.
O quam beati ad hoc preparati,
A metu carnis penitus alieni!

Nulla in eos valet potestas,
Donec ponant animas sanctas;
Eorumque linguæ claves cœli sunt factæ.
Nubibus dicent ne pluant imbrem;
Ipsorum ab ore ignis exibit,
Qui resistentes mox devorabit,
Debitum donec compleant cursum.
O quam beati ad hoc præparati,
Tanto in turbine navem Christi gubernare!

Occidet eos tandem profanus,
Nutu Dei permissus.
Eorum corpora jacebunt insepulta;
Tertia die resurgent incolumes.
Inimici videbunt et confundentur;

Illi resurgent, in cœlum conscendent
Triumphos gloriæ portantes.
O quam beati ad hoc preparati,
Tanto in turbine navem Christi gubernare !

Post gloriosos horum triumphos,
Acuet hostis iram iniquus,
Modico tempore utpote regnaturus.
Sæviet die, sæviet nocte ;
Vendere non poterunt, emere nequibunt,
Nisi caractere notati fronte,
Dextera gestantes hoc nomen.
Heu miseri ! etc.

Quanti mundum premunt errores !
Ille superbus respuet omnes.
Pseudoprophetæ hostes erunt immanes ;
Seducent gentes, populos subvertent,
Erigent statuam illi profano ;
Spiritum sumet bestiæ imago,
Loquetur verba inaudita.
Heu miseri ! etc.

Rumpet abyssum stella de cœlo,
(Monens) reprobos prævio signo :
Erumpent locustæ hactenus nunquam visæ
Similes equis bello paratis,
Galeato vertice, loricato corpore,
Caudis ut scorpius aculeatæ ;
Facies illis humanæ.
Heu miseri ! etc.

Stridor alarum ut sonus aquarum ;
Dentes earum dentes leonum.
Volabunt celeres, rugient ut quadrigæ ;
Angelum ergo ferunt abyssi,
Quem Hebræus Abaddon, Græcus Apollyon,
Exterminantem dicet Latinus,
Tormentum malis mensibus quinis.
Heu miseri ! etc.

Truces per mundum equites currunt ;
Tertiam partem hominum occidunt.
Vicies millies millia erunt dena ;
Sicut leonum capita eorum ;

Caudæ eorum capita serpentium ;
Ignis et sulphur, pestifer fumus
Prodiet ore ipsorum.
Heu miseri ! etc.

Vesano redactæ gentes errore
Congregabuntur, Satana duce,
Prælium facturæ contra Regem supernum :
Hebræus dicit locum Armageddon.
Castra Sanctorum, civitatem dilectam
Tunc circumdabunt : igne superno
Omnes ibi peribunt.
Heu miseri ! etc.

Xristus ab alto rutilans regno,
Crucis descendet prævio signo.
Sanctorum cum eo agmina Angelorum,
Omnes Prophetæ et Patriarchæ,
(Sancti) Apostoli, Martyres purpurei,
Confessores lucidi, Virginum chori,
Virtutum lampade præclari.
Veni, benigne (Jesu), Rex pie,
Subveni redemptis pretioso sanguine.

Ydrus peribit ille superbus,
Jesu apparente, prostratus;
Rapiet æternos Satanas cruciatus :
Cœlum desursum, terra deorsum,
Ignis in medio succendens cuncta,
Tempestas ingens, contra damnandos,
Judice pugnabunt præsente.
Heu miseri ! heu miseri !
Spes quibus januæ nulla est reserandæ.

Zelo superni Judicis cuncta
Visitabuntur cordis occulta;
Verborum, operum, ipsius cogitatus
Tunc rationem omnes reddemus.
Arguet exterius qui videt interius,
Ante quem nuda et manifesta,
Et non sunt cuncta secreta.
Heu miseri ! etc.

A Ω Jesu benigne,
Qui tenes claves mortis et vitæ,
Arbiter vivorum qui es et mortuorum,
Rex Christe, nostra posside corda,
Ut læti judicem te venientem
Cum virtutum lampade, mereamur videre,
Tua certi de pietate.
Gloria Patri, et tibi Nate,
Sancto cum Spiritu, canimus sine fine. Amen

P. R.

CORRESPONDANCE

Monsieur le Directeur,

Je viens de recevoir enfin le numéro de juin de votre excellente Revue. Je remercie M. Armand des observations qu'il veut bien me faire et surtout de l'exquise politesse avec laquelle il me les fait. Je vous prie d'insérer dans votre prochain numéro cette réponse, que j'abrège le plus possible.

J'aime à croire que M. Armand ne connaissait pas, lorsqu'il a écrit cet article, ce que je lui avais répondu dans *la Revue catholique*, numéro de février-mars. S'il en était autrement, il ne reproduirait pas certaines objections, sans avoir égard à mes réponses.

Je crois, avec saint Thomas et toute la théologie, qu'il ne suffit pas que Dieu crée et conserve les êtres, mais qu'il est encore nécessaire qu'il les vivifie, qu'il les féconde, ou qu'il les meuve. Il n'y a pas d'exception pour l'intelligence. Je donnerai, dans la *Vérité*, des textes formels de saint Thomas à cet égard, et je montrerai que le sentiment contraire est *erroné*. Admettre la nécessité de cette motion, ce n'est donc pas, ainsi que le prétend M. Armand, *tendre la main aux panthéistes, en confondant, comme ils le font, l'action de Dieu avec l'essence de l'âme humaine* (p. 564). Est-ce que l'on a jamais reproché à ceux qui disent que le soleil féconde les germes, de confondre le soleil avec ces germes ?

M. Armand assure que *d'une impression quelconque, un sujet intelligent peut bien conclure en général à l'existence d'une cause qui l'impressionne; mais que cette impression ne lui dira rien des caractères de l'objet par lequel elle a été produite* (p. 565). Ceci me paraît tellement opposé à toute expérience, que je crois devoir dire à M. Armand : Je vous prie d'expliquer votre pensée que je ne puis comprendre. Jusqu'ici j'ai cru que nous ne connaissions les êtres que par leurs manifestations et qu'ils ne se manifestaient en nous qu'en nous impressionnant. Me suis-je trompé? Et quelle *hardiesse* y a-t-il à *transformer*, au moyen des facultés que Dieu nous a données, *cette impression en idée ?* Qu'y a-t-il là de *legèrement contradictoire*? C'est, répond M. Armand, que vous admettez que l'impression de Dieu, qui modifie l'âme, devient idée et que cette idée se présente comme infinie, nécessaire, etc. Et il ajoute : « Comment la modification d'une âme finie, relative, contingente, peut-elle être autre chose qu'une modification finie, contingente, relative? » (*Ibidem*). Je ne dis rien de semblable. Je dis que la modification d'un être fini, provenant de l'infini Moteur, est la cause qui nous fait parvenir à l'idée de l'Infini. Je dis que, par la partie la plus élevée de notre âme, nous sommes spirituellement touchés par Dieu. Je dis enfin que ce moyen de connaissance, qui, bien loin d'exclure les autres, les suppose, n'est pas une vision, et que dès lors je ne puis admettre que *l'heure est venue de chanter les immortels cantiques de la patrie*, ainsi que me le reproche M. Armand. Je professe que nous connaissons Dieu par ce procédé d'une manière analogue à celle qui fait connaître à un aveugle le corps qui le touche.

Transportons-nous à la page 566. Il est incontestable qu'à l'occasion d'un fantôme, qu'il rend intelligible par l'abstraction, notre esprit s'élève à la connaissance des idées universelles que ce fantôme représente d'une manière particulière. L'intellect a donc la propriété de percevoir l'universel. Mais où le perçoit-il? Telle est la difficulté, dont M. Armand ne s'occupe pas. Il ne peut l'extraire du particulier, qui ne le renferme point. Hégel a très-bien dit : « Faites abstraction de ce qui détermine un être, il ne restera plus un être; vous le détruirez. » Il restera, si vous le voulez, un être abstrait, idéal, impossible à réaliser, et qui équivaut au néant. De quel droit faites-vous d'une telle idée, une idée universelle? Par une création de votre esprit? Vous tombez

dans le système de Fichte. Il faut donc que vous expliquiez où l'intellect perçoit cet universel que Dieu lui a donné la faculté de percevoir? Il faut que vous expliquiez, à plus forte raison, où vous percevez l'infini. M. Armand renvoie ici ses lecteurs à saint Thomas (1 p., q. 14, a. 1.) L'Ange de l'Ecole y dit, d'après Aristote, *anima est quodam modo omnia*, c'est-à-dire, selon l'exposition de Suarez, que l'âme a le pouvoir de tout connaître ; il y dit encore que l'âme a *quamdam infinitatem*, c'est à-dire, comme il l'explique lui-même, que *limitée par nature*, elle est infinie *secundum quid*, parce que *virtus intellectus extendit se quodammodo ad infinita*, à une infinité d'objets. Or tout cela ne dit pas où et comment l'intellect perçoit l'universel et surtout l'Infini proprement dit. Ce grand Docteur a dit : « Par des effets non proportionnés à leur cause, on ne peut arriver à une connaissance parfaite de cette cause ; on peut cependant de tout effet conclure l'existence d'une cause. » (1 p., q. 2, a. 2, ad 3.) On ne peut donc *logiquement* conclure du fini à l'infini. Aussi au procédé par voie de causalité, saint Thomas ajoute-t-il le procédé *d'éminence et d'élimination*, et il s'agit de savoir comment on peut légitimement attribuer à Dieu en un degré infini ce qui se trouve en un degré limité dans ses effets ; car « ces négations, dit encore saint Thomas, ne signifient pas qu'il manque à Dieu ce qu'on nie de Lui, mais qu'il le possède en excès» (1 p., q. 12, a. 12.), c'est-à-dire d'une manière infinie et positive. Eh bien, je ne crains pas de répondre : Cela provient de la motion de Dieu, et c'est en nous tournant vers Lui que nous perfectionnons notre intelligence. Suivons saint Augustin : « Ce bien, que nous appelons *esprit*, et alors même *qu'il n'est pas assez bon pour se tourner vers le bien immuable*, nous plaît tellement que nous le préférons à la lumière physique elle-même, si nous sommes vraiment intelligents. Or, ce n'est point par lui-même que l'esprit nous plaît ; c'est *in illa arte qua factus est*. Lorsqu'il est fait, on l'approuve d'après ce que l'on voit où il est *comme possible*, c'est-à-dire *dans la Vérité*, *le Bien absolu*, *le Bien même*, *le souverain Bien*. Le bien qui vient d'un autre bien est le seul qui puisse augmenter et diminuer. Pour devenir bon, l'esprit *se tourne donc vers Celui* qui lui a donné d'être un esprit. S'agit il de *perfectionner* cet esprit? La volonté est en harmonie avec la nature lorsqu'elle *se dirige avec amour* vers ce Bien qui est son

principe et que *l'on ne perd pas même par l'éloignement volontaire.* Car, en se détournant du souverain Bien, l'esprit cesse d'être bon ; mais il ne cesse pas d'être esprit, ce qui est un bien supérieur à tous les biens sensibles ; seulement la volonté perd ce qu'elle avait acquis. » Voulez-vous maintenant savoir en quel sens saint Augustin admet cette connaissance en Dieu? Il vous répond lui-même, en continuant ainsi :

« *Or ce bien n'est pas* ÉLOIGNÉ *de nous : car in ipso vivimus, movemur et sumus.* » (*De Trinitate*, l. VIII, c. 3, n. 4 et 5.) Que M. Armand daigne rapprocher ce texte de ceux de saint Thomas que nous avons cités dans la *Revue catholique*, *février-mars* ; si cela ne lui suffit point, qu'il ait la bonté d'attendre ceux que nous donnerons bientôt, et il verra que d'après l'Ange de l'École, comme d'après saint Augustin, il faut rapporter toute connaissance à la motion de Dieu comme cause première.

Maintenant nous prions le lecteur de se transporter à la page 569 de l'article de M. Armand. Nous répondons : Oui, *l'idée de Dieu en nous, est une idée imparfaite, une idée finie* subjectivement ; mais elle ne l'est pas *à tous les points de vue,* puisqu'elle provient de Dieu et qu'elle se rapporte à Dieu, par lequel nous vivons, nous sommes mus et nous sommes. Dans le ciel même, l'idée de Dieu sera imparfaite et finie ; mais elle se rapportera à l'Infini vu à sa propre lumière, et non à l'Infini ne mettant en mouvement que la lumière naturelle qu'il nous a donnée. Cette idée est *négative* en ce sens que nous procédons par voie de *négation* en Dieu de la *limite* qui est dans la créature. Mais finalement, c'est là l'affirmation la plus absolue de l'infini positif dans le Créateur qui nous actue incessamment. Si cette idée s'éclaircit, c'est, selon nous et selon saint Augustin, parce que, au lieu de contempler les créatures, nous nous en détournons, mais *pas tout à fait*, pour nous tourner vers *la lumière qui illumine notre lumière* par sa motion, et que l'*œil de notre âme devient plus limpide à mesure que nous le dirigeons vers notre principe*. Quant au texte de saint Paul, il ne me dit nullement que la connaissance par voie d'éminence soit *pour ainsi dire purement négative*, et je ne crois pas que ces paroles de la Sagesse : *A magnitudine speciei et creaturæ cognoscibiliter poterit Creator horum videri*, soient contraires à une doctrine qui professe que nous acqué-

rons l'idée de l'infini à l'occasion du fini en vertu de la motion du Créateur actuant l'image qu'il a créée en nous. Quant à la connaissance abstractive, nous l'admettons dans ce procédé en tant qu'elle est opposée à l'intuitive. Nous l'admettons dans le même sens que M. Armand dans les autres procédés.

Nous sommes d'accord avec cet écrivain remarquable sur la valeur de l'argument de saint Anselme. Ici je dois lui demander pardon de la peine que je lui ai donnée pour saisir ma pensée. Dans mes *Études*, que j'analysais rapidement, le texte de Tournély n'est cité que pour fortifier l'objection. Dans mon analyse, par une distraction impardonnable, j'ai dit : *J'assure avec Tournély...* et j'ajoute : *J'aurais pu invoquer l'autorité de Fénelon.* Je crois devoir faire observer à M. Armand que Fénelon fait sien l'argument de saint Anselme, et lorsque j'ai écrit : *Pour que l'argument de saint Anselme fût démonstratif, il faudrait d'après saint Thomas, si nous avons bien saisi sa pensée, que l'on eût prouvé que l'idée de l'essence divine représente un être réel*, je sous-entendais, *qui la cause.* Or, je persiste plus que jamais à croire que « si nous ne pouvons conclure de l'idéal (ajoutez, s. v. p. *conçu à la suite d'une impression provenant d'un être*), la perception extérieure est impossible, etc. (p. 568 de l'art. de M. Arm.). En admettant la perception immédiate des corps, M. Armand abandonne la doctrine de saint Thomas, comme il peut le voir en lisant l'exposé exact qu'en fait M. Roux-Lavergne dans l'introduction de son *Compendium philos. j. doct. s. Thom.*, p. LXVIII ; il admet deux choses contradictoires, une perception *extérieure*, et une perception *immédiate et intuitive*, ce qui l'a conduit à se faire une fausse notion de la vision intuitive de Dieu, ainsi que nous le montrerons dans le prochain numéro de la *Vérité*.

Agréez, Monsieur le Directeur, etc.

CROS.

Saint-Nazaire (Hérault), 5 novembre 1863.

Ne pouvant éternellement répondre à toutes les répliques que M. Cros inflige périodiquement à quelque Revue scienti-

fique, nous nous bornons aujourd'hui à la simple réflexion suivante.

Tout auteur qui publie un livre peut naturellement le défendre, c'est son droit. Mais peut-il exiger, s'il est contredit, que l'on réponde sans fin à toutes les indignations de sa plume? Nous ne le pensons pas. Ce serait méconnaître les lois les plus simples d'une bonne et discrète polémique, dont le mérite principal est de profiter aux lecteurs. Si M. Cros pouvait être de notre avis sur ce point, nous ne serions certes pas éloignés de nous entendre ; car il ne s'agit au fond que d'une chose fort simple. M. Cros croit « *qu'il ne suffit pas que Dieu crée et* » *conserve les êtres* (*les intelligences*), *mais qu'il est encore néces-* « *saire qu'il les vivifie, qu'il les féconde ou qu'il les meuve, par* « *une motion vivifiante qui rend l'âme intelligente et lumineuse* « *en acte.* » Pour nous, tout en reconnaissant le concours universel et immédiat de Dieu dans les opérations de l'entendement, nous n'admettons point la nécessité de cette motion de Dieu spéciale, mais nous croyons avec les scolastiques que nos idées sont le produit de notre activité intellectuelle et qu'il n'existe aucun texte de saint Thomas qui enseigne le contraire.

Voilà tout le fond de la question. Que M. Cros apporte donc paisiblement les textes promis ; nous les lirons, nous les méditerons avec respect, et si M. Cros a raison, nous le féliciterons le premier de son succès comme nous aurons été les premiers à applaudir à son courage.

P.-P. Armand.

Monsieur le Directeur,

Ce n'est pas sans surprise que j'ai vu votre typographe m'attribuer, sur la couverture du dernier numéro, un article signé par

M. Le Roy (1). Comme cet article roule sur une publication en tête de laquelle je suis inscrit comme collaborateur (quoique je n'y aie pas encore travaillé), je tiens à ce que l'on sache que l'erreur typographique est dans la table des matières, et non dans la signature.

Je profite de cette occasion pour soumettre quelques observations à M. Le Roy, dont l'article bienveillant et impartial a d'ailleurs inspiré à mes collaborateurs et à moi une vive reconnaissance. Les défauts dont il parle, et que nous ne contestons pas, viennent de ce qu'étant très-occupés tous les quatre, et ne pouvant aller aussi vite que l'éditeur le voulait, nous avons été obligés d'avoir recours pour une partie de notre tâche, à un cinquième collaborateur plus libre, et qui a désiré garder l'anonyme. Dorénavant cet anonyme ne traduira plus, et tous les volumes à paraître seront dans le genre du tome VI, pour lequel M. Le Roy n'a que des éloges.

Notre estimable critique exprime le désir qu'on réimprime le texte latin des sermons de Grenade, et une des raisons qu'il en donne, c'est qu'on pourrait alors acheter les sermons sans les œuvres complètes. Je suis heureux de pouvoir lui apprendre que l'éditeur vend séparément les sermons traduits en français.

Quant au but que Grenade s'est proposé, nos collaborateurs ont rencontré dans le texte latin un grand nombre de passages semblables à celui que cite M. Le Roy, et ils sont d'avis que ce recueil de sermons a été surtout composé pour l'utilité des prédicateurs.

Veuillez agréer, Monsieur le Directeur, etc.

A. Berton.

(1) Cette erreur, résultat d'une méprise de la part du compositeur, a été aperçue trop tard pour être réparée. Nous insérons la lettre de notre collaborateur, à cause des observations ou renseignements utiles qu'elle contient.

(*Note de la rédaction.*)

CHRONIQUE.

1. Nous avons annoncé dans notre numéro d'octobre (p. 400), le *Breviarium philosophiæ scholasticæ* de M. Grandclaude. Le second volume, qui termine l'ouvrage, est sous presse et va paraître en janvier. Nous nous proposons de donner alors sur l'ensemble une appréciation plus complète. Voici, en attendant, le jugement porté sur le premier volume par un recueil des plus autorisés : « Maintenant, dans les écoles catholiques, « on ne discute plus si l'on doit ou non revenir aux doctrines philoso- « phiques de saint Thomas ; on examine seulement quelle est l'interpré- « tation la plus vraie, quel est le plus heureux interprète de cette doc- « trine, et enfin quel est le cours le plus propre à la faire entendre et « retenir. Aussi, dans ce but, a-t-on publié en Italie un grand nombre « d'institutions qui ont concouru les unes plus, les autres moins, à faire « revivre les enseignements du Docteur angélique.

« Nous sommes heureux aujourd'hui de pouvoir annoncer un cours « semblable publié en France. Nous constatons dans cet ouvrage trois « heureuses qualités : méthode rigoureusement scolastique, et par là « très-bien appropriée à l'enseignement; excellente distribution des ma- « tières, non-seulement dans les parties principales, mais encore dans « les parties secondaires et accessoires, et enfin grande clarté d'idées « et de style. Ces trois qualités précieuses le recommandent beaucoup « comme texte de classe.

« Nous formons donc le vœu que le complément de l'ouvrage, ou le « deuxième volume annoncé, soit prochainement publié, parce qu'alors « le service que M. Grandclaude a rendu à la science de la philosophie « catholique sera plus facilement utilisé. » (*Civiltà cattolica*, 1 sabbato di « novembre, p. 348.)

2. Les *Casus conscientiæ* du R. P. Gury, dont le second et dernier volume est encore sous presse, ne seront mis en vente que dans le courant de janvier, chez M. Pélagaud (Lyon et Paris).

3. Sous ce titre : *La Question liturgique à Lyon*, paraîtra très-prochainement une brochure qui reproduit tous les articles publiés dans ce Recueil par M. Bouix. L'auteur y ajoute quelques observations relatives à une lettre de S. E. le cardinal de Bonald, en date du 30 octobre 1863. La brochure, éditée par M. Rousseau-Leroy, sera également mise en vente à Lyon, chez MM. Girard et Josserand ; à Paris, chez MM. Gaume frères et Duprey.

4. Nous avons parlé plusieurs fois d'une Revue qui se publie à Münster, et qui, sous un volume peu considérable, avec des conditions de bon marché inouïes (3 fr. 50 c. par an), reflète de la manière la plus fidèle tout le mouvement littéraire de l'époque. (V. *Revue*, t. v, p. 411, et t. vi, p. 492 s.) Depuis, le *Literarischer Handweiser* n'a fait que grandir en succès et en importance : il compte aujourd'hui plus de cinq mille abonnés. L'assemblée des savants catholiques tenue en septembre dernier dans la capitale de la Bavière, l'a honoré d'une distinction flatteuse. On proposait de fonder un organe central de la science catholique, destiné à la représenter dans son ensemble et dans toutes ses tendances, destiné en même temps à offrir aux hommes d'étude un moyen de communications ou de correspondance publique. Cette idée était en grande partie irréalisable. Mais tout en la repoussant, plusieurs membres proposèrent de choisir le *Literarischer Handweiser* comme organe des communications que les savants auraient à se demander ou à s'adresser réciproquement. Cette proposition fut acceptée par l'assemblée, et, au nom du journal, par son rédacteur, M. le Dr F. Hülskamp, qui était présent. Ainsi donc, à partir du numéro de janvier 1864, le *Literarischer Handweiser* contiendra, sans augmentation de prix, une section destinée à cette correspondance. Naturellement, les théologiens français ne sont pas exclus. Nous les invitons à profiter largement de la facilité qui leur est offerte, car il est à désirer qu'il s'établisse un échange de plus en plus fréquent d'idées et de communications entre nous et les théologiens d'Allemagne. On admettra tout ce qui rentre dans les rubriques suivantes :

1° *Questions sur des points de bibliographie.*

2° *Réponses à ces questions.*

3° *Communications et demandes de savants et d'écrivains relativement à des ouvrages projetés ou en voie d'exécution.*

4° *Courtes additions ou corrections d'auteurs à des ouvrages récemment publiés.*

5° *Annonces de découvertes importantes en fait de manuscrits, documents imprimés, lettres, etc.*

5. Nous recevons le compte-rendu de l'assemblée de Munich, dont nous venons de dire un mot. (*Verhandlungen der Versammlung katholischer Gelehrten in München.* Regensburg, Manz, 8° de 143 p. 12 ngr.) Malheureusement, il paraît que ce compte-rendu n'est pas rédigé avec tout le soin possible. Quoi qu'il en soit, il contient beaucoup de choses intéressantes, sur lesquelles nous aurons occasion de revenir. Nous avons également sous les yeux le compte-rendu de l'Assemblée catholique de Francfort, beau volume de 371 pages, dont l'impression, commencée pendant la réunion même, était achevée huit jours après sa clôture. C'est là une activité très-louable, et qui mériterait d'être imitée ailleurs. (*Verhandlungen der fünfzehnten Generalversammlung der Kathol. Vereine Deutschlands in Frankfurt am Mein.* Frankf. a. M., Hamacher, 20 ngr.)

E. Hautcœur.

TABLE DES MATIÈRES.

Pages.

ÉTUDE SUR LA VIE DE JÉSUS, de M. Renan, par M. l'abbé Simonis 5, 150, 237
DE L'ETAT DE NATURE ET DU PÉCHÉ ORIGINEL, par M. le chanoine Berton 32, 126
DIVERSES CONCESSIONS faites par le Saint-Siége au diocèse de Beauvais 47
LE PRINCIPE VITAL DANS L'HOMME, par M. l'abbé N. L. . . 56
LA VERITE SUR LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE DE PARIS, par M. l'abbé B. Bouix. 97, 208, 413, 483
LA BIBLE ET LA SCIENCE DE LA NATURE, par M. l'abbé Hautcœur 193, 401, 515
LE CHRIST ET LES ANTECHRITS, par M. l'abbé Simonis . . . 305
NOUVELLES RECHERCHES SUR LA VIE DE SAINT DIÉ, abbé, par M. de Martonne 332
LA QUESTION LITURGIQUE A LYON, par M. l'abbé D. Bouix . 346, 529
ÉTUDES SUR LA PRÉDICATION, par M. le chanoine Barciet. 381, 538
LES SERMONS DE LOUIS DE GRENADE, par M. l'abbé N.-C. Le Roy 433
LES SEPT PROPOSITIONS NOTÉES PAR LE S. OFFICE, par M. l'abbé Armand 446
LE SÉMINAIRE FRANÇAIS A ROME, par M. l'abbé E. Hautcœur. 178
LE TROISIÈME ANNIVERSAIRE SÉCULAIRE DU S. CONCILE DE TRENTE, par M. l'abbé N.-C. Le Roy. 288
COMMENT LES USAGES S'INTRODUISENT, par M. le chanoine Graisson 573
LITURGIE. — Réponses à quelques questions 172
— De certaines Coutumes 278
— Formule de l'absolution sacramentelle. 454
— Patrons et titulaires des églises non consacrées. . 550
— Des Églises 561
— Des mots *in honore* ou *in honorem*. 569
ACTES DIVERS DU SAINT-SIÉGE 77
BREF DE SA SAINTETÉ PIE IX, relatif à un nouvel Office de l'Immaculée-Conception. 457
DÉCISIONS DE LA S. C. DU CONCILE 68
DÉCISIONS DE L ÉNITENCERIE 456
DÉCISION DE LA S. C. DES RITES. 577
CORRESPONDANCE 90, 301, 472, 595
MÉLANGES. 183
BIBLIOGRAPHIE 83, 293, 459, 579
CHRONIQUE 69, 299, 400, 479, 602

TABLE ALPHABÉTIQUE.

ABSOLUTION. — Sur la formule de l'absolution sacramentelle, 454.

ABSTINENCE. — Décisions de la S. Pénitencerie, 456.

AICHNER (le Dr). — *Compendium Juris ecclesiastici*, 302.

ALLEMAGNE. — Littérature théologique (1862), 90 ss., 301 ss.

BARBE. — Défense de la porter, 80.

BASILIQUE. — V. *Églises.*

BEAUVAIS. — Diverses concessions faites par le Saint-Siége à ce diocèse, 47 ss.

BIBLE (la) et la Science de la nature, 194 ss., 401 ss., 515 ss.—Travaux du P. Pianciani, 194, du P. Laurent, 196, 474, et du Dr Reusch, 197. —Rapports généraux entre la science de la nature et les documents inspirés, 198. — Explication du récit de la Genèse, 401, 515. — Les jours génésiaques, leur délimitation, 519, leur durée, 521. — L'hypothèse des jours-époques combattue sous ses diverses formes 522 ss.

BINAGE. — Décision concernant l'honoraire de la seconde messe, 77.

BIZOUARD (J.). — *Des Rapports de l'homme avec le démon*, 86.

BUSS (F.-G.). — *Troisième anniv. séc. du Concile de Trente*, 459.

CARON. — *Méthode de plain-chant*, 83.

CASINIUS. — V. *État de nature*

CATÉCHISME. — *Le Catéchisme en images*, par l'abbé Couissinier, 97.

CHANT ecclésiastique dans ses rapports avec les règles liturgiques, 174 ss.

CHANT *du dernier jour*, 588.

CHANTRES-LAÏQUES. — V. *Coutumes.*

CHRIST (le) et les Antechrists, 305 ss.— J.-C. dans l'Écriture, 307.— J.-C, dans l'histoire, 312.—J.-C. dans la conscience humaine, 321. — Les Antechrists, 328.

CLOQUET (l'abbé). — Lettre au directeur de la *Revue*, 388.

COBBETT. — *Lettres sur la réforme*, 94.

CONCILE (décision de la S.-C. du) 68 ss. — *Juris nominandi deputatos pro Seminario*, 68. — *Distributionum*, 70. — *Dubium validatis dispensationis matrimonialis*, 72.

CONCOURS. — V. *Curés.*

COUTUMES. — De certaines coutumes en matière de liturgie, 278 ss.— De l'usage de donner à des laïques des ornements sacrés, 261, et en particulier des chapes, 286. — Comment les usages s'introduisent, 573.

CRÉATION. — V. *Bible.*

CRAISSON (D.). — *Manuale totius Juris canonici*, 459.

CURÉS.—Question de l'inamovibilité, 186.—Le concours à Münster, 183.
CUSA (le Cal Nicolas de), 93.
DALGAIRNS (le P.). — *La sainte Communion, le Sacré-Cœur*, 300.
DECHAMPS (le P.). — *Le Christ et les Antechrists*, 305. — Opuscules divers, 479. — *La Cause catholique*, 589.
DES MOUSSEAUX. — *Les Médiateurs*. etc., 263.
DICTIONNAIRE *des preuves de la divinité de J.-C.*, 579.
DIÉ (St). — Nouvelles recherches sur la vie de ce Saint, d'après un document inédit, 332 ss.
DROIT CANONIQUE. — Publications diverses en Allemagne, 301. — V. *Craisson, Ginzel, Phillips.*
DUPANLOUP (Mgr). — *La Charité chrétienne et ses œuvres*, 479.
ÉGLISES. — Différents noms, 561. — Diverses espèces d'églises, 564. — Des basiliques, 566.
FRIEDRICH (le Dr). — *Jean Hus, Jean Wessel*, 93.
GAMS (le P.) — *Histoire de l'Église d'Espagne*, 92.
GAUME (l'abbé).—Le N. T. de N.-S. J.-C., *traduction nouvelle*, 464.
GILLY (le Dr). — *L'Ecclésiaste*, 467.
GINZEL (le Dr). — *Manuel du droit ecclésiastique*, 301.
GRANDCLAUDE. — *Breviarium philosophiæ scholasticæ*, 400, 602.
GRATRY (le P.)—*Commentaire sur l'évangile selon saint Matthieu*, 96.
GRENADE. — Les sermons de Louis de Grenade, 433 ss. — Grenade considéré comme orateur sacré, 433.—La nouvelle traduction, 436.
GURY (le P.) — *Casus conscientiæ*, 479, 602.
HAUSCHER (le P.) — *Paschase Radbert*, 93.
HEFELE. — *Histoire des Conciles*, 92.
HERDT (de). — *Compendiosa subdiaconorum et diaconorum instructio*, etc., 400.
HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE.—Principaux manuels usités en Allemagne, 91.
HŒFLER. — *Les conciles de Prague avant la période hussite*, 94.
HULSKAMP (Dr) *Literarischer Handweiser*, 603.
IMMACULÉE-CONCEPTION. — Bref de SS. Pie IX, relatif à un nouvel Office, 457.
INAMOVIBILITÉ. — V. *Curés.*
INDEX. — Livres mis à l'Index, 96, 299.
INDULGENCES.—Indulgences accordées à l'Archiconfrérie de l'Assomption, 79. — V. *Cloquet.*
JOURS. — V. *Bible.*
JÉSUS (*Vie de*). — V. *Renan.*
KOBER (le Dr). — Traité des suspenses, 302.
LÆMMER (le Dr). — *Édition d'Eusèbe*, 90. — *Spicilegium Romanum*, etc., 94.
LAURENT (le P.) — V. *Bible.*
LIBERATORE (le P.) — V. *Principe vital.*

LITANIES. — Sens de la prohibition qui concerne les litanies non approuvées, 577. V. *Liturgie.*

LITURGIE. — Réponses à diverses questions, 174, 175, 177, 454.— Faut-il dire *in honore* ou *in honorem* dans la prière *Suscipe, sancta Trinitas,* 569. — Décision de la S. C. des Rites, concernant les litanies du S. Nom de Jésus, 577. — Publications liturgiques en Allemagne, 304. — V. *Absolution*, *Beauvais*, *Chant*, *Coutumes*, *Églises*, *Lyon*, *Patrons.*

LUCOT (l'abbé), 584.

LYON. — La question liturgique à Lyon : Examen d'une Apologie publiée par MM. les curés de cette ville, 346 ss.—Les faits antérieurs à la lettre du cardinal Patrizi au cardinal de Bonald, 349. — Les faits depuis la publication de cette lettre, 360. — Nouvelles observations, 529 ss. ; texte de la circulaire à MM les chanoines, 530.— Protestation de M. le chanoine Des Garets contre les faits à lui imputés, 533.

MARTIN (le Dr). — *Theophilus*, 303.

MARTIN (l'abbé). — *Vie de M. Gorini*, 480.

MATHIEU (le Cal). — *Le Pouvoir temporel des Papes*, 96.

MATIGNON (le P.) — *La Question du surnaturel*, 400.

MESSE. — V. *Binage.*

MUHLBAUER. — *Decreta authentica S. Rit. Cong.*, 304.

NATURE (de l'état de) et du péché originel, d'après Casinius, 32 ss. 126 ss. — Caractère de la censure des propositions de Baïus et sens authentique de ces propositions, 33. — Gratuité des dons que le péché originel nous a fait perdre, 39. — De l'immortalité, 42. — De la douleur, 43. — De la concupiscence, 126. — De la pleine connaissance du droit naturel, 135. — Que la sainteté, ainsi que les vertus et les actes qu'elle comprend, ne sont pas dus à la nature, 139. — De la béatitude céleste, 142. — Conclusion, 145.

PATRISTIQUE en Allemagne, 90.

PATRONS et titulaires des églises non consacrées et des oratoires, 550 ss.

PÉNITENCERIE. — V. *Abstinence.*

PHILLIPS (le Dr). — Ouvrages sur le droit canonique, 301.

PHILOSOPHIE.—Les sept propositions notées par le Saint-Office, 446 ss. Lettre de M. l'abbé Cros, 595. — V. *Principe vital*, *Sanseverino*, *Thomas.*

PIANCIANI (le P.) — V. *Bible.*

PLAIN-CHANT. — Des rapports du chant ecclésiastique avec la règle de l'Église, 174. — De l'usage d'alterner le chant du *Credo* entre le chœur et un chantre placé à l'orgue, 175.

POHLMANN (Dr). — Travaux sur S. Ephrem.

PRÉDICATION.—Etudes sur la prédication, 381 ss., 538 ss.—Importance de l'art oratoire, *ibid.* — Qualités du discours chrétien, 382. — De l'Écriture sainte, 538 ss.

PRINCIPE VITAL (le) dans l'homme, à propos d'un livre du P. Liberatore, 56 ss.

RENAN. — Étude sur la *Vie de Jésus*, par M. Renan, 5 ss., 150 ss., 237 ss.—M. Renan, 5;—M Renan et l'Histoire évangélique, 11;—M. Renan et le miracle, 20;—M Renan et les prophéties messianiques, 150. — L'incarnation, 162. — M. Renan et l'Église, 237. — La vision de M. Renan, 250. — M. Renan et la personne de Jésus, 263. — Note sur la *Vie de Jésus*, 299. — Jugement de la science allemande, 480.

REUSCH (le Dr). — V. *Bible*.

RITTER. — *Manuel d'histoire ecclésiastique*, 91.

SANSEVERINO. — *Philosophia Christiana*, 468.

SCHARPF (Dr). — Travaux sur Nicolas de Cusa, 93.

SCHEEBEN (le Dr). — *Quid est homo*, *A. Casinio*, V. *Nature*.

SCHNEIDER, *Manuale sacerdotum*, 587.

SCHRADER (le P.). — *Theses theologicæ*, 500.

SCHWANE (le Dr). — *Histoire des dogmes*, 91.

SÉMINAIRE (le) Français à Rome, 178.

SÉGUR (Mgr de). — *Le Souverain-Pontife*, 96.

SORBONNE. — La vérité sur la Faculté de Théologie de Paris, de 1663 à 1682, d'après des documents inédits, 96 ss., 208 ss., 413 ss., 483 ss. — Situation à partir de 1664, 98. — Affaire de la thèse de Gabriel Drouët de Villeneuve. Renseignements transmis à Colbert sur les docteurs, en particulier sur Bossuet et les Sulpiciens, 103.— Renseignements sur les docteurs de la Sorbonne, 208. — Les docteurs de la maison de Navarre, 222.— Les docteurs ubiquistes, 226. — Les docteurs moines, 232. — Les bacheliers en licence, 236. — Arrêt du 22 janvier 1663, enregistré forcément, 413. — Les six fameux articles de 1665 ne doivent pas être attribués à la Faculté, 416. — Elle a de fait rejeté et réprouvé les quatre articles de 1682, lesquels n'ont été enregistrés que par force, 483 ss. — Nouvelles menées, menaces, mesures d'intimidation pour la ramener à des sentiments différents, 497. — On lui arrache la condamnation de la censure de l'Archevêque de Strigonie, 505.—Sa prétendue adhésion à l'appel au futur concile, en 1688, 511.

STADLER (le Dr). — *Dictionnaire universel d'hagiographie*, 95.

THOMAS (St). — Sa philosophie, 472.

TRENTE. — Troisième anniversaire du Concile, 288. — V. *Buss*.

WALTER. — *Fontes juris ecclesiatici*, 303.

WATTERICH (le Dr). — *Vies des Papes du Xe au XIVe siècle*, 92.

WERNER. — *Histoire de la littérature apologétique et polémique*, 91.

WINKLER (le Dr). — *Manuel de droit canonique*, 302.

Arras.—Typ. Rousseau-Leroy, rue Saint-Maurice 26.

LA THÉOLOGIE DES CATACOMBES.

TROISIÈME PARTIE.

LES CATACOMBES CATHOLIQUES.

Les dogmes chrétiens ne sont pas de folles abstractions, mais de divines réalités, qui vivent dans la sainte Église et par elle. Or, l'Église, renfermée aux Catacombes, y a laissé son empreinte et son image ; les grains de sable, la pierre et le marbre qu'elle a touchés, le tombeau qu'elle s'est façonné, le silence même et l'ombre de ces souterrains parlent d'elle. Plus les persécuteurs la comprimaient, plus elle développait d'énergie là où elle était refoulée, et cette énergie s'est manifestée par des œuvres puissantes comme les œuvres de Dieu. Il est donc possible de demander tout l'ensemble de nos dogmes à l'Église, et de retrouver l'Église tout entière dans la Rome souterraine. C'est le sujet de ce travail (1).

L'Église des Catacombes nous dira de quelle sorte elle comprit dès lors son essence, sa mission, sa hiérarchie, sa préparation dans l'Ancien Testament, et ses rapports avec la sainte Trinité, le Verbe Incarné, les ordres Angéliques, triple idéal dont elle est l'imitation sur la terre ; comment et par quelles voies secrètes de la grâce elle engendrait les hommes à la vie chrétienne ; de quels aliments divins elle

(1) Nous n'entendons pas discuter ici des questions spéciales d'histoire, d'archéologie, de symbolisme, etc.; mais nous attachant à ce qui a été dit de plus solide en ces matières, nous en indiquons rapidement les principaux résultats au point de vue dogmatique et apologétique.

soutenait et agrandissait leur intelligence et leur cœur ; par quels coups funestes les fidèles sont arrachés à leur mère, et par quelle vertu elle leur rendait la vie ; elle nous découvrira l'activité qui propagea cette vie surnaturelle jusqu'à nous ; et enfin les mystères de notre naissance à l'Église des Cieux, les gloires de la Résurrection et de la Vision bienheureuse. Ainsi, la sainte Église Romaine sera le premier et le dernier mot de cette étude, le point central de cet essai de synthèse théologique et archéologique (1).

I. — L'Église romaine.

On a longuement et savamment prouvé l'existence et l'organisation *sociales* de l'Église, pendant les trois premiers siècles de l'ère chrétienne. Mais toute la certitude de ce travail n'égale point la conviction que produit dans l'âme une visite rapide aux Catacombes. Cette cité souterraine, une des merveilles du monde, ne peut être que l'œuvre d'un peuple entier.

(1) Au siècle dernier, un savant auteur disait: « Rem magnam fecerit « ac theologis peropportunam qui ex adcuratioribus antiquariis cuncta « Christiana monumenta seligeret et in unum sacræ rei antiquariæ cor- « pus redigeret, divisum scilicet in cujusdam Theologici systematis capita, « sub quibus monumenta cuique respondentia, suis adjectis interpreta- « tionibus adfigerentur : inde siquidem allicerentur vehementer Theologi « ad rei antiquariæ usum, habentes utique ad manum ea — suis illu- « strandis thesibus — eruditionis documenta. » (J.-B. Gener S. J. *Theologia dogmatico-scolastica*, Romæ 1767, tom. I, p. 319.)

C'est encore le vœu que formait naguère le R. P. Garrucci, en donnant la nouvelle édition de ses *Vetri ornati di figure* etc.; in-4° et atlas in-fol. (Rome, typ. des beaux arts, 1864.) Nous ferons de larges emprunts à cet admirable ouvrage, dont nous avons déjà annoncé la première édition. (Cf. *Revue des Sciences ecclésiastiques*, 1862, n° de novembre.) — Le R. P. Garrucci publie en ce moment, à Rome, une série de dissertations archéologiques du plus haut intérêt : nous les recommandons à l'attention de nos lecteurs; ils y constateront, une fois de plus, que la vraie science est encore aujourd'hui une des gloires de l'Église catholique, et que la science qui se dit *séparée*, est bien plus vaniteuse que solide.

Et ce n'était pas une Eglise invisible, purement idéale, qui se préparait ici un sépulcre et un temple. Qu'en aurait-elle eu besoin ? Ce n'était pas davantage une foule confuse de rêveurs indépendants : ses ouvrages eussent manqué de l'*unité* de plan qui caractérise les Catacombes. Au temps même de saint Pierre, l'architecte qui ouvrit le premier cimetière, celui de Priscille, essaya d'une méthode très-avantageuse à certains points de vue : « Il s'attacha à mé-« nager comme une suite continue de chambres,.... de « grandes cryptes et de *cubicula* se tenant ensemble, et « devant servir, en même temps, à l'ensevelissement des « morts et à la réunion des fidèles (1). » Toutefois, il remarqua bientôt qu'un pareil système exposerait son œuvre à une ruine totale, et il l'abandonna pour s'attacher à un autre, moins grandiose sans doute, mais où l'emploi alternatif de galeries longues et étroites, et de salles plus spacieuses, offrait à la fois des assurances de solidité et d'élégance. Ce nouveau plan est dès lors suivi avec une inviolable fidélité. L'unité de style dans les inscriptions, les chapelles, les autels, les peintures symboliques, accusent l'existence d'une *autorité* qui a tout dirigé ; l'arbitraire ne règne pas dans les Catacombes, les caprices de l'art ont été réprimés par une loi constante ; le langage du premier siècle ne contredit point celui du quatrième ; les peintres contemporains des apôtres n'ont rien dessiné, que les générations suivantes n'aient vénéré et reproduit. Donc, l'Église qui exécuta cette œuvre, était *une :* donc, elle était soumise à *un* pouvoir hiérarchique qui maintenait l'immutabilité du culte, du dogme, des traditions morales et esthétiques.

Jésus-Christ a promis d'habiter dans l'unité de son peuple ; la *sainteté*, qui est le fruit de sa présence, apparaît

(1) *Notice sur deux catacombes de la nouvelle voie Salaria*, etc., par l'abbé A. Scognamiglio, Paris, 1863, p. 17.

bien dans les Catacombes. Palmes gravées sur les couches funèbres, emblêmes du combat, symboles de la virginité, du détachement, de l'espérance ; aspirations vers Dieu ; professions de foi à l'ordre invisible et surnaturel, que votre concert est éclatant ! Le sang généreux des martyrs a baigné ce sable, le parfum céleste des vierges monte encore sous ces arcades, et les hymnes des confesseurs prolongent leurs échos dans ces galeries où je crois les entendre et où je mêle, pour ainsi dire, ma voix à leurs chants.

Les plus anciens Pères invitaient souvent les hérétiques à consulter les archives de l'Église romaine, pour constater la succession fidèle des Apôtres. Or, elle n'avait pas de plus nobles archives que ses cimetières : Pierre y reposait, et tous ceux à qui il avait transmis le pontificat suprême. Leurs épitaphes composaient les pages d'un livre très-solennel et très-authentique, que ni le temps ni la haine du bourreau ne pouvaient détruire. On venait, des extrémités de la terre, lire ces annales brèves et énergiques, et raffermir l'autorité ébranlée des églises particulières, en les rattachant à l'évidente *apostolicité* de l'Église romaine. L'apostolicité devenait ainsi le fondement de la *catholicité* dont les Catacombes étaient le centre : les docteurs de l'Orient et de l'Occident, Polycarpe, Hégésippe, Justin le Philosophe, Irénée, Origène, Tertullien, Pierius et bien d'autres, s'y sont rencontrés aux pieds de saint Pierre vivant dans ses successeurs. Les missionnaires qui évangélisaient le monde entier, s'élançaient de là ; et c'est chose touchante que de relire, aux Catacombes, la conclusion invariable de l'histoire des papes martyrs : « Il fit une ordination et créa beaucoup d'évêques en divers lieux », *episcopos per diversa loca*. La foi jaillissait de ce foyer et y revenait bientôt, sur les ailes de l'amour. Le charme divin qui amène de nos jours à Rome tant de nobles chrétiens, exerçait déjà son influence dans le monde : les descendants

des Druides ou des sages de l'Aréopage, les Germains et les Ibères, les habitants des montagnes de la Syrie, des plaines de Babylone ou des bords du Nil, se rassemblaient au Colysée, pour se réunir ensuite aux Catacombes : toutes les tribus de la terre y sont représentées, elles y ont mêlé leurs noms et leur sang (1).

C'est ainsi que Rome souterraine démontre l'existence et la divinité de l'Église romaine, une, sainte, catholique et apostolique ! Démonstration d'une autorité incomparable, puisqu'elle est la voix des temps qui suivirent immédiatement le Christ, la voix des papes et de leur clergé, jusqu'au règne de Constantin, la parole que l'Église universelle reçoit comme celle de Dieu même, la voix que saint Irénée, et Origène venaient entendre et honorer de leur soumission, la voix que les hérétiques ont contredite sans pouvoir jamais l'étouffer. Nous pouvons donc l'écouter, à notre tour, sûrs de recueillir l'enseignement de l'Église primitive, la doctrine des Apôtres, la vérité de Dieu.

II. — Idéal de l'Église.

Dieu un en trois personnes. — L'Incarnation. — Les Anges.

I. La croyance des premiers âges chrétiens à l'unité absolue de Dieu, est un fait trop évident pour en demander les preuves aux Catacombes. Les traces de polythéisme qu'on y a voulu signaler, sont l'œuvre et la propriété d'une secte gnostique. Le pinceau de nos peintres représentait les saints et la Mère de Dieu elle-même, les bras élevés au ciel, dans l'attitude de la prière, en sorte que l'ignorance ne pût les prendre pour des divinités. Et pourquoi ce sang recueilli

(1) Voyez l'excellent ouvrage récemment publié par le R. P. Perrone : *S. Pietro in Roma* (Rome, 1864), surtout chap. III, § 7.

dans des ampoules que je vénère sur les tombeaux? Pourquoi la présence de l'Église au sein de la terre? Parce que le sang des martyrs et la voix du peuple chrétien ont confessé l'unité de Dieu, et que Rome idolâtre n'a point voulu le souffrir. Aussi les *fossores* écrivent sur la tombe du fidèle :

IN VNV DEV CREDEDIT.

« Il a cru en *un seul* Dieu! » (1)

II. Le dogme de la Trinité est très-difficile à exprimer dans le symbolisme chrétien; son caractère essentiellement métaphysique, la doctrine théologique qui attribuait l'invisibilité au Père, et au Verbe les manifestations divines, le danger de mettre sous les yeux de néophytes trop familiers avec le polythéisme, la représentation sensible et imagée des trois personnes divines, arrêtèrent longtemps les peintres des Catacombes. Il est vrai que le triangle se voit quelquefois sur les *loculi*, mais sa valeur symbolique est loin d'être certaine (2). En revanche, les inscriptions étaient explicites :

(*in*) NOMINE DEI PATRIS OMNIPOT (*enti*) S
ET DOMINI NOSTRI IESV ☧ FI (*lii et*)
SANCTI PARACLETI EVSEBIVS IN FA...
(*ren*) OVAVIT CYMETERIV (*m*) TOTV (*m*).

« Au nom de Dieu, le Père tout-puissant, et de Notre-

(1) Musée chrétien de Latran. Quant aux sigles D. M., D. M. S. que l'on voit quelquefois dans nos cimetières, ou bien ils apparaissent sur des pierres sépulcrales venues du paganisme et employées ensuite par les chrétiens; ou bien, ils ont été inspirés par une idée parfaitement juste et signifient: « A Dieu très-grand, — Consacré à Dieu très-grand! »

(2) Cf. Gener, tom. II, p. 375-376. Les païens employaient le même signe sur leurs sépultures. Le *Spicilége de Solesme* (tom. IV, p. 499) rapporte une inscription carthaginoise où le sens du triangle et des trois points qui l'accompagnent n'est guère plus certain.

« Seigneur Jésus-Christ, son fils, et du saint Paraclet, Eu-
« sèbe... a renouvelé tout le cimetière (1). »

Ο ΘΕΟC Ο ΚΑΘΗΜΕΝΟC
ΕΙC ΔΕΞΙΑ ΤΟΥ ΠΑΤΡΟC
ΕΙC ΤΟΠΟΝ ΑΓΙΩΝ CΟΥ
ΝΕΚΤΑΡΕΟΥ ΤΟ ΨΥΧΑ
ΡΙΟΝ ΓΡΑΦΕ.

« *O Dieu*, qui êtes assis à la droite *du Père*, inscrivez la
« petite âme de Nectarée dans le livre du royaume des
« saints (2). »

Un grand nombre d'épitaphes portent la formule : *In Spiritu sancto, Spirita sancta, in Spirito sancto bono*, etc.; quoique parfois elle s'applique peut-être à l'âme des fidèles, il est des cas où sa signification divine est constante, comme en ce monument du troisième siècle, retrouvé dans la catacombe de Saint-Hermès, et publié par le Père Marchi :

ΠΡΩΤΟC ΕΝ ΑΓΙΩ ΠΝΕΥΜΑΤΙ ΘΕΟ
ΕΝΘΑΔΕ ΚΕΙΤΑΙ ΦΙΡΜΙΛΛΑ ΑΔΕΛΦΗ
ΜΝΗΜΗC ΧΑΡΙΝ.

« Protus, repose ici, dans *le saint Esprit de Dieu!* Fir-
« milla, sa sœur, en souvenir! » (3)

CAR KYRIACO
FIL. DVLCISSIMO
VIBAS IN SPIRITO SAN.

« A notre cher Cyriaque, très-doux fils! Vis dans l'Es-
« prit-Saint (4) ».

(1) Inscription conservée à Saint-Paul-hors-les-Murs.

(2) Boldetti : *S. Priscil.*, p. 58.

(3) *Monumenti primitivi*, etc., p. 198. Une sépulture de la catacombe des saints Marcellin et Pierre, représentait une colombe couronnée d'un diadème, et surmontant une chaire pontificale dont elle paraissait inspirer le possesseur. (Voir plus loin, v. 3.)

(4) Cette belle pierre sépulcrale est du cimetière de Saint-Calixte, et reproduite au musée de Latran.

Quand la théorie des théophanies commença à changer de direction dans les écoles chrétiennes, un sarcophage de Sainte-Agnès et un autre des catacombes de Lucine, représentèrent le Père éternel comme un vieillard. Un bas-relief de la même époque, qui se voit au musée du Latran, a figuré la Trinité, dans la création d'Ève. Les trois personnes sont parfaitement semblables : elles ont les mêmes traits de l'âge mûr, bien que la première occupe un trône et préside ainsi à l'œuvre divine.

III. L'Église qui est une et distincte comme le Père, le Fils, et l'Esprit-Saint, possède un autre modèle qui lui est d'autant plus cher, qu'elle en est l'effet et l'éternelle continuation. Jésus-Christ a deux natures unies hypostatiquement et sans confusion ; l'une est l'élément divin, l'autre, l'élément humain, et la personne qui subsiste en elles, est le *Verbe de Dieu*. Ainsi, l'Église est à la fois chair et esprit, invisible et visible, céleste et terrestre, grandissant et se développant jusqu'à ce qu'elle atteigne à la pleine mesure du Christ. — Idéal vraiment *divin !* et avec combien d'éloquence les Catacombes disent que Jésus-Christ est *Dieu !*

Les fresques et les sculptures (1) rappellent les prophéties et les miracles par lesquels il prouvait sa divinité ; elles lui attribuent, comme je le dirai tout-à-l'heure, les œuvres et les révélations de Jéhovah, le Dieu de l'ancienne alliance ; pendant les premières persécutions, elles ne le représentent guère que dans ses mystères glorieux, de peur que la vue trop fréquente de ses souffrances n'affaiblisse la foi à son infinie majesté ; quoique l'Évangile rapporte qu'il a prié, elles ne le montrent jamais dans cet acte, qui procède de la nature humaine ; s'il est assis sur les genoux de sa mère,

(1) Les monuments, dont il est ici question, sont trop nombreux pour que je les indique en détail : du reste, beaucoup d'entre eux reviendront sous nos yeux, dans la suite de cette étude.

Marie l'adore, en élevant les bras au ciel, mais lui, la splendeur et le verbe du Père, garde l'attitude qui convient à Dieu ; les Mages, la gentilité, et Rome avec eux, se prosternent à ses pieds ; Polycarpe, Irénée, Origène, voient ces peintures et ne les jugent point idolâtres.

Ils voient sans les accuser d'impiété, ils approuvent et dictent eux-mêmes les inscriptions qui nomment Notre-Seigneur « LE DIEU *assis à la droite du Père* (1) ; *le Christ* SAINT », source et récompense de nos mérites :

A ☧ Ω
PATRI ET MATRI LEONI ET
MAXIMILIANETI LEOPARDVS FILI
VS BENE MERENTIBVS IN XPO
SANCTO FECIT · PATER DEP. VI
IDVS IAN (2).

« Le DIEU *et* SEIGNEUR *Christ*, en qui les fidèles souhaitent « à des âmes chéries de reposer et de vivre :

ΕΡΜΑ ΕΙCΧΕ · ΦΩC = Z
ΗC ΕΝ ΘΕΩ ΚΥΡΕΙ
Ω ΚΡΕΙCΤΩ ΑΝΝ
ΩΡΟΥΜ · Χ · ΜΗCΩ
ΡΟΥΜ SEPTE.

« Hermès, possède la lumière ! Tu vis EN DIEU, LE SEI- « GNEUR, *le Christ !* Il mourut âgé de dix ans et sept « mois (3) ».

(1) Voyez plus haut, l'inscription de Nectarée.

(2) Catacombe de Cyriaque (Boldetti, p. 343.)

(3) Nous avons recueilli au musée de Latran cette inscription barbare, et pourtant admirable ; on remarquera que la première partie est grecque, la seconde latine et écrite avec les deux alphabets. La voyelle *i* est remplacée par la dyphtongue *ei* ; ZHC, pourrait se traduire aussi par l'acclamation : « Vis en Dieu !... »

Une autre inscription consacrée par Domitia *à sa fille, très-chère et très-innocente enfant,* commence par ces mots :

IN D. CHRISTO.

« *En* DIEU, le Christ! » (1)

Pretectus, enfant de neuf ans, avait été élevé pour le *Dieu Christ,* dans son amour et celui des martyrs :

NVTRICATVS DEO CRISTO MARTVRIBVS (2).

Le chevalier de Rossi découvrit, en 1851, sur la chaux qui fermait un *loculus* du cimetière de Prétextat (3), l'acclamation : « *Deus Christus omnipotens, refrigeret spiritum tuum!* »

Le monogramme : ☧. ☧. X., *ce signe du Christ*, ainsi que l'appelle une épitaphe de la catacombe de Priscille (4), ce signe, qui devait plus tard apparaître à Constantin, couronner ses aigles et glorifier devant le monde entier la divinité de Notre-Seigneur, la proclamait déjà aux Catacombes. Qu'il soit une partie essentielle des textes lapidaires où on le rencontre, ce n'est point douteux, et cela est souvent nécessaire : par exemple : .... NEOFITVS IN ☧ — SCIMVS TE IN ☧ — VALE IN ☧ — TE IN PACE ☧ FACIAT, que d'autres épitaphes expliquent : « *Vale in* XP,— *in* XPO *sancto, — in pace Cristi.* » Les Ariens des temps à

(1) De la catacombe de Cyriaque, au musée de Latran.

(2) Ibid.

(3) Cette inscription latine, en caractères grecs, a été publiée par M. de Rossi dans son *Bullettino*, nº 1, p. 2.

(4) « ☧ SIGNV CRISTI. » (*Notice sur deux catacombes*, etc., pl. II.) Sur la date et l'emploi du monogramme, voyez Garrucci : *Vetri*, passim ; *Deux monuments des premiers siècles de l'Église*, p. 15 ; et les études archéologiques du chanoine Profili dans le *Journal de Rome*, de 1864.

venir étaient donc condamnés à l'avance par les inscriptions suivantes :

AEQVITIO · IN ☧ DEO · INNOFITO
BENEMERENTI QVI VIXIT
AN XXVI. M. V. D. IIII. DEC. III. NON. AVG.

« *Dans le Christ* Dieu! Æquitius, néophyte, bien méri-
« tant, qui vécut vingt-six ans, cinq mois, quatre jours,
« et mourut le troisième des nones d'août (1). »

ERENEA VI
BAS IN DEO A☧Ω.

« Irénée, vis *en Dieu, le Christ!* (2) »

DEO SANC ☧ VNI
LVCI TECVM PACE.

« *Au Dieu saint, le Christ, un!* Lucius, la paix soit avec
« toi! (3) » Oui, gloire au Dieu saint, qui est *le seul vrai Dieu*, et qui est le *Christ* consubstantiel à son Père, subsistant en deux natures, mais *un* par l'union hypostatique, et anathème à ceux qui le divisent d'avec son Père ou d'avec lui-même!

Très-souvent aussi, le monogramme est accompagné des lettres *alpha* et *oméga :*

α ☧ ω

Que ce signe est lumineux! Que l'idée en est profonde!

(1) Catac. de Cyriaque; au Latran.
(2) Musée Kircher.
(3) Aringhi, t. II, p. 21. — Gener (t. II p. 60) y ajoute, d'après les mss. de Muratori, un monogramme et le bon pasteur portant la brebis sur ses épaules, ce qui précise davantage encore le sens de l'inscription et la rattache plus étroitement à Notre-Seigneur.

L'alphabet est l'expression de la science, le vêtement de l'éloquence, la figure matérielle de la poésie, l'enveloppe de tout ce qui est notre gloire ; et vous, Seigneur Jésus, vous en êtes l'A et l'Ω, la splendeur dont nos lumières sont un reflet, l'idéal qu'elles imitent, même quand elles s'en défendent, et la vérité que les lèvres humaines doivent glorifier ! Vous êtes le premier et le dernier, l'océan d'être, la perfection sans limites, l'acte très-pur dont l'existence ne connaît pas de succession, puisque vous êtes, en un même temps, l'A et l'Ω !

Verbe divin ! votre nature ne reçut point d'une autre l'existence ; elle est à soi-même sa cause, car vous êtes l'alpha ! Tandis que tout le reste, las de soi-même, cherche au-dehors le bonheur, vous êtes votre fin et votre terme, l'oméga au-delà duquel il n'y a rien.

Vous êtes l'A, le principe de ce qui est possible et de ce qui existe ; de tous les degrés de l'être, des relations et des lois, de l'harmonie et de la beauté ! Vous êtes l'Ω à qui tout obéit ; tout, sortant de votre puissance, est irrésistiblement entraîné, par son essence, vers votre justice ou votre miséricorde ; comme tous les signes de notre langage sont compris entre l'A et l'Ω, ainsi tout est renfermé, disposé, ordonné en vous.

Oh ! je t'adore A Ω ! tu t'es incarné ! et c'est pourquoi je vois le labarum de Constantin, étroitement enlacé dans ton sein : α ☧ ω ! Tu n'as point cessé d'être mon Dieu immense et éternel ; mais tu es de plus, l'époux, le principe et la fin de la sainte Église qui est née de ton sang !

L'ΙΧΘΥΣ, si familier aux chrétiens de la Rome souterraine, est une autre confession de la divinité du Christ ; son image rappelle, et son nom renferme les lettres sacrées : ΘΥ, initiales des mots Θεοῦ Υἱὸς ; c'est la doctrine des Pères, la tradition constante de l'Église. Donc, chaque

fois que les *fossores*, les peintres et les sculpteurs retraçaient ce symbole ; chaque fois que les chrétiens s'en paraient comme d'un ornement, ou le saluaient dans les Catacombes, ils proclamaient Jésus-Christ *Fils de Dieu, et Sauveur* (1).

Enfin, la colombe unie à la croix, comme sur des lampes, et autres objets des premiers siècles chrétiens, marque la nature divine du Christ, car l'Esprit-Saint a apparu sous la forme de la colombe, afin de témoigner de l'incarnation du Verbe (2).

Notre-Seigneur, qui est vraiment Dieu, est aussi vraiment homme. On n'en douta jamais dans la Rome souterraine, et je ne m'arrête à ce dogme que pour signaler quelques protestations contre les rêveries des docètes. Non-seulement plusieurs monuments représentent l'enfant Jésus dans sa crèche que les bergers vénèrent, et entre les bras de Marie, mais une fresque de la voie Salaria le montre allaité par sa mère (3), en sorte qu'il faut s'écrier, en l'adorant : *Ave verum corpus natum de Maria Virgine ;* la croix qui compose le monogramme indique la réalité de ses souffrances ; l'agneau qu'il porte sur les épaules figure, au témoignage de l'antiquité ecclésiastique, la nature humaine, « la Pâque immolée pour le salut du monde (4). » Quand donc la cornaline du musée Kircher, si savamment décrite par le R. P. Garrucci (5), réunissait, dès le deuxième siècle, la

(1) Sur l'ἰχθύς, voir, outre les ouvrages du R. P. Garrucci, les immenses recherches de S. E. le cardinal Pitra et de M. de Rossi, dans le *Spicilége de Solesme* (tom. III). Les musées de Rome conservent un grand nombre de lampes, de pierres gravées, de verres, qui portent le nom ou l'image du poisson symbolique ; et de petits poissons d'ivoire, de cristal, etc., destinés à être suspendus au cou, et qui furent sans doute l'origine des croix et médailles que la dévotion catholique tient en si légitime estime (V. Aringhi, t. II, p. 623).

(2) Cf. *Deux monuments* etc., p. 26-27.

(3) Cf. Scognamiglio. op. cit., p. 22. Cette peinture est au moins du IIe siècle, au jugement de plusieurs auteurs.

(4) Cf. Garrucci : *Vetri*, p. 60. *Deux monuments* etc., p. 25 et 29.

(5) *Deux monuments* etc., p. 19.

croix, l'agneau et la colombe, elle traduisait dans un langage visible l'inscription de Lucius : « *Deo sancto Christo uni.* » — Outre plusieurs significations que nous indiquerons plus loin, la cithare du bon Pasteur et d'Orphée symbolise elle-même l'humanité du Sauveur. « Le Verbe de « Dieu, dit Eusèbe (1), le Verbe très-sage, et très-habile en « toute harmonie, voulant appliquer aux esprits humains, « corrompus par de nombreuses infirmités, tous les genres « de remèdes possibles, *prit dans ses mains un instrument* « *de musique, créé par sa propre sagesse, c'est-à-dire, la nature* « *humaine.....* »

VI. Le troisième idéal que l'Église reproduit en ce monde est l'armée des anges, et leurs gracieuses images réjouissent souvent les tableaux dogmatiques des Catacombes : ils se jouent dans les rameaux de la vigne sacrée, au milieu des oiseaux du ciel et des animaux de la terre ; ils rassemblent les fruits de l'arbre fertile ; ils entourent d'un voile de gloire le Sauveur, qui est aussi leur roi, et Marie, qui est leur souveraine : ministres de Dieu et de l'Église tout ensemble, ils ont été envoyés pour le service de ceux qui recevront l'héritage du salut. L'Église est la mère des saints, et les anges les reçoivent de son sein maternel pour les présenter à Dieu :

SEVERO FILIO DVLCISSIMO, LAVRENTIVS PATER BENEMERENTI,
QVI BIXIT ANN. IIII. ME. VIII. DIES V.
ACCERSITVS AB ANGELIS VII. IDVS IANVA.

« Laurent, à Sévère, son très-doux fils, et bien méritant, « qui vécut quatre années, huit mois, cinq jours, *appelé* « *par les Anges*, le 7 des Ides de janvier (2). »

(1) *De Laudibus Constantini.*
(2) Catacombe de S. Calixte, *Fabretti*, p. 581.

III. — Préparation évangélique.

La Création et la chute originelle. — Le Rédempteur. — L'Église et Jésus-Christ dans l'Ancien Testament.

I. L'homme n'est pas un produit spontané de la terre, ni une émanation panthéistique de la nature divine : un sarcophage du musée de Latran offre une image intéressante de son origine. Le Verbe, « par qui toutes choses ont été faites, et sans lequel rien n'a été fait, » vient de tirer la femme du côté d'Adam, qui sommeille, et il la présente aux bénédictions de Dieu le Père, assis sur son trône, tandis que le Saint-Esprit se tient debout et la main appuyée sur le trône : le Fils prélude ainsi à une création plus haute, à la formation surnaturelle de l'Église qui naîtra de son cœur entr'ouvert. En attendant, la nature matérielle sortie des mains de Dieu, en reçoit une impression de sainteté que le péché d'Adam n'effacera pas complètement. Les gnostiques et manichéens disaient que la matière est mauvaise, fruit d'un principe mauvais : mais l'Église des Catacombes écrit leur condamnation en traits impérissables sur les tombeaux de ses enfants.

Le Fils de Dieu fit l'homme droit et juste ; il mit un ordre parfait dans ses puissances, dans ses facultés sensibles et intellectuelles, en sorte qu'il fut un accord (1) de cette grande harmonie qui est le monde. Les saints Pères comparent l'univers à la cithare qui révèle l'existence de l'ouvrier et l'art du poète. Clément d'Alexandrie veut que les chrétiens gravent sur leurs anneaux et leurs sceaux, *la lyre musicale dont s'est servi Polycrate* (2). Eh bien! les peintres de Rome souterraine, obéissant à cette doctrine, nous ont dessiné Orphée et le bon Pasteur, qui avec la lyre, la

(1) Voyez le texte d'Eusèbe cité plus haut.
(2) *Pædagog.* lib. III, c. XI.

cithare ou la flûte pastorale, célèbrent la Trinité par un hymne digne de sa gloire. L'homme, hélas! brisera ce concert, mais le vrai Polycrate, le « Tout-Puissant », saura bien le rétablir par sa miséricorde et sa grâce.

II. La chute originelle est souvent figurée dans les monuments de l'art chrétien primitif. Tantôt c'est la scène biblique de la tentation et de la faute : Adam et Ève entourent l'arbre de la science chargé de fruits qu'une peinture de S.-Calixte met au nombre de sept, comme les péchés capitaux. Le serpent s'enroule autour de l'arbre ; il regarde la femme et parfois lui présente la pomme funeste ; les coupables reconnaissent qu'ils ont perdu leur brillant vêtement de grâce surnaturelle, et ils cherchent à voiler la honte de leur péché (1). La scène du jugement apparaît sur un sarcophage de S.-Calixte, et Dieu interroge nos premiers parents. D'autres fois encore, prononçant la sentence, il remet à Adam une gerbe de blé, symbole du travail pénible et des grandes souffrances, mais aussi du pain de vie qui descendra du ciel et détruira la mort entrée en ce monde avec le péché : à Ève, il donne l'agneau, les travaux du foyer, la douceur, l'humilité, mais surtout l'Agneau divin qui naîtra de la seconde Ève et *qui fut immolé depuis l'origine du monde* (2).

III. Dès ce moment, en effet, la Rédemption commence, et les chrétiens ne rappellent si fréquemment l'idée de la déchéance, que parce qu'ils peuvent lui opposer celle de la réhabilitation. Le Christ est vraiment notre *Sauveur:* son nom est ΙΧΘΥΣ, dont la dernière lettre est une lettre de

(1) Sur les lampes et les verres ornés de figures, ce sujet est aussi abrégé de deux manières ; le serpent ou l'un des coupables seul apparaît. (Cf. Garrucci, *Vetri*, Tav. 2.) Ève est trois fois représentée avec des ornements frivoles, pour indiquer, peut-être, qu'elle pécha par légèreté et qu'elle séduisit son époux. (V. Garrucci, *Vetri*, p. 20.)

(2) Voyez les pages magnifiques que ce symbolisme a inspirées à Mgr Gerbet (op. cit. *Tradition monumentale*).

rédemption, qu'un monument très-ancien (1) commente ainsi : ΙΧΘΥΣΩΤΗΡ. Sa vie tout entière est une œuvre de *salut*. Quel est son rôle dans le cycle artistique et dans les inscriptions des Catacombes? Il ouvre les yeux à l'aveugle, il guérit l'hémorrhoïsse et le paralytique, ressuscite Lazare, multiplie les pains pour nourrir son peuple, recherche et rapporte avec amour la brebis égarée, ranime l'espérance et conduit au ciel! Tout parle de sa rédemption : le navire qui reçoit les naufragés, le phare qui leur fait éviter l'écueil, le bercail ouvert aux agneaux épouvantés, le souffle divin qui protége les enfants dans la fournaise, la main qui porte Habacuc au secours de Daniel et défend celui-ci contre les lions... Mais pourquoi effeuiller cette couronne de miracles? Réservons-nous de l'admirer ailleurs avec plus de soin, et disons seulement que si Jésus-Christ nous a rachetés, il l'a fait par sa croix.

La croix était un signe très-familier aux confesseurs et aux martyrs. Souvent ils la dissimulaient sous des formes étranges, que les initiés seuls pouvaient reconnaître; souvent aussi, ils la produisaient au grand jour, dans ses nombreuses variétés, latine, grecque, égyptienne, etc. D'anciens Pères déclarent que le X est son image ; et ainsi, instrument de salut, elle fait partie du nom salutaire ΙΧΘΥΣ, et du monogramme, qui est le symbole du triomphe : ☧. ✝. Elle est parfois encadrée dans une couronne, parce qu'elle fut la source d'où découlèrent, avec le sang du Christ, les grâces et les mérites ; elle s'entrelace à la lettre N (νικᾷ) qui est le cri de la victoire; elle est accompagnée de deux étoiles, car elle est la lumière du monde ; elle se joint à l'ancre de l'espérance, elle se voile sous le nom : PAX, dans les épitaphes ; le monogramme d'un simple fidèle, récemment découvert à S. Calixte, la représente jusqu'à deux fois ; on la voit, sur des pierres

(1) *Spicilége de Solesme*, tom. III, loc. cit.

gravées, entourée de plusieurs poissons, c'est-à-dire des chrétiens (1) qui trouvent en elle la vie; elle est le mât qui domine le vaisseau de l'Église. Un sarcophage, peut-être destiné d'abord à une sépulture païenne, et ensuite christianisé, montre Ulysse attaché à l'arbre de son navire; il figure Notre-Seigneur, crucifié pour nous; les oreilles de ses compagnons sont fermées par la cire, « car la vertu de la croix, dit saint Maxime de Turin (2), ferme les oreilles des fidèles aux enchantements du vice, pendant leur navigation sur la mer pleine de tempêtes et d'écueils qui les sépare du port. » Auprès d'Isaac, dont les chrétiens aimaient à rappeler le sacrifice mystérieux, ils n'oubliaient point de placer le *bois* du supplice; ils représentaient Notre-Seigneur lui-même, chargé de sa croix, ou la confiant à saint Pierre, pour gage et marque de sa puissance sur l'Église. Les martyrs la reçoivent aussi de ce roi céleste; par exemple, saint Laurent, sainte Euphémie, saint Janvier (3); car c'est le secret de leur force. Le R. P. Garrucci remarque très-justement (4), que souvent le bon Pasteur porte la brebis, absolument comme s'il voulait représenter le crucifix: ses bras sont très ouverts, et la brebis étendue touche à peine ses épaules sacrées: « Quant à moi, dit le « savant écrivain, je ne doute pas du tout qu'on n'ait voulu « faire, en ceci, une allusion à la croix, sur laquelle le Fils « de Dieu a daigné souffrir. C'est une chose bien connue, « et je l'ai démontrée ailleurs, que la brebis signifie la « nature humaine, que le Verbe s'est unie hypostatique- « ment... pour expier en elle les péchés dont elle était « coupable..... » Et, pour tout résumer en un seul trait, une sculpture du musée de Latran, représente le *labarum*

(1) Voyez plus loin l'explication de cet autre symbolisme de l'ἰχθὺς.
(2) Homilia in fer. VI maj. hebdom.
(3) Cf. Garrucci, *Vetri*, p. 119 et suiv.
(4) *Vetri*, p. 60.

de Constantin environné d'une couronne magnifique : deux colombes aspirent à en goûter les délices... « Ma plus « sublime philosophie, dira un jonr saint Bernard, est de « savoir Jésus crucifié ! Je ne cherche pas, comme l'épouse, « où il repose au midi, ce Sauveur que je contemple sur « la croix : cela est plus sublime, c'est le pain solide ; mais « Jésus crucifié est plus suave ; c'est le lait qui remplit le « sein maternel (1). »

IV. Or, le Christ était hier, et il est aujourd'hui, et il sera dans tous les siècles. La tradition des premiers temps chrétiens distinguant entre les caractères personnels du Père et du Fils, sans diviser leur nature, et remarquant que celui-ci est la splendenr, le Verbe, le *discours* du Père, et que d'ailleurs les siècles, toute l'économie chrétienne, ont été faits et consommés par lui, attribuait à la première personne de la Trinité une invisibilité absolue, et à la seconde toutes les manifestations divines, toutes les *théophanies*. Nous n'avons point à expliquer ni à défendre ici cette doctrine, qui nous paraît l'une des plus belles et des plus profondes de la théologie catholique, mais nous en voulons montrer l'expression dans l'art des Catacombes, justifier ainsi la parole de Notre-Seigneur : « Avant qu'Abraham fût, *je suis* », et établir sur la croyance de l'Église apostolique les relations des deux Testaments. Que les gnostiques cessent d'y voir un antagonisme déclaré : le Christ qui se révèle à nous, est l'auteur unique des révélations préliminaires, le fondateur de l'ancienne alliance, le créateur du monde.

Le type de Notre-Seigneur dans les monuments des Catacombes, est franchement accusé et très-reconnaissable. C'est un jeune homme aux traits nobles, à la figure imberbe, à la chevelure flottante et partagée ou plus courte sur le front ; il est ordinairement vêtu de la tunique et du

(1) Serm. XII in Canticum.

manteau ; souvent il tient en main la verge de la toute-puissance. Eh bien ! c'est à lui que les sarcophages attribuent la création de l'homme : il le touche de son sceptre, et l'anime d'un souffle immortel ; c'est lui qui juge la faute originelle, et confie aux coupables le blé et l'agneau, emblêmes sous lesquels il est mystérieusement désigné. Abraham sacrifie son fils Isaac, c'est-à-dire Jésus, *au pied du tribunal de Pilate* (1). D'après des *verres* publiés par le R. P. Garrucci, Jésus le Pontife éternel, déjà symbolisé par Isaac, remplace Abraham lui-même (2). Il se sacrifie donc à la justice divine, et en retour, il recevra toutes les nations pour héritage : car la *corde* qui servait de mesure agraire chez les Orientaux, est enroulée auprès de lui (3). Joseph sauvé de la citerne du désert prophétise sa résurrection (4).

Ce n'est pas non plus Moïse, mais le Christ qui frappe le rocher, pour en faire jaillir l'eau désirée (5). Or, dit saint Paul, la pierre était le Christ : et si Moïse fut l'initiateur de la révélation du Sinaï, le Verbe préludait en lui et par lui à la révélation définitive de Bethléem, du Thabor et du Calvaire. — Le Verbe incarné est donc l'*âme* de l'économie *judaïque*. Le voici sous l'image du serpent d'airain (6). Le voilà encore, ce véritable Orient, qui, le front revêtu des rayons du soleil, commence à apparaître au monde, dont il tient le globe en sa main ; devant lui repose le livre de la révélation ; près de lui, la Vierge sa mère est debout entre deux oliviers, c'est-à-dire entre les deux testaments : elle prie, les mains élevées au ciel, parce qu'elle est de notre création, tandis que son Fils est Dieu ; Isaïe le prophète,

(1) Bottari, Tav. XLIX, nn. 5 et 6.
(2) *Vetri*, Tav. I, fig. 2ª. — Tav. II, fig. 8ª.
(3) *Vetri*, Tav. II, fig. 8ª.
(4) Ibid., p. 36.
(5) Ibid., Tav. I, fig. 2ª.— Tav. II, fig. 10ª etc., etc.
(6) *Vetri*, Tav. I, fig. 5ª.

contemple cette vision, l'annonce à la terre, et tout à l'heure joindra la confession du sang au témoignage de la parole : il souffre le supplice de la scie cruelle, et ses bras en croix disent assez de qui il est le martyr et la figure (1). Les enfants précipités dans la fournaise de Babylone y sont rafraîchis d'une rosée très-douce : qui les a secourus ? Jésus qui élève sur eux la verge et la houlette de consolation (2). Si Tobie chasse le démon Asmodée, et rend la vue à son père aveugle, c'est par la vertu de Jésus-Christ que symbolise le poisson retiré du fleuve, et le saint patriarche est si bien la figure du Messie, qu'ils sont parfois remplacés l'un par l'autre (3). Enfin, Jonas renfermé trois jours dans le sein du monstre, n'est-il point l'image du divin crucifié ? Pourquoi reproduire si fréquemment ce miracle aux Catacombes, sinon pour rappeler celui de la résurrection ? Mais ce qui achève de démontrer la présence secrète du Messie dans l'Ancien Testament, c'est un monument fort curieux, récemment édité par le R. P. Garrucci : un verre des catacombes représente l'arbre sous lequel Jonas s'est laissé tomber, accablé de tristesse et de fatigue ; mais le prophète n'apparaît pas ici : à sa place, l'artiste a figuré l'ἰχθύς, le poisson mystérieux. Or, n'est-ce pas là substituer le Christ à Jonas, la réalité à l'ombre, le principe de l'action surnaturelle à son phénomène ? (4)

Oui, répétons avec l'Apôtre : Le Christ qui est aujourd'hui *était hier :* « Heri et hodie ! » Il était dans l'ancienne alliance, il est le Dieu créateur, le Jéhovah qui a établi le premier Testament. Concluons aussi de ces témoignages

(1) *Vetri*. Rien n'est plus magnifique et plus profond que cette composition symbolique, dont le R. P. Garrucci (p. 6 et suiv.) donne admirablement l'interprétation.

(2) *Virga tua et baculus tuus ipsa me consolata sunt.* (Ps. XXII, 4.) *Vetri*, Tav. 1ᵉ, fig. 1ᵉ.

(3) *Vetri*, p. 16.

(4) *Vetri*, Tav. 1ᵉ, fig. 5ᵉ.

décisifs, que l'économie de Moïse fut vraiment typique et symbolique : les protestants, quand ils nient cette assertion, devraient songer qu'ils contredisent la croyance manifeste des temps apostoliques (1).

V. La sainte Église, inséparablement unie à Notre-Seigneur Jésus-Christ, se retrouve partout où il se rencontre lui-même. Elle est figurée, et c'est le sentiment des Pères les plus autorisés, elle est figurée par l'Arche surnageant au-dessus des flots, ou s'arrêtant enfin sur la montagne éternelle, et Noé y est fréquemment remplacé par des chrétiens. Quand on voit près du bûcher d'Isaac la *mesure* qui fixe les limites des campements d'Israël et la part d'héritage de chaque tribu, ne se souvient-on pas que Dieu a promis à son Fils une Église universelle et catholique ? Le rocher du désert n'est-il pas l'Église aussi bien que le Christ ? et ses eaux vives ne promettent-elles pas que l'Église et les sacrements jailliront du cœur transpercé du Messie ? Les chrétiens substitués aux enfants dans la fournaise ou représentés autour de Daniel dans la fosse aux lions, nous révèlent que ces martyrs de l'ancienne alliance appartenaient déjà à la nouvelle. Daniel, l'homme de désirs et de prière, s'avance vers le dragon de Babylone et lui présente une nourriture mortelle. Jésus-Christ se tient près de là. Daniel l'invoque du regard et reçoit ses ordres (2). Oui, le Sauveur et l'Église agissent dans le monde depuis le commencement des temps. Dès-lors l'Église et Babylone sont aux prises ; l'issue de la lutte n'est point douteuse, car le Christ combat pour l'Église. Constantin, secouant avec mépris le cadavre du paganisme, dira un jour au monde : Voilà ce qui fut ton Dieu ! « Ecce quem colebatis (3) ! »

(1) Cf. Patrizi, *Institutio de interpretatione bibliorum. Rome* 1862. 1 *vol. in*-8°.

(2) Ce dernier détail est d'un verre imagé : *Vetri*, Tav. III, fig. 13.

(3) Cf. Daniel, c. XIV, v. 22 et suiv.

Les deux Testaments sont donc étroitement liés ; l'Église s'appuyant sur les patriarches et les prophètes, aimait à peindre leur histoire pour ses enfants : elle y trouvait des exemples de courage, des modèles de vertu, des motifs d'espérer, des raisons de croire à sa divinité comme à celle de son Époux. A ceux qui l'accusent d'être née d'hier, elle répond qu'elle fut au berceau du genre humain ; aux Juifs qui lui reprochent de détruire la Loi, elle démontre qu'elle en écarte seulement les voiles, pour apparaître au grand jour, comme la fleur qui brise, doucement et sans injustice, son enveloppe obscure. Elle prend plaisir à unir les faits des deux alliances afin d'en montrer la secrète harmonie, et si, par son culte, par ses mœurs, par les noms qu'elle donne à ses fils, elle se sépare absolument de la synagogue, elle maintient toutefois l'accord des deux Testaments et les représente à bon droit sous l'image de deux oliviers : elle est leur centre commun, la paix est faite entre eux.

Le Christ, dit saint Paul, récapitule tout en lui-même !

IV. — Définition de l'Église.

I. Les SS. Docteurs des Catacombes envisageaient l'Église d'un regard très-simple et très-profond : il semble qu'ils aient moins considéré son élément humain, et les changements qu'elle subit par la succession des pontifes et des générations chrétiennes, pour l'étudier davantage dans son principe surnaturel, dans Jésus-Christ et les apôtres. Là, elle est nécessairement immuable : c'est Jésus et Pierre qui enseignent et qui gouvernent. Il est vrai que le chef de l'Église se nomme aujourd'hui Calixte, qu'il se nommait hier Zéphyrin, et que demain il se nommera Urbain ; mais ce sont là de purs phénomènes. L'histoire de l'Église n'atteint pas son *essence*, et à parler nettement, nous n'avons

pas d'histoire des dogmes chrétiens, mais seulement une histoire de leur développement et explication.

Voyez ce navire « avec son pilote au gouvernail, et trois « pêcheurs, dont l'un retire dans ses filets un gros pois- « son : comme saint Pierre est facilement reconnaissable « sous les traits du pilote, il est manifeste que ses trois « compagnons représentent les apôtres (1). » Quelle est, pensez-vous, cette barque? L'Église assurément! (2) Mais lisez ces caractères gravés sur le flanc du vaiseau :

ΙΗϹΟΥϹ.

Oui, Jésus lui-même ! il est l'Église, et *l'Église est Jésus*, et ils ne sont qu'un ; les Pères disaient la même chose, quand ils rappelaient comme une vérité fondamentale que c'est le Christ qui baptise, confirme par l'effusion du Saint-Esprit, nourrit le fidèle de sa chair et remet les péchés. Nous verrons plus tard comment ce principe servit à confondre les Montanistes. En vertu d'une unité si intime, l'Église s'appuie sur Notre-Seigneur, et trouve en lui la force de lutter contre les flots dont elle est battue, contre les puissances ennemies qui veulent la faire sombrer. Trois monuments, au moins (3), montrent le dauphin nageant dans l'Océan et y soutenant un frêle bateau ; or, ce dauphin est le symbole du Dieu très-miséricordieux et très-puissant qui, s'adressant à ses disciples, leur demanda : « Pourquoi craignez-vous, hommes de foi médiocre? et il commanda aux vents et à la mer, et il se fit un grand calme. » Quand

(1) Garrucci, *Deux monuments*, p. 29. Ce sujet est sculpté sur un ivoire du Vatican et reproduit sur une pierre précieuse, autrefois au musée Borgia.

(2) Cf. *Clem. Rom.* ep. I ad Jacobum, n. 14. — *Constitut. Apost.* l. II, c. 57.

(3) Cf. De Rossi, *De Christianis monumentis* ἰχθὺν *exhibentibus*, p. 19.

je contemple ce navire symbolique sur les tombeaux où dorment nos pères, il me semble entendre leur voix qui me dit avec amour : « L'Église est l'Arche véritable. Le « mât et l'antenne, qui tendent ses voiles et les ouvrent « au souffle céleste, ne sont rien que la croix ; le prince « des apôtres tient la barre d'une main vigoureuse, et ses « compagnons, que le Christ a faits pêcheurs d'hommes, « nous ont recueillis, pauvres naufragés, et déposés au « rivage. Laisse-toi captiver par leurs filets qui ne se « rompent point ; cède à la divine et douce amorce de leur « parole : et passager sur leur barque immortelle, travaille « toi-même à la puissante manœuvre qui doit sauver le « monde. Quand la tempête grondait, nous jetions les « ancres, et nous reposions sur elles : la tempête ne les « arrachait point, car la croix est bien un scandale pour « les Juifs, une folie pour les Gentils, mais c'est la force de « Dieu pour tout croyant.

« Notre sœur bien-aimée, Firmia Victora, qui vécut LXV « années, et fut ensevelie au cimetière de Gordien, « demanda, comme nous, que les flots et le navire fussent « figurés sur le marbre de son *loculus* (1), mais elle voulut « que les *fossores* y ajoutassent l'image d'un phare : la « flamme vive y resplendit au sommet d'une tour à « quatre étages, en retraits, et ses rayons éclairent la nuit « sombre où vogue le vaisseau : elle en avait appris la « signification du prêtre Hermas. Car ce grand mystique et « théologien nous disait, dans l'assemblée des fidèles : « *Toutes les nations qui sont sous le ciel ont entendu, ont cru,* « *et ont été appelées d'un même nom, qui est celui du Fils de* « *Dieu. Ayant donc été marquées de son sceau, elles ont toutes* « *reçu la même prudence et le même sens ; elles eurent une* « *seule foi et une seule charité.. .. C'est pourquoi la structure* « *de cette tour, formée de tous les peuples et bâtie sur le Christ,*

(1) Il est conservé au musée de Latran.

« *conserve, dans tout son ensemble, la même couleur, resplen-* « *dissant à l'égal du soleil* (1). — Ainsi, l'Église donne à « l'esprit l'objet de ses plus ardents désirs, et de ses plus « constantes recherches : nous avons eu soif de lumière, « et l'Église nous en a inondés, car elle est le phare dont « l'éclat ne pâlit jamais ! »

II. Le Sauveur avait défini son œuvre : « *Ovile unum et* « *unus pastor!* un seul bercail et un seul pasteur ! » L'Église romaine voulut maintenir rigoureusement cette unité, et elle la recommandait sans cesse à ses enfants. Il importe peu de discourir des rapports artistiques plus ou moins contestables qui rattacheraient la figure du *bon pasteur* des Catacombes à des œuvres fameuses de la peinture païenne (2) ; il suffit de signaler quelle est la plus multipliée de toutes celles qu'on admire dans Rome souterraine. Le « Pasteur unique, » le « bon et grand Pasteur des âmes, » le « Prince des pasteurs » (3), ne souffre pas que ses brebis s'éloignent du troupeau : si elles s'en séparent, il les rapporte tendrement sur ses épaules ; il les conduit toutes ensemble vers une seule bergerie ; il en est de bonnes, et aussi de mauvaises qui sont représentées par les boucs, mais Notre-Seigneur a pour les unes et les autres des caresses affectueuses ; son regard, doux et profond, repose sur elles ; il converse avec elles, leur enseignant la foi, principe de l'unité des intelligences ; il leur donne la même nourriture, principe de l'unité des cœurs ; il a, pour elles, une seule bénédiction, afin que nous soyons *un*, comme lui et son Père sont *un*. Tel est le plan divin : la grâce, l'amour, la foi sont les liens, et comme parle

(1) *Pastor Hermæ*, lib. III, *Similit.* IX, §§. 12, 13, 17.

(2) Voyez, Raoul Rochette, *Tableau des Catacombes*, ch. 3 et suiv. Nous avons dit notre pensée sur ce sujet, dans la 2e partie de ce travail (*Revue*, août 1864).

(3) Cf. Ezech. XXXIV, 23 ; XXXVII, 24 ; Zach. XIII, 7, coll. Matth. XXVI, 31 ; Marc. XIV, 27 ; Joan. X, 14-16 ; Hebr. XIII, 20 : 1 Pet. II, 25 ; V, 4.

saint Paul, les nerfs qui donnent l'unité et la vie au corps mystique dont Notre-Seigneur Jésus-Christ est le chef.

III. Qu'est-ce encore que l'Église? Une société qui veut changer la face du monde, et à sa nature corrompue substituer la vie divine. Elle-même le déclare : je vois sur un sarcophage du musée de Latran, un quadrige guidé par la main d'un soldat, et furieusement emporté dans la plaine : il va renverser et broyer un petit enfant, un de ces pauvres, un de ces humbles qui portent en leur cœur la vertu bannie de la terre ; mais Jésus-Christ est là : de son sceptre, il arrête le prince du mal, et lui dit : « Tu viendras jusqu'ici et pas plus loin ! » Le monde répondra par la persécution ; mais quand nos martyrs contempleront à la voûte des *arcosolia* l'arche de Noé, et en regard, les enfants sains et saufs au milieu des flammes, ils s'écrieront avec le psalmiste : « Voici que nous traversons l'eau et le feu, et vous nous donnerez, au-delà, un éternel rafraîchissement ! » Job, passant de la misère aux joies de l'abondance, Ézéchiel qui vit se ranimer les ossements desséchés, Daniel qui changea le cœur de Darius, et obtint de lui un décret en faveur de la véritable religion, Jonas, qui transforma Ninive, le vieil Orphée, entraînant les forêts et adoucissant les animaux féroces, tous ces personnages mystérieux que l'Église des Catacombes représentait sur ses monuments, indiquent bien quel but elle poursuit ici-bas.

Elle réunit, dans un immense embrassement, la gentilité et le judaïsme : le mur qui les séparait est désormais renversé ; les patriarches de la loi mosaïque mêlent leurs graves figures à celles de la Samaritaine, de la Chananéenne, des mages et des fils même de Romulus. L'Église offre son sacrifice par les mains d'un prêtre sorti de la gentilité, en présence d'Abraham, revêtu, lui aussi, du costume de l'Occident (1). Jésus-Christ portera quelquefois la tunique

(1) Voir plus loin la description de cette magnifique peinture (n. VI).

très-courte et la chlamyde étroite des jeunes plébéiens de Rome (1); il veillera sur son troupeau, entre les deux arbres qui signifient le peuple hébreu et les gentils (2). En un mot, l'Église est essentiellement *catholique*, parce que son divin Époux est le sauveur de tous ceux dont il a pris la nature : et d'après les saints Pères, cette nature unie au Verbe est l'hameçon céleste jeté dans la mer immense, ou bien encore la flûte précieuse au son de laquelle le bon Pasteur conduit toutes ses brebis.

IV. Enfin l'Église *est la colonne de la vérité :* « Columna et firmamentum veritatis, » dit l'apôtre (3). Plusieurs coupes imagées, retrouvées dans les Catacombes, sont l'expression sensible de cette grande pensée. Une colonne entourée des princes des apôtres, supporte le monogramme du Christ : Notre-Seigneur est la vérité, et il repose en son Église ; l'Église, par la voix de Pierre et de Paul, proclame ses divins enseignements ; des pierres précieuses ornent de leur éclat la divine colonne. On la voit encore seule ou surmontée d'une couronne, ou bien soutenant des cartels qui renferment les noms des apôtres et des martyrs. O forte et sublime Église sur laquelle nos pères se sont appuyés dans les persécutions, toi que l'orage n'a point renversée, et que la foudre n'a point découronnée, demeure à jamais notre espoir et notre orgueil ! (4)

(1) Garrucci, *Vetri*, p. 26. Le Dante a dit excellemment : « Cette Rome, par laquelle *le Christ est Romain.....* »

(2) Ibid. p. 57.

(3) I Tim. III, 16.

(4) *Vetri*, Tav. XI, fig. 2, 3 et 5. — XVIII, 2. — XIX, 5, 6, 7. — XXVII, 1. — XXVI, 11.

V. — Le premier Pape.

Saint Pierre dans l'Ancien Testament. — Saint Pierre, Jésus-Christ et l'Église. — Le Prince des Apôtres : ce qu'il faut penser des rapports de saint Pierre et de saint Paul.

I. Les Catacombes ne déposeraient pas en faveur de la primauté de saint Pierre, que nous n'en serions pes effrayés : « Le paganisme ne disait pas aux chrétiens de renoncer au Pape, mais d'abjurer le Christ (1). » Et il était moins nécessaire de les instruire des droits de l'Évêque de Rome que de l'éternelle et divine génération de Celui qui les lui a donnés. Cependant, qu'on ne s'y trompe point : Rome souterraine revendique bien haut pour son siége apostolique et pour ses pontifes, la plénitude du pouvoir spirituel, la source de la juridiction ecclésiastique. Depuis le jour où Mgr Gerbet écrivit ses admirables études sur la *Tradition monumentale* (2), la science archéologique a fait d'immenses progrès, de grandes découvertes, dont le R. P. Garrucci a publié jusqu'à deux fois le résultat, dans son traité des verres imagés de l'antiquité chrétienne : cet avancement de la science a particulièrement servi à la gloire de saint Pierre. Encore une fois, nous n'aurions pas été découragés, mais j'aurais été surpris du silence des martyrs à l'endroit du Chef de l'Église ; or, nous le savons aujourd'hui, ils ont dit : « Tu es Pierre, et sur cette pierre l'Église est bâtie, » aussi clairement, aussi fortement qu'ils disaient à Jésus : « Vous êtes le Christ, le Fils du Dieu vivant ! »

Déjà, glorieux prince des apôtres, déjà l'Ancien Testament est tout occupé de vous et rempli de votre présence. Chef de l'Église, vous assistez à sa longue préparation.

(1) *Esquisse de Rome chrétienne*, tom. II, p. 61.
(2) Ibid.

J'ai vu, dans les tableaux des Catacombes, Abraham remplacé par le Christ, et voici que le sacrificateur qui offre Isaac, n'est ni Abraham, ni le Christ, mais Simon, fils de Jean (1).

J'ai vu le Messie substitué à Moïse, et voici qu'une peinture de S. Calixte représente le saint prophète ôtant ses sandales devant la majesté de Dieu, puis en face de ce premier sujet, le miracle des eaux qui jaillissent de la pierre : mais ici Moïse est transfiguré ; ses traits ne sont plus ceux qui le distinguaient auprès du buisson ardent ; et dans ce prophète qui frappe le rocher, je vous reconnais, ô Céphas !

L'or ciselé de ce calice (2) me montre le même rocher symbolique d'où ruisselle l'eau verte et brillante ; le chef du peuple de Dieu tient encore élevée la verge de la puissance. On ne peut le méconnaître, son nom est gravé près de lui : mais ce n'est pas Moïse ; mais c'est Pierre : PETRVS !

Sur plusieurs des sarcophages du Latran, la même scène sculptée en bas relief « est placée, non au milieu des « représentations tirées de la vie de Moïse, mais au milieu « de celles qui se rattachent à la vie de saint Pierre (3). »

Prince et Père de tout le peuple chrétien, Pontife souverain, modèle et premier docteur de notre foi, comme Abraham fut prêtre, roi et père de tous les croyants, tel est saint Pierre !

Législateur et chef absolu de la nation sainte, initiateur aux mystères de la grâce, guide et juge des douze tribus, fondateur et centre de l'unité, comme Moïse dans l'ancienne loi, tel est saint Pierre. Oui, dit saint Augustin, Moïse a été la figure de Pierre : « Figura fuit Petri ! (4) » et per-

(1) Garrucci, *Vetri*, p. 89.
(2) Ibid. p. 89, n. 9.
(3) Northcote, *les Catacombes*, p. 76.
(4) Sermo 351, 4°.

sonne ne peut boire de l'eau du rocher, de la grâce salutaire, s'il ne la demande à Pierre, à qui seul il est donné de la faire couler.

II. Abraham et Moïse sont les figures de Jésus et de saint Pierre: Saint Pierre et Jésus ne sont-ils pas *un?* Quand les artistes des Catacombes veulent rappeler la passion du Sauveur, ils lui substituent souvent le prince des apôtres (1). On le voit entraîné par les soldats et chargé de la croix, *suivant son maître* jusqu'à la mort.

La verge royale, signe d'autorité suprême et de toute-puissance, ce sceptre divin par lequel l'eau est changée en vin, Lazare ressuscité, tous les miracles et la création même opérés, appartient à Pierre comme à Notre-Seigneur et n'appartient qu'à eux; Moïse ne la possède que lorsqu'il en frappe le rocher, et alors il est le type du Chef invisible et du Chef visible de l'Église. « Un bas-relief sculpté sur « la face principale d'un sarcophage de Latran offre un « remarquable exemple de ce fait : A la suite de scènes « retraçant différents miracles du Christ, où il tient lui-« même la baguette, vient un groupe où il ne la porte plus, « mais il l'a confiée à saint Pierre, ou, pour mieux dire, « ce groupe ne représente pas autre chose que le don fait à « saint Pierre de cette baguette (2). »

Si Élie remonte au ciel, entraîné sur le char enflammé, il n'oublie point de laisser son esprit avec son manteau, à Élisée (3); le disciple reçoit le don de son maître avec une humilité profonde, et se jugeant indigne de toucher le manteau qui a recouvert l'envoyé de Dieu, il enveloppe ses mains dans son propre pallium et reçoit ainsi le gage du prophétisme. Or, cet Élie et cet Élisée sont bien différents de ceux qui portèrent leurs noms dans l'ancienne loi;

(1) *Vetri*, p. 11.

(2) Northcote, p. 77 et 150.

(3) Peinture de la catacombe des saints Nérée et Achillée; sculptures et inscriptions du musée de Latran.

à leurs traits, je reconnais et j'adore Jésus, je reconnais et je vénère Pierre; Jésus, qui transmet sa royauté spirituelle, son pouvoir doctrinal, son sacerdoce, et Pierre, qui *se revêt de Jésus-Christ*, roi et maître de l'Église : donc, désobéir à Pierre, c'est se révolter contre Jésus.

III. Une fresque autrefois décrite par Bosio, et découverte dans le cimetière des saints Marcellin et Pierre *aux deux Lauriers*, représentait de profil une chaire pontificale, entourée de tentures : personne ne l'occupait, si ce n'est que la colombe, couronnée de diamants, pour signifier sa nature divine, versait sur elle des flots de lumière et de grâce (1). La perte de ce symbole de la *Chaire de saint Pierre* est assurément fort regrettable : mais le R. P. Garrucci nous a révélé un monument plus important encore (2). Il est arrivé qu'une fragile coupe de verre a traversé quinze ou seize siècles, afin de nous apprendre ce que les chrétiens des Catacombes pensaient du Siége apostolique. Une chaire épiscopale s'élève sur une montagne dont la verdure marque la fertilité, et d'où jaillit un ruisseau d'or. Elle supporte le monogramme du Christ accompagné de deux pierres précieuses; à la cîme de la montagne, un arbre, planté comme celui de l'Écriture, sur le bord des eaux, donne son joyeux feuillage et ses fruits abondants. Près de là, un homme et une femme richement vêtus, unis par la même foi et la même espérance, c'est-à-dire par le livre de la Révélation placé entre eux, et par le monogramme qui rayonne au-dessus de leurs têtes, élèvent les mains au ciel, confessant leur croyance, priant et glorifiant Dieu. Oh! que ce langage est clair, et cette harmonie délicieuse à entendre : l'Église romaine est bâtie sur le rocher immuable qui est Jésus-Christ et Pierre lui-même; elle est le prin-

(1) Aringhi, tom. II, p. 53.

(2) [illegible], p. 142, tav. XXV, n. [illegible]

cipe du progrès véritable; elle est l'arbre de vie qui croissait autrefois dans l'Éden, et qui nous a été rendu, mais combien plus vivant et plus vivifiant! Elle est ce fleuve de la grâce et de la gloire, auprès duquel le Pactole de la fabuleuse antiquité ne roulait qu'un vil limon; de sa chaire, comme de l'oracle infaillible de Jésus-Christ, descendent les enseignements de la vérité; c'est par elle, et dans son unité, que nous croyons, que nous espérons, que nous aimons; c'est elle qui fait briller dans les cieux le signe de Jésus-Christ, Fils de Dieu, Rédempteur!... O Pontife romain, s'écriait saint Jérôme, « je m'unis de communion « à votre béatitude, c'est-à-dire, à la chaire de Pierre; je « sais que l'Église est bâtie sur cette pierre! et en vous sui- « vant ainsi, je suis le Christ, et point d'autre! (1) »

IV. Saint Jérôme, écrivant cette admirable protestation, n'était que l'écho des apôtres: Pierre fut leur prince, et ils le reconnurent hautement. Je ne sais quelle secte gnostique de nos jours, veut, comme les gnostiques du temps d'Irénée, diviser les Apôtres, et les présenter comme d'irréconciliables antagonistes. Les Catacombes, aussi bien que les saints Pères, combattent cette prétention. Leurs peintures et leurs sculptures nous montrent les douze apôtres serrés étroitement autour de Notre-Seigneur, écoutant son enseignement qui est *un*, portant en leurs mains le même symbole de foi, brebis fidèles qui suivent le pasteur (2), pasteurs eux-mêmes qui s'efforcent d'amener les agneaux au même et unique bercail (3), pêcheurs embarqués sur le même navire, traînant le même filet, et ramant de concert. Et saint

(1) *Ad Damasum* ep. 15.

(2) Quand les brebis qui accompagnent le bon Pasteur sont au nombre de douze, elles représentent évidemment les apôtres; et alors elles sont toutes attentives à sa voix.

(3) Peinture de la catacombe de Calixte.

Pierre est le pilote, l'apôtre privilégié qui suit immédiatement Notre-Seigneur, approche le plus près de sa chaire, s'élève au-dessus des autres pour recevoir la *Loi,* qui n'est confiée qu'à lui : il est figuré dans l'ancien Testament où ses frères n'apparaissent pas encore ; si quelque apôtre est représenté *seul* avec Jésus-Christ, c'est toujours lui ; seul, il reçoit le sceptre du Fils de Dieu ; seul, il remplace parfois son maître. En un mot, Pierre est cet Élisée qui, seul d'entre les fils et les disciples des prophètes, a reçu le manteau d'Élie.

La prééminence de saint Pierre sur saint Paul lui-même, est d'une incontestable évidence dans les monuments chrétiens primitifs. Ici, les deux apôtres portent l'étole antique, mais celle de Pierre est ornée de perles qui en rehaussent l'éclat (1). Là, Paul est placé à la droite, mais il n'est vêtu que de la toge et assis sur un simple escabeau, tandis que Pierre, drapé dans un large pallium, occupe une sorte de chaire à dossier (2). Sur une cinquantaine de coupes imagées où ils sont réunis, et où l'on peut déterminer avec certitude la place que l'artiste a assignée à chacun d'eux, saint Pierre tient *quarante-cinq fois* la droite, et la cède *sept fois à peine* à saint Paul ; et encore, il est de ces cas extraordinaires où l'infériorité du rang, accordée au prince des apôtres, est merveilleusement compensée par d'autres avantages. Si l'on tient aussi compte des erreurs qui ont pu échapper au burin du graveur, si l'on remarque avec le R. P. Garrucci que le Christ lui-même abandonne parfois la place d'honneur à S. Paul, Marie à sainte Agnès, les époux à leurs épouses (3), on verra que l'objection tirée des exceptions que je signale, n'est pas même spécieuse.

(1) Garrucci, *Vetri*, p. 95.
(2) Ibid., p. 99.
(3) Ibid., p. 103, 154, etc.

Trouve-t-on réellement parmi les scènes historiques des Catacombes, des traces de la controverse qui s'éleva entre saint Pierre et saint Paul au sujet des coutumes judaïques (1)? Cela me paraît fort problématique et il n'est nullement prouvé que les artistes chrétiens y aient fait allusion lorsqu'ils ont représenté les saints Apôtres dans une intime conversation. Mais il est incontestable que leurs images, constamment rassemblées, indiquent combien on croyait alors à l'unité de leurs doctrines. De concert ils entourent leur divin Maître et reçoivent son enseignement qui est *un;* de concert, ils vénèrent Marie et les saints; Pierre confie à Paul les Livres sacrés; ils semblent conférer de leurs croyances et soutiennent ensemble l'Eglise qui est la colonne de la vérité; ils n'ont à eux deux qu'un seul exemplaire de l'Évangile, qu'un seul monogramme pour devise, qu'une seule couronne pour prix de leurs travaux: le Christ, planant sur leurs têtes, les récompense tous deux à la fois: le Christ est-il divisé (2)?

Cette théorie de la primauté absolue de saint Pierre est résumée par un admirable tableau ciselé dans un calice de verre et divisé en deux parties (3). La première est remplie par une montagne fertile d'où s'échappent sept ruisseaux. Notre-Seigneur Jésus-Christ se tient debout au sommet de cette colline autrefois figurée par le Sinaï. A droite, le palmier de l'Orient étend ses rameaux sacrés, au milieu desquels repose le Phénix, symbole de la résurrection. Le véritable Moïse, saint Pierre, s'avance vers son maître, et dans les plis de son manteau, reçoit du Sauveur ressuscité, un livre déroulé sur lequel on peut lire les restes du mot

(1) Galat, II.

(2) Voir, pour tous ces détails, le bel ouvrage du R. P. Garrucci, *passim*.

(3) Ibid., p. 83 et suiv. La plupart des traits de cette composition sont reproduits, séparément ou ensemble, sur beaucoup de sarcophages chrétiens.

Dominus. Le chef du peuple chrétien porte sur l'épaule la croix de J.-C. : c'est ainsi que le Messie et l'Eliacin dont parle le prophète portaient la marque de leur royauté (1). Cependant, le Sauveur semble adresser la parole à un personnage placé à sa droite, et qui est probablement saint Paul : d'un geste, il lui confie la mission d'enseigner, mais c'est à Pierre qu'il réserve le pouvoir et l'autorité suprêmes. Quand les empereurs romains envoyaient un *vicaire* ou gouverneur dans les provinces, ils lui déléguaient la souveraine puissance en lui remettant le code des constitutions impériales ; le gouverneur les recevait dans les plis de son pallium. La légende écrite sur le livre confié à Pierre doit donc se compléter ainsi : *Dominus legem dat*, comme elle se lit, en effet, sur un sarcophage chrétien conservé à Arles. O véritable Vicaire du Christ, et gouverneur de la sainte Église de Dieu, Simon, qui avez été nommé Céphas, c'est-à-dire Pierre ; votre héritage est plus grand que celui de vos frères dans l'apostolat : les communications intimes du nouveau Sina, la loi surnaturelle, la royauté du Fils de Dieu, sont votre partage.

La seconde partie de ce tableau développe l'idée contenue dans le plan supérieur. Le bélier mystérieux apparaît sur une colline d'où jaillissent les quatre fleuves évangéliques désignés par l'inscription IORDANES ; des brebis sortant de Jérusalem et de Bethléem viennent s'y désaltérer. Bethléem et Jérusalem sont l'Église catholique ; le Jourdain est sa pure doctrine ; les brebis sont les fidèles qui reçoivent de Jésus, la vérité, la lumière et la vie. Pierre est chargé de la distribution de ces biens ineffables, et de la conduite du troupeau.

Je ne m'étonne plus, glorieux Prince des Apôtres, que nos pères nous aient si souvent rappelé le souvenir de votre chute : vous pressez du doigt vos lèvres qui, un instant,

(1) Is. IX. 6, XXII. 22.

trahirent Notre-Seigneur; le coq dont le chant fut le signal de votre repentir est à vos pieds. Mais votre faiblesse même prouve la divinité de votre mission, et quand on vous voit près de là, saisi par les soldats et confessant la foi que vous nous avez enseignée, on songe aux grandes paroles de Notre-Seigneur : *Et toi, quand un jour tu seras converti, confirme tes frères! Simon, fils de Jean, m'aimes-tu? Pais mes agneaux, pais mes brebis!*

VI. — La vie surnaturelle dans l'Église.

Baptême, Eucharistie, Pénitence.

De la montagne où saint Pierre recevait la *Loi*, nous avons vu découler sept ruisseaux: il est temps d'approcher de ce grand fleuve, qui est la grâce répandue en nos âmes par les sept Sacrements.

Les Sacrements le plus souvent figurés dans le symbolisme des Catacombes, sont le Baptême, l'Eucharistie, la Pénitence (1); de fait, ils sont la base de la vie chrétienne, et s'ils lui sont toujours nécessaires, ils le deviennent davantage encore à l'heure des persécutions.

I. Suivant un principe constant dans l'Église, le Baptême est l'œuvre de Jésus-Christ; Notre-Seigneur lui-même nous baptise par la main de ses ministres visibles. C'est lui qui ouvre les yeux à l'aveugle-né, comme la vertu du *poisson* avait guéri la cécité de Tobie, et qui présage ainsi la grande *illumination* des âmes (2). C'est lui, ce divin Agneau, que l'on voit sur le sarcophage de Junius Bassus, baptiser un agneau plus petit, tandis que la colombe planant au-dessus

(1) Ils sont représentés isolément, ou plus souvent tous ensemble, en sorte qu'ils forment comme un cycle sacramentel qui est signalé par tous les auteurs.

(2) Cf. Hebr. VI, 4, etc. On rencontre à chaque instant cette scène dans les Catacombes.

de ce groupe, répand l'eau ou l'huile de la sanctification (1). C'est de lui, pierre mystérieuse du désert, que jaillissait l'eau régénératrice, et c'est son sceptre qui la faisait couler. Les chrétiens naissent et nagent dans ces flots (2); la tradition les désigne sous les noms de *pisces*, *pisciculi ;* ils se laissent prendre au doux hameçon de l'Église (3), et suspendre à l'ancre renversée en forme de croix (4). De là, cette heureuse assimilation de l'homme à Jésus-Christ : il est, comme lui, l'agneau bien-aimé de Dieu ; comme lui, attaché à la croix, ou la portant sur ses épaules ; comme lui surtout, le *poisson* sacré qui vit dans l'océan du monde surnaturel. Une inscription sépulcrale du musée Kircher au Collége romain nomme le Rédempteur :

ΙΧΘΥΣ ΖΩΝΤΩΝ

le poisson des vivants ! Jésus-Christ, Fils de Dieu, Sauveur des vivants ! le véritable ἰχθὺς dont nous recevons la vie, la Vie infinie qui se communique à nous pour le temps et pour l'éternité. « Le Christ, dit saint Cyrille de Jérusalem, est le père de la nouvelle génération (5) ; » et Sévérien de Gabala : « Le poisson consacre les poissons ; *piscis consecrat pisces* (6). »

En effet, le Baptême détruit le péché originel : une peinture exécutée à la voûte d'un *arcosolium* du cimetière des saints Marcellin et Pierre, met en regard la chûte du premier homme, et Moïse tirant l'eau du rocher ; au centre,

(1) *Deux monuments*, etc. p. 26. Le sarcophage de J. Bassus est conservé dans la catacombe Vaticane.

(2) Ce sujet, si fréquent sur les monuments antiques de l'Église, a été heureusement reproduit dans un bénitier de la basilique de Sainte-Croix-en-Jérusalem, à Rome.

(3) Peintures de saint Calixte, etc. « Jésus te prend à l'hameçon, non « pour te faire mourir, mais afin qu'étant mort, tu reviennes à la vie. » (Cyrill. Hierosol. *Procatech.* c. v.)

(4) Ibid. Cf. de Rossi, ἰχθὺς.

(5) *Catech.* VII, 10.

(6) Ap. Bottari, tom. III, p. 31.

Noé traverse le déluge, et la colombe lui apporte l'olivier et la paix. Dès lors, l'homme prend un nom nouveau : *Celui qui a confiance au Seigneur,* « fidens in Domino ; » *le fidèle d'entre les fidèles,* « ΠΙCTOC ΕΚ ΠΙCTΩΝ ; » *l'illuminé,* « ΦΩTΙΣΘΕΙΣ ; *le béni,* « benedictus ; » *le fidèle serviteur de Dieu,* « ΘΕΟΥ ΔΟΥΛΟC ΠΙCTOC » etc. Il ne lui faut plus, pour devenir un vrai soldat du Christ, que recevoir l'imposition des mains du Pontife et l'onction du chrême. Nos pères ne séparaient guère la Confirmation du Baptême dont elle est le complément, et c'est pour cela qu'ils ne lui consacraient point, ordinairement, de symboles particuliers (1).

Les enfants recevaient leur part d'un si glorieux héritage. La tendresse de l'Église, qui est la mère de notre mère, comme dit saint Augustin, en serait une preuve suffisante ; mais voici davantage : les épitaphes des petits enfants moissonnés dès l'aurore, leur donnent le titre de *bien méritants :* « Bene merentes » ; elles joignent à leur nom le monogramme du Christ, le poisson, l'ancre, l'image de la colombe innocente ; elles expriment des souhaits pour leur repos dans la paix, ou leur demandent de prier pour ceux qu'ils laissent sur la terre. Penser que tout cela s'adresse à une âme qui n'était point à Dieu et à l'Église, serait méconnaître l'Église, et blesser l'honneur des martyrs. Écoutez plutôt l'inscription de « *Dyonisius, nouvellement illuminé,* (âgé) D'UN AN (et) QUATRE MOIS (2). »

☧ DIONYCIC NEOΦΩTIM
ENIAYTOY ENOC MH
ΝΩΝ TECCAPΩΝ

(1) Cependant une peinture du cimetière de Saint-Calixte, que j'ai déjà signalée dans cette *Revue* (novembre 1862), est une remarquable exception à cette règle.

(2) Inscription trouvée l'an dernier dans la catacombe de saint Calixte et publiée par le chanoine Profili. (Journal de Rome, janvier 1864).

Lisez encore cette autre, si gracieuse et si chrétienne :

D M S
FLORENTIVS FILIO SVO APRONIANO
FECIT TITVLVM BENEMERENTI Q VIXIT
ANNVM ET MENSES NOVE DIES QVIN
QVE CVM SOLD AMATVS FVISSET A MAIORE SVA ET VIDIT
HVNC MORTI CONSTITVTVM ESSE PETIVIT DE AECLESIAVT FIDELIS
DE SECVLO RECESSISSET

« Consacré à Dieu très-grand !

« Florentius a fait cette inscription à son fils Apronianus, « bien méritant, qui vécut *un an et neuf mois (et) cinq jours.* « Comme il était vivement aimé de son aïeule, celle-ci le « voyant tout près de la mort, *demanda à l'Église qu'il pût* « *sortir « fidèle » de ce siècle* (1). »

Nous citerons aussi Paulin, néophyte de *huit ans*, — Candide, néophyte de *vingt et un mois*, — Zozime, néophyte de *cinq ans, huit mois et treize jours*, — Magus, *petit enfant innocent*, que nous reverrons tout à l'heure, — Matronata Matrona, morte à l'âge d'*un an cinquante-deux jours*, et dont on implore les prières, — et une *très-innocente petite fille* qui, ayant vécu *neuf jours et cinq heures*, repose *dans le Dieu Christ, en paix !* Les épitaphes de ces anges terrestres et de beaucoup d'autres, sont conservées au musée de Latran.

II. Une des plus grandes choses qu'il soit accordé à un chrétien de voir en ce siècle, c'est la célébration de la messe aux Catacombes. Les *fossores* ouvrent les souterrains sacrés ; les pas du prêtre font tressaillir les martyrs et les confesseurs au fond de leurs tombes : on croit voir apparaître dans l'ombre les diacres de la primitive Église, et la figure

(1) Cette inscription provient des cimetières de la nouvelle voie *Salaria*, et elle est conservée au Latran.

du jeune Tarcisius, le doux acolyte qui donna son sang pour celui de Notre-Seigneur... Arrêtez-vous, chers et glorieux témoins du Christ, et faites-nous entendre les peintures symboliques du sacrifice, les images mystérieuses de l'Eucharistie, les emblêmes qui signifient et voilent à la fois le sacrement du Corps et du Sang de Jésus-Christ.

Et les diacres disent: « Les peintres, les sculpteurs, les « graveurs sortis de nos écoles connaissaient les rapports « étroits des deux Testaments et fondaient sur eux la loi « principale de l'art et du symbolisme catholiques. Quand « donc, ils ont représenté l'agneau et le froment entre les « mains d'Adam et d'Ève, l'offrande d'Abel, l'immolation « d'Isaac, les victimes du tabernacle mosaïque et la manne « du désert, ils ont voulu porter nos pensées plus haut, et « sous la figure, nous faire toucher à la réalité. Leur but « n'était sûrement point de rappeler une histoire étrangère « à nos dogmes, ni surtout de constituer au profit de « l'ancienne alliance, un privilége qui manquerait à la nou- « velle. Nous avons donc nous-mêmes notre sacrifice et « notre manne!

« N'avez-vous point remarqué sur les bas-reliefs des tom- « beaux, les disciples qui présentent à Notre-Seigneur des « raisins, une gerbe de blé et un agneau, puis cet agneau « qu'un juge criminel dévoue à la mort; puis le bon Pas- « teur entouré de ses brebis et donnant un pain à chacune « d'elles (1)? Le vase qui contient le lait céleste est à ses « pieds (2); ou bien, ce vase mystérieux est entouré d'une « auréole de gloire et porté par un agneau qui s'avance « avec la palme du triomphe (3). Oh! tout cela est si clair, « que la discipline du secret paraît ici se trahir elle-même.

(1) Plusieurs sarcophages du musée de Latran.

(2) *Vetri*, p. 62.

(3) Peinture catacombale publiée par Bosio, p. 363. Cf. Buonarotti *Vetri*, p. XXVII; etc.

« Béni soit le Christ immolé pour nous sous les accidents « du pain et du vin, l'Agneau de notre pâque, ce corps et « ce sang, que les saints Docteurs nomment le pain et le « lait divins (1).

« On voit encore aux Catacombes Notre-Seigneur chan- « ger l'eau en vin ou multiplier les pains et les poissons. « Une sculpture met en parallèle avec ce miracle l'arbre « de la science du bien et du mal. Ailleurs, cette femme « syro-phénicienne dont parle l'Évangile, s'approche de « Jésus, et lui demande les miettes qui tombent de la table « des enfants (2). On voit le repas des sept disciples sur le « bord du lac de Tibériade, quand *Jésus vint, prit du pain « et le leur donna, et du poisson pareillement* (3). Or, la tra- « dition s'accorde à reconnaître, dans le miracle de Cana, « une figure de la transsubstantiation eucharistique ; dans « le pain et le poisson, une allégorie de la nourriture « céleste. Nous croyons donc et nous confessons par ces « peintures, que nous recevons, sous les apparences sacra- « mentelles, le vrai corps et le vrai sang de Jésus-Christ, « fils de Dieu. »

Tandis qu'on recueille cet enseignement de l'antiquité chrétienne, et qu'on s'avance vers la chapelle préparée pour le sacrifice, on aperçoit sur les tombes, l'image des pains marqués au signe de la croix, ou encore le calice rempli de ces pains eucharistiques (4). On se sent au milieu d'un peuple nourri, enivré de la chair et du sang d'un Dieu ; et l'on ne s'étonne plus que ce peuple soit un peuple de martyrs !

(1) Voir les citations des saints Pères dans les *Vetri* du P. Garrucci, pp. 62 et 63.

(2) D'après un sarcoph. du Latran. Cf. Marc VII, 26.

(3) Joan. XXI, 1-14. Il faut observer que la vérité historique des détails n'est pas toujours gardée dans ces peintures, ce qui fait ressortir davantage leur signification mystique.

(4) *Vetri*, p. XIII. D'après une épitaphe de la catacombe de Pontien.

Nous arrivons au terme du pélerinage : un *cubiculum* spacieux s'ouvre devant nous : la lumière qui tombe d'un lucernaire tapissé d'herbes fleuries, de roses et de lys des champs, permet d'y reconnaître une basilique complète, séparée en deux parties (1), munie d'une chaire épiscopale, des bancs du clergé, des siéges particulièrement réservés aux diacres. Plusieurs *arcosolia* décorés de fresques sont creusés dans les murs ; la palme et la fiole de sang disent que des martyrs y sont ensevelis. Une dalle de marbre recouvre leur corps et c'est la table du sacrifice ; voici encore la *prothesis* ou crédence, complément nécessaire de nos autels. Et tout cela est l'œuvre des *fossores* du deuxième siècle...

Les murs sont ornés de peintures : la première, répétée deux fois, représente un poisson soutenant, sur son dos, un panier de pains, de ces pains gris et cendrés que les Romains regardaient comme sacrés : dans la corbeille, on distingue les traits d'un calice plein de vin rouge, et l'ensemble de cette figure rappelle les paroles de saint Jérôme : « Rien n'est plus riche que celui qui porte le corps du Sei-« gneur *dans une corbeille d'osier*, et son sang *dans une* « *coupe de verre* (2). » C'est donc Jésus-Christ lui-même qui nous offre le pain des anges, le vin qui fait germer les vierges.

On reconnaît près de là la *Table du Seigneur*, chargée de pains et d'un poisson, environnée des sept corbeilles qui furent remplies des restes, après la multiplication des sept pains et des poissons.

Plus loin, sur la même table, toute pareille aux trépieds sacrés de l'antiquité, je vois de nouveau le pain et le poisson : à gauche, un personnage vêtu d'un pallium rouge,

(1) Alors, les femmes avaient leur place réservée dans les assemblées religieuses.

(2) *Ep. ad Rusticum*, n. 20 ; édit. Vallars., t. I, p. 947.

comme les philosophes grecs, impose les mains sur ces dons et cette nourriture ainsi préparés; à droite, une femme étend les bras pour la prière. Et de peur que le sens de cette peinture ne demeurât incertain, l'artiste a mis en regard Abraham et Isaac vêtus à la manière des Occidentaux et élevant les mains au ciel; auprès d'eux, l'agneau et le bois de l'holocauste. La figure fait comprendre la réalité : aux sacrifices de l'Ancien Testament succède un sacrifice d'un prix infini, offert à Dieu par les gentils eux-mêmes : « In omni loco..., in gentibus (1). » La victime est le nouvel Isaac, l'Agneau divin déjà immolé sur le bois de la croix; l'Église accompagne de ses vœux l'œuvre du consécrateur, et demande à Dieu d'accepter l'oblation du corps et du sang de l'ΙΧΘΥΣ, de Jésus-Christ Sauveur! (2)

En présence de ces peintures, que l'on saisit bien la grandeur et l'immutabilité de notre foi! Comme le cœur d'un catholique s'épanouit et bat à son aise au milieu de ces dogmes vivants!

III. L'Église, persécutée dans sa foi, le fut en même temps dans sa miséricorde; à sa douleur de perdre ses enfants pour le temps, les Montanistes voulurent ajouter celle de les perdre pour l'éternité, et dénièrent aux successeurs des apôtres le droit de remettre les fautes. On leur répondit par les faits, par l'Écriture et la Tradition, et aussi par les monuments des Catacombes : nos artistes y multiplièrent à l'infini les symboles de la rémission de tous les péchés sans exception. Des scènes de pénitence, de réconciliation avec

(1) Malach. II, 11.

(2) Cf. de Rossi, ἰχθύς, p. 22 et 23; et surtout Garrucci, op. cit., p. 67-68. Les peintures que je viens de décrire sont du cimetière de Saint-Calixte. Enfin, les fouilles exécutées l'an dernier dans la catacombe de Saint-Calixte ont amené la découverte d'une autre de ces peintures eucharistiques. Une femme se tient debout entre deux tables servies pour le repas : le poisson ne manque pas d'y figurer, et l'on comprend que l'Église nous dit : « Venez, mes amis, mangez mon pain, et buvez le vin que j'ai mêlé pour vous... et vivez! » (Proverb. IX, 5.)

Dieu, se retrouvent à chaque pas, et l'œil n'y rencontre point de tableaux qui exciteraient au désespoir ou à une crainte excessive. Que de fois Notre-Seigneur n'est-il pas représenté guérissant le paralytique, et donnant, par là, une image et une preuve de la puissance qu'il a d'absoudre tous les péchés! Que de fois ne le voit-on point se retourner vers Pierre, le convertir et lui pardonner, afin d'apprendre à l'Église dont il est le chef, que l'apostasie même n'est pas hors des limites de sa juridiction et de sa compassion. Que de fois le divin ami de Marthe et de Marie rappelle leur frère de la corruption du tombeau! Lazare est debout dans son *loculus*, enveloppé d'un suaire et de bandelettes; ses sœurs intercèdent en sa faveur, prosternées aux pieds de Jésus-Christ.

Le bon Pasteur prend soin de toutes ses brebis, et charge sur ses épaules celles qui l'ont quitté. Une peinture de Saint-Calixte le montre dans cet acte de tendresse, et, chose singulière! elle place un bouc à sa droite, et une brebis à sa gauche: celle-ci, comme le fils demeuré fidèle, paraît un instant oubliée, tandis que celui-là, comme l'enfant prodigue, reçoit des témoignages particuliers d'amour. De chaque côté du bon Pasteur, un apôtre s'efforce de rassembler tout le troupeau dans le bercail; aussi bien la brebis négligente ou coupable, que les brebis fidèles. Sans doute, la rosée qui indique la grâce divine, tombe sur elles avec plus ou moins d'abondance, suivant leurs dispositions, et laisse tout-à-fait à sec celle qui s'enfuit, mais l'amour et le pardon du divin Maître leur sont offerts à toutes (1).

C'est donc Notre-Seigneur-Jésus-Christ lui-même qui absout, et si Dieu seul peut remettre les péchés, Dieu les remet par le ministère de l'Eglise. Que répondra Tertullien?

(1) Fresque très-ancienne du cimetière de Saint-Calixte. La rosée céleste répandue sur les brebis est un remarquable emblême de la *grâce*. (Cf. Northcote, p. 121 suiv.)

Il joindra la subtilité au mensonge, mais il n'établira jamais que la tradition de l'Église Romaine soit favorable à Montan.

La découverte, que le R. P. Marchi fit, il y a quelques années, de véritables confessionnaux dans la catacombe de Sainte-Agnès, est trop connue de nos lecteurs pour que nous nous y arrêtions (1). Sans doute, on peut imaginer des difficultés contre le système du savant archéologue, mais on ne saurait le renverser, et il conservera son imposante probabilité jusqu'au jour où de nouveaux faits l'élèveront à la certitude.

Le docteur Northcote, dans son travail sur les Catacombes romaines, signale enfin une fresque de la catacombe de Saint-Hermès, qui met en parallèle la guérison du paralytique, et l'administration réelle du sacrement de pénitence, c'est-à-dire, « un homme agenouillé à deux « genoux, devant un prêtre qui lui confère l'absolu- « tion (2). »

VII. — Le Mariage chrétien. — La Virginité, le Sacerdoce.

L'Église catholique n'a point borné son œuvre de restauration à l'homme individuel; étendant son action à la famille et à la société tout entières, elle les a fait entrer dans l'économie du monde de la grâce, la famille, par le sacrement de mariage qui en est le principe, la société, par le sacrement de l'Ordre qui en est le lien. Aussi, quand

(1) Mgr Gerbet a admirablement traité ce point dans son *Esquisse de Rome*, t. II, *Tradition monumentale*, et dans les *notes* de ses *Considérations* sur le sacrement de Pénitence.

(2) *Tableau des Catacombes romaines*, p. 78. — Voyez l'inscription de saint Damase publiée dans cette *Revue*, t. X, p. 53.

même on accorderait qu'avant la venue de Notre-Seigneur Jésus-Christ, la famille et la société ne relevaient que d'elles-mêmes et ne dépendaient pas de l'ordre surnaturel, il n'est plus permis de le penser depuis que l'Évangile nous a été donné.

I. Pour les chrétiens des Catacombes, le Mariage est un état sacré, étroitement lié aux dogmes de la foi, élevé à une dignité qui n'est pas de la terre, sanctifié, en un mot, par un Sacrement. Entendons, en premier lieu, le langage des inscriptions :

1° « A Aurélia Géminia, *très-douce épouse, femme mo-*
« *deste, chaste et d'une parfaite fidélité*, Félix, diacre (1). »

2° « Aurélius d'Himère (?) avec (mon) fils Zethus.

« Après qu'elle eut vécu *noblement et sagement*, avec moi
« son époux, Stratonice, néophyte, sortit de ce monde
« à l'âge de trente ans, et je la déposai *dans le sanctuaire*
« *des martyrs, là où l'on repose bien en paix ;* et j'ai fait ce
« monument, pour rappeler sa sage conduite envers
« moi.

« Et j'ai bien vécu avec mon fils et je me suis endormi à
« l'âge de cinquante-cinq ans (2). »

3° « Sépulture de Lucifera, *très-douce épouse, d'une infi-*
« *nie tendresse*, qui a laissé ici-bas son mari dans une
« très-grande affliction et a mérité qu'on lui gravât cette
« inscription, afin que chacun d'entre les frères qui
« la lira, *prie Dieu* de recevoir cette âme sainte et inno-
« cente.

« Elle vécut XXII ans, IV mois, VI jours (3). »

4° « Probilianus à Félicité (?) son épouse.

« Tous les voisins *(vicinales)* ont admiré sa fidélité, sa

(1) Musée de Latran : *Ex agro Portuensi.*

(2) Ibid., provenant de la nouvelle voie Salaria : inscription grecque d'une lecture et d'une interprétation difficiles ; la dernière ligne nous paraît avoir été ajoutée par le fils, après la mort de son père.

(3) Ibid.

« chasteté, et éprouvé sa bonté. Durant huit années que « son époux fut absent, elle a conservé sa chasteté, et *c'est* « *pourquoi (unde)* elle a été déposée en ce saint lieu, le IIIe « des calendes de février (1). »

D'où viennent de si admirables vertus? Voici la réponse à cette question :

5° « Sans cesse et à jamais ce sera ma douleur, que la « mort ne me permette plus de contempler ton vénérable « visage, ô mon épouse, fille d'Albe, toi qui me fus toujours « fidèle et demeuras toujours chaste. Je gémis d'être seul « loin de toi, *ô dépôt sacré que Dieu m'avait divinement con-* « *fié !* Tu as abandonné les tiens, et tu reposes en paix; « mais un jour, tu te réveilleras, comme tu le mérites, de « ce sommeil; car, le repos qui t'a été donné, n'est que « temporaire... Elle vécut quarante-cinq ans, cinq mois, « treize jours. Qu'elle dorme en paix! — Cyriaque, son « mari, lui a fait cette inscription. PAX! (2). »

Le lecteur remarquera quelle haute idée ce chrétien s'était faite du mariage : « Mihi sanctum te dederat divinitus Autor. » Son épouse lui avait été donnée par Dieu *(Autor)*, l'Auteur infini de tout bien ; et d'une façon particulièrement divine *(divinitus)*, qui sort de l'ordre naturel; aussi, son épouse était, pour lui, une chose sainte *(sanctum)*, sanctifiée par la grâce du sacrement qui la fit chaste et pieuse.

Le Mariage étant un grand mystère en Jésus-Christ et son Église, c'est-à-dire signifiant très-clairement leurs rapports et leur communication mutuelle de grâce et de charité,

(1) Epitaphe trouvée dans le cimetière de saint Calixte en 1863 ; la phrase, *unde deposita est*, est très-remarquable, car elle prouve qu'on n'admettait pas indistinctement tous les chrétiens dans nos Catacombes et qu'on n'y recevait que les justes.

(2) Nous traduisons librement cette belle inscription latine, qui semble avoir été composée avec goût et science, mais gravée avec beaucoup de négligence ; elle est conservée au Latran.

nos artistes ont représenté sur des coupes de verre, deux époux chrétiens qui entourent la *colonne de vérité:* ils se donnent la main en face de cette Église dont ils devront imiter l'indissoluble unité; la couronne céleste est entre eux comme la récompense promise à l'état sacré et surnaturel où ils sont engagés. Ailleurs, le *codex* de l'Évangile ou le monogramme, remplacent la couronne; parfois, l'un des époux porte seul le Livre saint, car sa confession de foi est aussi celle de l'autre. Ici, Notre-Seigneur dépose sur leur front le diadème des élus, ou bien, apparaissant sous la figure du bon Pasteur, il répand sur eux ses bénédictions. Là, enfin, les saints Apôtres les protégent et les sanctifient (1). La grâce de Dieu a passé dans le monde et a régénéré la famille.

II. Mais, dit l'Apôtre, la Virginité est meilleure! Le soin que prenaient nos pères de reproduire fréquemment les traits de la bienheureuse Vierge Marie, de placer à ses côtés des oiseaux dont l'innocence rappelât sa merveilleuse pureté, de lui donner le costume des vierges grecques, de revêtir du voile et d'une riche dalmatique sainte Agnès et les jeunes vierges chrétiennes, et de les environner de colombes symboliques, ce soin est un indice remarquable du prix que l'on attachait à la virginité dès les trois premiers siècles. Il y avait déjà des âmes nobles qui ne voulaient d'autre époux que Jésus-Christ, et qui s'engageaient à lui par des vœux solennels. MM. Raoul Rochette et A. Scognamiglio (2), ont signalé à l'attention du monde savant des peintures catacombales où ils ont reconnu la consécration des vierges et l'imposition du voile. Plusieurs inscriptions renferment les titres de *Sacra Virgo*, *Sancta Virgo*, *Virgo devota*, et tout nous assure que les épithètes de *sainte*, de *sacrée*, de *vouée*,

(1) Voir les *Vetri*, pp. 151 ss.

(2) Raoul-Rochette, *Tableau des Catac.*, p. 182. — Scognamiglio, op. cit., p. 25.

ne sont pas une pure allusion à la piété de ces vierges. L'expression d'*ancilla Dei*, de *virgo Dei*, est encore plus claire ; par exemple :

A ☧ Ω La colombe
NIGELLA VIRGO DEI QVE VI
XIT ANNOS P. M. XXXV DE
POSITA XV. KAL. MAIAS BENE
MERENTI IN PACE

« Nigella, *vierge de Dieu,* qui vécut environ trente-cinq « ans ; pleine de mérites, elle fut ensevelie le XV des ka- « lendes de mai. En paix ! (1) »

Il faut joindre à cette inscription celles des *Viduæ Dei,* ou Veuves consacrées à Dieu, qui vivaient ordinairement des aumônes de l'Eglise :

OC. TA. VI. AE . MA. TRO. NAE.
VI. DV. AE . DE. I.

« A Octavia, matrone, *veuve consacrée à Dieu !* (2) »

DAFNEN VIDVA. Q. CVN VIX.....
ACLESIA NIH. GRAVAVIT.

« Daphné, veuve, qui ayant vécu..... ne fut en rien à la « charge de l'Église (3). »

Je citerai, pour tout résumer, l'admirable épitaphe « d'Adeodata, digne et bien méritante *vierge*, qui repose « ici en paix, *son Christ* l'ordonnant ainsi (4). »

(1) Musée de Latran.
(2) Ibid., trouvé à sainte Sabine.
(3) Ibid.
(4) De la catacombe de Cyriaque au Latran ; petit monument en forme de portique et unique dans les Catacombes.

ADEODATE La Croix ! ET QVIESCIT
DIGNAE ET HIC IN PACE
MERITAE IVBENTE
VIRGINI XPO. EIVS.

Le Christ pouvait-il donc appartenir d'une façon spéciale à cette vierge, si elle ne lui eût voué son amour et fait profession de le servir exclusivement? L'expression : « *Christo ejus* », restera comme une des plus tendres et des plus profondes que la piété catholique ait inspirées.

III. Le chevalier de Rossi, chargé par le souverain-pontife Pie IX de réunir, dans une des galeries du palais de Latran, les inscriptions les plus intéressantes et les plus importantes des Catacombes, les a divisées en un grand nombre de classes, qui sont comme les chapitres de nos annales ecclésiastiques pendant quatre siècles. La dixième et la onzième renferment les inscriptions consacrées aux divers membres de la hiérarchie, depuis les évêques et les prêtres jusqu'aux diacres, acolytes, exorcistes, notaires, et jusqu'aux *fossores* mêmes qui formaient une corporation chargée de la construction des Catacombes et des sépultures (1). Nous avions d'abord le dessein de présenter ici comme une sorte de dyptique, où des épitaphes catacombales eussent représenté tous les ordres de l'Eglise, avec cette excellente disposition qui fait sa force et sa beauté (2). On y aurait reconnu que

(1) Plusieurs inscriptions mentionnent des achats de tombeaux, par exemple: *Constantius et Sosanna se vivi locum sibi emerunt prœsentis* α ☧ ω *omnis fossores.* « Constantius et Suzanne, de leur vivant, ont « acheté, pour eux-mêmes, ce loculus en présence de tous les fossores. » *Serbulus emit bisomú a Leontio fossore.* « Servulus, a acheté un double « tombeau de Leontius fossor. » Un simple loculus se vendait parfois 30 francs (1 solidus 1/2).

(2) Voir, dans l'épître de saint Ignace à l'église de Philadelphie (§. Ier), et dans sa lettre aux Ephésiens (§. IVe), une comparaison magnifique de l'Eglise avec la *cithare* des poètes. La lyre aux mains d'Or-

son organisation était aussi ferme, aussi bien établie à l'époque de Dioclétien, qu'elle l'est aujourd'hui. Mais le désir de ménager nos lecteurs, et d'ailleurs l'évidence même des faits nous ont arrêté.

La théorie d'un sacerdoce vulgaire, et commun à tous les fidèles, sans distinction de rang ni de caractère, ne perce pas une seule fois dans les monuments primitifs de l'art chrétien. Il est vrai que les laïcs portent, aussi bien que les apôtres, le livre de l'Évangile, mais seulement pour croire et vivre suivant ses lois: l'enseignement est réservé aux apôtres ; et Notre-Seigneur ne confie qu'à eux la mission de gouverner l'Église, et de décider les questions doctrinales.

Le Sacerdoce et les parents chrétiens veillaient dès lors avec un grand soin à l'éducation des générations naissantes, et nous en avons plus d'une preuve dans la Rome souterraine. L'adoption des enfants abandonnés (*alumni*) était extrêmement fréquente, puisqu'elle est bien plus souvent rappelée dans l'épigraphie des Catacombes que dans les inscriptions païennes, pourtant infiniment plus nombreuses.

Près des *cubicula*, où l'on offrait le saint sacrifice, se trouvent parfois des salles assez étendues, mais sans autels et sans peintures ; des bancs, taillés dans le tuf, garnissent les parois longitudinales et se terminent par deux ou trois siéges plus élevés. Leur ensemble prouve clairement qu'elles ont servi d'écoles pour les catéchumènes et les jeunes néo-

phée peut donc très-bien désigner l'Église elle-même, « *in quâ Jesus Christus canitur.* » D'après les SS. Pères, la lyre désigne encore les auteurs inspirés ; (Justin, *Cohort. ad Græcos*, n. 8, etc.) ou enfin, les corps sacrés des martyrs qui, frappés par le bourreau « tanquam æreum tympanum, pietatis carmen pulsati succinunt » (Johan. Chrysost., serm. 2. de S. Rom. m.) Nous avons, à plusieurs reprises, insisté sur ce symbole de la *Lyre* d'Orphée, parce qu'il est à la fois l'un des plus beaux que l'on rencontre aux Catacombes, et l'un des plus décriés par les archéologues protestants ou rationalistes.

phytes. Là étudiait sans doute l'auteur du *titulus* suivant:

ΟΒΡΙΜΟϹ ΠΑΛΛΑΔΙΩ
ΓΑΥΚΥΤΑΤΩ ΑΝΕΨΙΩ
ϹΥΝϹΧΟΛΑϹΤΗ ΜΝΗΜΗϹ
ΧΑΡΙΝ

« Obrimos, à Palladius, mon très-doux cousin et *compa-*
« *gnon d'école*, en souvenir! (1) »

Là enseignait Coritus, un des aînés de la grande et généreuse phalange des maîtres chrétiens :

I SPIRITO SANTO BONO
FLORENTIO QVI VIXIT ANIS XIII
CORITVS MAGITER QVI PLVS AMAVIT
QVAM PROPRIVM FILIVM ET COIDEVS
MATER FILIO BENEMERENTI FECERVNT

« Dans l'Esprit saint et bon! Au bien méritant Florentius
« qui vécut treize ans, Coritus, son maître, *qui l'aima plus*
« *que son propre fils*, et Coideus sa mère, à son fils! (2) »

Là, on nourrissait les petits enfants pour Notre-Seigneur Jésus-Christ et les martyrs, expression touchante et plus sublime encore, qui résume tout le programme de l'éducation catholique.

PRECTECTVS ☧ CESQUET ☧
IN PACE ☧ VIXIT ANNIS VIIII
Colombe tenant un rameau. MENSES VIIII DIES III
NVTRICATVS DEO CRISTO MARTVRIBUS

« Pretectus repose dans la paix du Christ! Il vécut neuf

(1) De la catacombe de Priscille: inscription publiée par A Scognamiglio, *op. cit.* pl. II.
(2) De la catacombe de la nouvelle voie Salaria, au Latran.

« ans, neuf mois, trois jours : *Nourri pour Dieu le Christ et* « *ses martyrs!* (1) »

Un calice de verre nous montre l'enfant qui apprend à lire les saintes Écritures sous la conduite de son père et de sa mère (2). Un autre représente, au milieu des arbres, symboles de l'Église, deux petits enfants, Pompéianus et Théodora, entourés de leurs parents; les enfants tiennent tous deux à la main un exemplaire de l'Evangile, et Pompéianus fait remarquer du doigt le monogramme placé au centre de cette famille chrétienne; leur père porte la parole et leur explique les enseignements de la foi (3).

VIII. — L'ÉGLISE AU-DELA DE CE MONDE.

« Joseph, touchant au terme de sa vie, dit à ses frères : « Après ma mort, Dieu vous visitera, et vous fera *monter* « de cette terre à celle qu'il promit par serment à Abraham, « Isaac et Jacob. Et il les conjura et il leur dit : Dieu « vous visitera : Emportez mes ossements de ce lieu avec « vous! (4) »

Les chrétiens ont reproduit plus d'une fois aux Catacombes cette scène du transport des ossements de Joseph. Car il y a une patrie plus haute, dont ce monde n'est qu'un parvis, et où nous *montons* par la mort. Dieu veut que la possession des joies éternelles date de l'heure où commencent les tristesses de la sépulture. Le ciel et la terre se partagent le chrétien expirant: l'une garde son corps, et l'autre revendique son esprit; et tandis que les anges portaient au sein de Dieu les âmes des martyrs, les *fossores* ensevelissaient leurs corps dans l'ombre de la Rome souterraine. C'est pourquoi j'aime à contempler, sur les *arco-*

(1) Musée de Latran.
(2) *Vetri*, tav. XXXII, fig 2ª.
(3) Ibid., Tav. XXIX, fig. 4ª.
(4) Genes. L. 23, 24.

solia, les images de ces courageux et modestes *fossores*, précurseurs de tous les grands artistes qui s'inspireront, jusqu'à la fin du monde, aux sources vives de l'art catholique; j'aime à les voir, dans leurs pénibles travaux, s'éclairant d'une lampe symbolique, frappant du pic les murailles de tuf, mesurant de l'équerre et du compas les tombes de nos pères, et y déposant leurs restes sacrés, afin qu'ils y attendent le jour de la résurrection. Oui, ces ouvriers sont, avec les anges, les initiateurs de la vie véritable!

I. Qu'est-ce donc que la mort? Est-ce un coup de foudre, lancé par une main aveugle et fatale? Non, c'est un *départ* heureux,—un *voyage*, — une *absence* passagère,—un *sommeil* jusqu'à l'aurore, — un *repos* pris dans la paix!

Les Catacombes sont un *dortoir*, *un sanctuaire où l'on dort bien et doucement.* Les salles qu'elles renferment se nomment *cubicula*, car la tombe est une *couche* bénie à laquelle on est confié jusqu'à ce que le Maître vienne, et où l'on est *déposé* pour un temps.

Les nomenclatures et les énumérations ont parfois leur éloquence, et je cède ici au plaisir de citer les expressions qui rappellent le plus ordinairement la mort dans l'épigraphie des Catacombes : Κοιμητήριον — *cœmeterium*, — *cubiculum*, — *locus sanctus*, — ἅγιον μάρτυρων,— εὔκοιτη,—*decessio*, —*recessio*, —*somnus*, —*sopor*, —*dormitio*, —*requietio*, —*quiescere*, — κεῖσθαι — ἐξέρχεσθαι ἐκ τοῦ κόσμου.....

Les images de la mort ne sont pas plus lugubres; disons mieux : elles sont aussi gracieuses : la moisson des épis du pur froment; la cueillette des fruits sur les arbres féconds; la vendange des raisins; le pressoir céleste où ils sont portés par les anges! Car c'est à l'appel des anges que nous obéissons, quand nous passons du désert à la terre promise : « Accersitus ab angelis! » et quand la colombe s'envole vers l'azur des cieux, c'est par l'ordre de *son* Christ: « Jubente Christo ejus! »

L'âme, très-distincte du corps, ne meurt pas avec lui, et sur les cercueils des Catacombes, on lit souvent : « *Paix à son esprit!* » (πνεῦμα); « *Paix à son âme!* » (ψυχή); « Que Jésus écrive *la petite âme* (ψυχάριον) de Nectarée dans le livre des saints ! » Elle ne fait qu'échanger la vie inquiète du temps, pour la vie immuable de l'éternité :

MAGVS PVER INNOCENS
ESSE IAM INTER INNOCENTES CŒPISTI
QVAM STAVILES TIVI HAEC VITA EST
QVAM TE LETVM EXCIPET MATER ECLESIA EDEOC (1)
MVNDO REVERTENTEM / COMPRIMATVR PECTORVM
GEMITVS / STRVATVR FLETVS OCVLORVM

La palme.

« Magus, enfant innocent, tu as déjà commencé d'être « parmi les innocents. Que cette vie est stable pour toi! « Que ta joie fut grande en ce jour, où l'Eglise notre mère « t'accueillit à ton retour de ce monde! Comprimez les « gémissements de vos cœurs! Arrêtez les larmes de vos « yeux! »

L'Eglise embrasse donc la terre et le ciel; elle règne sur le monde, dont la figure passe, et sur le monde où la vie est sans changements! Ici, elle donne à ses enfants l'innocence, pour qu'ils puissent *être* là, parmi les innocents! Elle accompagne de vœux et de secours le voyageur à son départ, et c'est encore elle qui le reçoit à l'arrivée!...

Toutefois, la justice et l'expiation ne sont pas toujours complètes quand *notre Christ* ordonne de venir à lui; alors elles s'achèvent au purgatoire! L'Eglise n'y abandonne pas ses enfants; *elle prie pour les morts* et engage à prier pour eux : MNHCΘHC IHCOYC O XYPIOC TEKNON « Souviens-« toi, Seigneur Jésus, de notre enfant! (2) »

(1) *Edeoc* pour *de hoc* ou *ex hoc*; de même *staviles* pour *stabilis*, et *excipet* pour *excepit*. — Cette inscription est au musée du Latran.

(2) Northcote, p. 182.

« *Meruit titulum inscribi ut quisque de fratribus legerit,*
« *roget Deum ut sancto et innocenti Spirito ad Deum suscipia-*
« *tur* (1). »

Elle demande, pour eux, la récompense infinie, la vision béatifique, qui est :

1. *La vie* par excellence, éternelle et immuable : *vita stabilis* (2), — MNHCΘH AYTOY O ΘEOC EIC TOYC AIΩNAC (3). — AGAPE VIBES IN ETERNVM — (4).

2. La vie *en Dieu*, *dans Jésus-Christ*, *dans l'Esprit-Saint*, c'est-à-dire, la vie dans sa source même : « *Suscipiatur ad Deum* (5). » — « *Filios IV. secum habet ad Dominum* (6). » — *Vivas in Deo.* » — « ZHCAIC EN ΘEΩ » — « *Vivas in Cristo.* » — « *Vivas in Deo Cristo* (7). » — « *Scimus te in* ☧ (8). » — « *Vivas in Spirito san.* (9). » — « REGINA BIBAS IN DOMINO ZEZV (la palme) » : « *Regina, vivez dans le Seigneur Jésus!* (10), » inscription touchante à laquelle l'orthographe *bibas* pour *vivas* ajoute un charme nouveau : « Vous rappelez-vous le *bibas in Domino Zezu?*
« écrivait un jeune pélerin de Rome ; pour moi, j'ai sou-
« vent pensé à cette superbe faute d'orthographe. C'est
« aux Catacombes seulement que l'on peut trouver de si
« sublimes choses, et soit pour cette vie, soit pour l'autre,
« je ne saurais rien vous souhaiter de mieux que de vivre

(1) Fragment de l'inscription de Lucifera (V. plus haut, VII).

(2) Inscription de *Magus*.

(3) « Dieu, souvenez-vous de lui dans tous les siècles ! » (Cité par Northcote, p. 182.)

(4) « Agapé, tu vivras éternellement ! » Inscription de la nouvelle voie Salaria, au Latran.

(5) Inscription de Lucifera.

(6) ... « Ses quatre fils sont maintenant avec elle devant le Seigneur. » (Northc. p. 172.)

(7) « Vivez en Dieu, dans le Christ, dans le Dieu Christ... » (passim.)

(8) « Nous vous savons *dans le Christ*... » (Voir, plus loin, l'inscription de Gentianus.)

(9) Voyez, plus haut (II), les inscriptions de Protus et de Cyriaque.

(10) Au musée du Latran, de la nouvelle voie Salaria.

« en Notre-Seigneur, et de boire à son doux calice !... » Aussi, voit-on sur plusieurs tombeaux, des colombes qui aspirent à se désaltérer à un calice richement orné...

3° Le ciel, c'est le *bien infini* auprès duquel tous les autres perdent leurs charmes : « *Spiritus tuus in bono!* » C'est la grappe et les fruits divins que l'oiseau savoure...

4. C'est le *séjour des saints* et *des innocents*, où l'on demande à Dieu de placer l'âme de Nectarée, et où Magus règne déjà, « ΤΟΠΟϹ ΑΓΙΩΝ (1). » — « *Inter innocentes* (2). — ΜΕΤΑ ΤΩΝ ΑΓΙΩΝ » (3)

5. Le *rafraîchissement* dans les flots de la bonté et de la tendresse divines : « *Refrigera Deus animam hominis.* » — « *Spiritum tuum Deus refrigeret.* » — « *Deus tibi refrigeret*, » etc.; et ce souhait que l'Eglise répète encore après seize et dix-sept siècles, est une marque très-frappante de sa croyance constante aux feux vengeurs du purgatoire.

6. La *lumière!* « O Hermès, possède la lumière! » — AETERNA TIBI LVX TIMOTHEA IN : « Que la lumière « éternelle te soit donnée dans le Christ, ô Timothée! (4) »

DOMINE NE QVANDO
ADVMBRETVR SPIRITUS
VENERES. DE FILIUS IP
SEIVS QVI SVPERSTI
TIS SVNT BENEROSVS
PROIECTUS

« Seigneur, que l'âme de notre mère Vénus ne demeure « point dans les ténèbres! — Ceux de ses fils qui lui ont « survécu, Venerosus et Projectus (ont érigé ce monu- « ment) (5). »

(1) V. plus haut l'épitaphe de Nectarée.
(2) Inscription de Magus.
(3) Voir plus loin le *titulus* de Dyonisius.
(4) Northcote, p. 184.
(5) Musée de Latran.

L'Eglise demande encore aujourd'hui à Dieu de ne point laisser les âmes fidèles dans les ténèbres du purgatoire, et de leur accorder ce séjour, *où, dans la lumière de Dieu, nous verrons la lumière, où nous contemplerons Dieu, non plus en énigme ou par une image, mais face à face.*

7. *Le repos et la paix!* « *Spiritus tuus bene requiescat in Deo* (1). » — « ΕΥΚΟΙΤΗ ΜΕΤΑ ΕΙΡΗΝΗC (2). — ... CESQVET... QVESQVAET... (3) etc. »

La formule : *pax — in pace — in pacem* — εἰρήνη — ἐν εἰρήνῃ — exprimée de cent manières ou symbolisée par le rameau d'olivier, est incontestablement la plus fréquente de toutes celles qu'on trouve aux Catacombes. Nous avons déjà précisé le sens qu'elle comporte dans les inscriptions juives; dans les inscriptions chrétiennes, elle est plus claire encore. Quoiqu'en aient dit plusieurs écrivains, d'ailleurs très-recommandables, 1° il est sûr que jamais elle ne se borne à constater le repos *matériel* que le corps trouve dans la poussière; 2° sauf quelques exceptions, elle ne désigne pas simplement que le fidèle est mort dans la *communion de l'Église.* M. de Rossi a fort bien montré (4) que la formule *vixit in pace* est très-rare à Rome; que plusieurs des inscriptions où elle se lit, ne sont pas purement romaines, ou bien appartiennent à des chrétiens étrangers et pélerins, dont l'orthodoxie aurait pu être douteuse; 3° l'expression *in pace* se rapporte donc à la paix que l'âme goûte dans la possession de Dieu, et de nombreux exemples prouvent qu'elle est une prière, une invocation, une acclamation : *Suscipiatur in pace! — Dormi in pace! — Quiesce in pace! — In*

(1) « Que ton esprit repose bien en Dieu! » (Inscription d'Anatolius, citée plus loin.)

(2) Epitaphe de Stratonice (Cf. n° VII).

(3) Formes barbares du mot *quiescere* très-fréquentes dans les Catacombes de Rome. Les pauvres ne pouvant recourir à un graveur instruit, faisaient de leur mieux, et nous ont ainsi transmis, avec l'expression de leur foi, des vestiges curieux des dialectes vulgaires de Rome.

(4) Spicileg. Solesm. Tom. IV.

pace estote! — Te in pace! — Leonti, pax à fratribus! vale! (1) — *Pax tecum! — Pax tibi!* etc. etc.

8. Le ciel, enfin, c'est la *couronne* de chêne ou de laurier qui brille sur la tête des martyrs, le *nimbe* qui environne le front des saints, les *étoiles* dont la splendeur leur sert comme de manteau, le *diadème* orné de pierres précieuses, les *fleurs* et la *palme*, le *jardin* de l'Époux..., et pour finir par un trait qui complète tous les autres, le ciel est *la compagnie de Notre-Seigneur Jésus-Christ!* Les peintures de Rome souterraine représentent souvent les saints auprès de ce divin Maître; il se donne à eux; il est leur récompense et leur possession; et nos apôtres, nos martyrs, nos confesseurs et nos vierges semblent répéter avec un doux sourire: « Et ainsi nous serons toujours avec le Seigneur! » *Et sic semper cum Domino erimus!*

Cependant, la chair qui a pris part aux combats de l'esprit, a mérité de partager ses triomphes: *Merita resurges!* disait Cyriaque à son épouse (2). Et de fait, si la mort est un sommeil, le réveil aura son heure; si elle est un départ, l'âme reviendra au corps abandonné; si elle est un repos, le mouvement et la vie renaîtront: *Temporalis tibi data requietio* (3)! Oui, s'écriait Mgr Gerbet:

« ..... dans ce sable humain qui dans nos mains mortelles
« Pèse si peu,
« Germent pour le grand jour les formes immortelles
« De presqu'un Dieu! »

Celui qui n'a point connu la corruption du tombeau, et « *qui a pu* briser les liens funestes de la mort, celui-là « *donne la vie aux germes terrestres qui meurent...* » C'est la profession de foi et l'espérance de « Ibérianus, déposé le troisième des ides d'août: en paix!... »

(1) « Léontius, tes frères te souhaitent la paix! Adieu! » Inscription de la catacombe de Priscille, et publiée par M. de Rossi (*Bullettino*, feb. 1864).
(2) V. plus haut, n. VII. — (3) Ibid.

VIVERE QVI PRESTAT MORIENTI
A SEMINA TERRAE SOLVERE QVI POT
VIT LETALIA VINCVLA MORTI (*s*)
DEPOSITVS IEBERIANVS III IDVS. ACV
QSTAS IN PACEM (1)

En appliquant à une foule de peintures des Catacombes la grande règle d'interprétation artistique, qui prescrit de demander aux écrivains religieux la clef du symbolisme sacré admis à leur époque, on reconnaîtra facilement que les scènes du *déluge*, de *Joseph* retiré de la citerne, de *Jonas* englouti, puis rejeté sain et sauf par le monstre, des *enfants dans la fournaise*, de *la vision d'Ézéchiel*, de *la résurrection de Lazare*, sont des allégories et des promesses de la résurrection des corps. On reconnaîtra de même que le *phénix* et le *paon*, etc., en sont des emblêmes (2). C'est pourquoi la grande vierge romaine, sainte Cécile, fit sculpter l'image du phénix sur la tombe de Valérien. — Il est beaucoup d'épitaphes qui portent l'image d'une sorte de *racine*, où l'on peut voir la même signification : plantes confiées à la terre et humiliées, nos corps fleuriront quand la véritable aurore apparaîtra dans les cieux...

II. L'Eglise travaille à préparer cet admirable renouvellement, et déploie son activité sur un triple théâtre ; sur la terre où elle nous façonne pour les cieux, au purgatoire où elle achève son œuvre, au ciel où elle triomphe. Mais partout, c'est toujours la même et sainte Église catholique. Nous avons vu les rapports de prière et d'intercession qui relient le purgatoire à la terre ; il nous reste à considérer ceux qui unissent la terre et le ciel.

Du fond des Catacombes, l'Église militante honorait les

(1) Au musée de Latran.
(2) Cf. Aringhi, *Roma subterranea*, et Garrucci, *Vetri*, passim.

saints : elle célébrait le sacrifice eucharistique sur leurs tombes ; elle peignait leurs images sur le tuf de ses souterrains, les ciselait sur les coupes de cristal ou les sculptait sur les sarcophages.

Elle souhaitait à *Rufa* de vivre *au nom de saint Pierre ;* et à un autre de vivre *au nom de saint Laurent*, comme elle nous souhaite de vivre au nom du Christ !

RVFA OMNIBVS SVBDITA ET ATFABILIS
BIBET IN NOMINE PETRI IN PACE

« Rufa, soumise et affable envers tous, vivra au nom de « Pierre, dans la paix du Christ. »

VIVAS IN NOMINE LAVRENTII.

« Puissiez-vous vivre au nom de Laurent ! (1) »

Bosio lut sur un *loculus* du cimetière souterrain de Saint-Hippolyte :

REFRIGERI TIBI DOMNVS IPOLITVS.

« Que saint Hippolyte vous obtienne le rafraîchisse- « ment ! (2) »

Et dans la crypte de Saint-Janvier, qui fait partie du cimetière de Prétextat et qui fut découverte en 1858, le chevalier de Rossi trouva les mots suivants, écrits sur la chaux vive d'une sépulture qu'il rapporte à l'antiquité la plus reculée :

« *Spiritum... refrigeri Januarius, Agatopus, Felicissimus, martyres!* » « Que les saints martyrs Janvier, Agapit et « Félicissime, rafraîchissent l'âme de... (3). »

(1) Northcote, p. 185, et surtout Garrucci, *Vetri*, p. 121.
(2) *Roma sotterr.*, p. 409.
(3) Cf. *Bullettino*, n° 1er, p. 1 à 6.

Le fragment d'un calice, publié par le R. P. Garrucci, porte l'épigraphe : PETRVS PROTEG. « Que saint Pierre te protége ! » (1).

On célébrait dès lors les fêtes des saints, car l'épitaphe de « Pécori, douce âme » nous apprend qu'elle *vint dans le cimetière* le huitième des ides de juillet, et *fut déposée le lendemain du jour des martyrs* (2).

« *Pecori dulcis anima benit in cimitero*
« *VIII idus iulii. dep. postera die marturorum.* »

Cette dévotion pour les saints portait nos artistes à représenter la Mère de Dieu au milieu des apôtres qui lui adressent la parole, et célèbrent sans doute ses louanges, en même temps qu'ils nous instruisent de nos devoirs envers elle. D'autres fois, ils paraissent soutenir ses bras élevés au ciel, de peur qu'ils ne se fatiguent, et que le peuple privé de ses prières ne faiblisse devant l'ennemi. Parfois encore, ils entourent d'autres saints, sainte Agnès, par exemple, et honorent ainsi ceux que Jésus-Christ lui-même a promis de glorifier.

Les fidèles aimaient à se choisir une sépulture auprès des martyrs, et même *sous le sol* des galeries voisines (3). Ils écrivaient sur les murs environnants, de ferventes aspirations et prières en leur honneur. Ils leur recommandaient les âmes des morts :

SOMNO HETERNALI.
AVRELIVS GEMELLVS QVI BIXIT AN.
ET MESES VIII. DIES XVIII MATER
FILIO CARISSIMO BENAEMERENTI FECIT IN PA
COMMANDO BASILLA INNOCENTIA GEMELLI.

(1) *Vetri*, p. 77 et 81.

(2) De la catacombe des saints Processe et Martinien, sur la voie Aurélia ; au musée de Latran.

(3) *Correspondance de Rome*, (12 mars 1864), d'après le chanoine Profili.

« Sommeil éternel... (1).

« Aurélius Gemellus, qui vécut un an et huit mois et « dix-huit jours. Sa mère a fait ceci pour son fils très-cher « et bien méritant. En paix ! *Je vous recommande, ô Basilla,* « *l'innocence de Gemellus...* »

DOMINA BASSILLA COM
MANDAMVS TIBI CRES
CENTINVS ET MICINA
FILIA NOSTRA CRESCEN
QVE VIXIT MEN X ET DES

« O sainte Basille, nous, Crescentinus et Micina, nous « vous recommandons notre fille Crescentia (?), qui vécut « dix mois et ... jours. »

Les chrétiens imploraient enfin pour eux-mêmes, l'intercession des justes qui vivent dans le sein de Dieu :

AVRELIVS AGAPETVS ET AVRELIA
FELICISSIMA ALVMNE FELICITATI
DIGNISSIMAE QUE VICSIT
ANIS XXX ET VI
EPPETE PRO CELSINIANV CONIVGEM

« Aurelius Agapetus et Aurelia Félicissima à Félicité, « leur très-digne fille adoptive, qui vécut trente-six ans. « *Et prie pour Celsinianus, ton époux !* (2) »

PETE PRO PARENTES TVOS
MATRONATA MATRONA
QVE VIXIT AN. I. DI. LII.

« Prie pour tes parents, Matronata Matrona, qui vécus « un an et cinquante-deux jours ! (3) »

(1) Oui, *éternel ;* mais en revanche, la mort prend le nom de *sommeil.* Cette inscription et la suivante, sont du cimetière de sainte Basilla (aujourd'hui catacombe de Saint-Hermès), et se conservent au Latran.

(2) De la nouvelle voie Salaria; au Latran.

(3) Ibid.

ANATOLIUS FILIO BENEMERENTI FECIT
QVI VIXIT ANNIS VII MENSIS VII DIE
BVS XX ISPIRITVS TVVS BENE REQVIES
CAT IN DEO PETAS PRO SORORE TVA.

« Anatolius a fait (ce monument) à son fils bien méritant
« qui vécut sept ans, sept mois, vingt jours. Que son âme
« repose bien en Dieu ! *Prie pour ta sœur !* (1) »

GENTIANVS FIDELIS IN PACE QVI VIX
IT ANNIS XXI. MENSS VIII. DIES
XVI ET IN O colombe ☧ colombe RATIONIS TVIS
ROGES PRO NOBIS QVIA SCIMVS TE IN ☧

« Gentianus fidèle. En paix ! Il vécut vingt-et-un ans,
« huit mois, et seize jours. Et *dans tes prières, prie pour*
« *nous,* parce que nous te savons dans le Christ ! (2) »

ΔΙΟΝΥCΙΟC ΝΗΠΙΟC ΑΚΑΚΟC ΕΝΘΑΔΕ
ΚΕΙΤΕ ΜΕΤΑ ΤΩΝ ΑΓΙΩΝ ΜΝΗCΚΕCΘΕ
ΔΕ ΚΑΙ ΗΜΩΝ ΕΝ ΤΑΙC ΑΓΙΑΙC ΥΜΩΝ
ΠΡΕΥΧΑΙC ΚΑΙ ΤΟΥ ΓΑΥΨΑΝΤΟC ΚΑΙ
ΓΡΑΨΑΝΤΟC

« Dyonisius, enfant innocent, repose ici avec les saints.
« *Souvenez-vous de nous, en vos saintes prières ; et de moi*
« *qui ai gravé et qui ai écrit* (3). »

IX.

L'histoire est l'adversaire le plus redoutable des hérésies. Elles ne peuvent s'accommoder aujourd'hui à leurs formu-

(1) Ibid.
(2) It. ibid.
(3) D'après Northcote, p. 190.

laires et confessions d'hier : le passé les confond, le présent condamne déjà leur avenir.

Il n'en est pas ainsi de l'Église romaine. Plus on avance dans la connaissance de ses origines, plus on admire sa divine immutabilité.

Il n'y a pas eu, et il n'y aura jamais de découverte dans Rome souterraine, qui ne prête un puissant secours et n'apporte un nouvel éclat à la *Théologie des Catacombes*.

L'abbé J. D.

TABLE DES MATIÈRES.

Pages.

ÉTUDE SUR LA LÉGISLATION MOSAIQUE (2e, 3e, 4e, 5e et 6e articles), par M. l'abbé A. Gilly 5, 105, 240, 305, 401
L'EXEMPTION DES RÉGULIERS ET LE CLERGÉ DE FRANCE, par M. l'abbé H. Montrouzier 17
LA THÉOLOGIE DES CATACOMBES (4e, 5e, 6e articles), par M. l'abbé J. D 49, 130, 577
DU DROIT COUTUMIER DANS L'ÉGLISE (3e article), par M. l'abbé Grandclaude 140
DE L'ORDRE SURNATUREL, par M. l'abbé H. Girard 65
QUESTION CANONIQUE. — *Du Refus de sépulture prononcé contre les suicidés*, par M. l'abbé H. Montrouzier 75
DU CHANT ECCLÉSIASTIQUE (3e et dernier article), par M. l'abbé P. R. 79
DE L'INDULGENCE DE LA PORTIONCULE, par M. l'abbé N.-C. Leroy 97
DU PROBABILISME, par M. l'abbé E. G 161
DES CHAPITRES CATHÉDRAUX EN FRANCE, par M. l'abbé Craisson. 184
LA QUESTION LITURGIQUE DANS L'ORDRE DE CITEAUX, par M. l'abbé E. F. 209
EXAMEN DE QUELQUES ERREURS CONTEMPORAINES SUR LE SURNATUREL, par le R. P. Marin de Boylesve 232
LA MATIÈRE ET LA FORME (1er et 2e articles), par le R. P. Ramière 200, 337
IDÉE DE LA BIBLE, par M. le chanoine Berton 414
DE LA MANIÈRE DE PRÊCHER SUR L'ENFER, par le R. P. Montrouzier 430
TRIPLE GALLICANISME, par le Même 497
LA PERSÉCUTION RELIGIEUSE EN ANGLETERRE, par M. l'abbé Gilly. 529
DE L'INAMOVIBILITÉ DES DESSERVANTS 540
THÉOLOGIE MORALE — *Peut-on admettre à la sainte table les filles enceintes?* par M. l'abbé Craisson 279
— *Est-il nécessaire de réitérer l'absolution à celui qui accuse des péchés mortels oubliés*, par le Même. 284
— *Sur les Sociétés secrètes prohibées*, par le Même 443
DE LA PRÉSÉANCE DANS LE CLERGÉ, par le Même 321

QUESTIONS LITURGIQUES.— *Des Fonctions funèbres*, par M. l'abbé P. R 195
— *Examen de quelques difficultés relatives aux églises et oratoires*, par le Même 268
— *Questions diverses*, par le Même 274, 549
— *De la Consécration des églises et de la fête de la Dédicace*, par le Même 348
— *De l'Habit de chœur*, par le Même 451
LA POLÉMIQUE ENTRE LE R. P. NEWMAN ET LE Dr KINGSLEY. 290
DÉCRETS DE LA S. C. DES INDULGENCES. 383
DÉCRETS DE LA S. C. DES RITES 387
CIRCULAIRE DE LA S. C. DE L'INDEX 565
LETTRE AUX ÉVÊQUES DE BELGIQUE, sur certaines doctrines enseignées à Louvain 568
DÉCISIONS DE LA S. C. DU CONCILE 474, 556
ARCHICONFRÉRIE DE L'ASSOMPTION DE N.-D. 389
CORRESPONDANCE 89
— *Un Essai malheureux de fusion religieuse* 376
BIBLIOGRAPHIE, 98, 100, 202, 203, 206, 301, 304, 397, 485, 487, 491, 571
CHRONIQUE 103, 208, 494

TABLE ALPHABÉTIQUE.

Absolution de péchés oubliés, 284.

Acta Sanctorum. — Réimpression, 496.

Adoration de la Croix le jeudi saint, 553.

Amovibilité des desservants. — Décision de la S. C. du Concile, 540.

Angleterre. — Polémique du P. Newman avec le Dr Kingsley, 290. — Un Essai malheureux de fusion religieuse, 376. — La persécution religieuse en Angleterre sous les successeurs d'Élisabeth, 529 ss. — Portrait d'Élisabeth, 530. — La persécution sous Jacques Ier, 531. — Fondations anglaises sur le continent, 536. — Période de châtiment : Charles Ier et Cromwell, 537.

Autel privilégié, 384.

Baronius. — *Annal. ecclesiastici*, 485.

Bible. — Idée de la Bible, 414 ss. — Parole et Écriture, *ibid.* — Destinée de la Bible, 418. — Essence de la Bible, 419. — Ancien et Nouveau Testament, 423.

Bibliographie. — Articles divers, 98, 100, 202, 203, 206, 301, 304, 397, 485, 487, 491, 571, 573, 576.

Bibliothèques catholiques, 493.

Bonaventure (St). — Édition nouvelle de ses œuvres, 207. — Compte-rendu, 397.

Bossuet. — V. *Probabilisme.*

Bouvry. — *Expositio rubricarum Breviarii, Missalis et Ritualis Romani*, 495.

Carbonari. — V. *Sociétés secrètes.*

Catacombes. — La Théologie des Catacombes, 49 ss., 130 ss., 577 ss. (V. la table du t. IX). — L'Hérésie et les Catacombes romaines, 49 ss. — Histoire des Catacombes hérétiques, *ibid.*—Description et examen théologique de leurs monuments, 55, 130. — Distinction des Catacombes hérétiques et des Catacombes catholiques, 136. — Les Catacombes catholiques, 577. — L'Église romaine, 578. — Idéal de l'Église : Dieu, l'Incarnation, les Anges, 581. — Préparation évangélique : la création, la chûte, le Rédempteur, etc , 591. — Définition de l'Église, 599.— Le premier Pape, 605.— Baptême, Eucharistie, Pénitence, 613. — Le Mariage chrétien, la Virginité, le Sacerdoce, 622. — La vie future, 630.

Chant ecclésiastique, 79 ss. (V. la table du t. IX). — Des Psaumes, 79. — Des Versets, 85. — Des Répons brefs, 86. — Des Lamentations de Jérémie, *ibid.* — Des Litanies, *ibid.* — Est-il permis d'appliquer un rythme non liturgique à des parties de l'office non énumérées précédemment? 87. — De l'Usage du Plain-Chant musical, *ibid.*

Chapitres cathédraux. — V. *Pelletier*.
Communion. — Admission à la sainte Table, 280.
Congrégations. — Décrets de la S. C. des Indulgences, 383. — De la S. C. des Rites, 387. — De la Congrégation du Saint-Office, 379. — De la S. C. du Concile, 473, 540, 566.
Correspondance, — 89, 290, 376.
Coutume. — Du Droit coutumier dans l'église, 140 ss. (V. la table du t. IX). — Des Conditions canoniques du Droit coutumier, 140. — Matière de la Coutume, 141. — Forme de la Coutume, 147.
Croix. — Son adoration, 553.
Crampon (l'abbé). — *Les Quatre Évangiles*, 202.
Curés.—Décision de la S. C. du Concile sur le Concours, 479. V. *Amovibilité*.
Destombes (l'abbé). — *La Persécution religieuse*, 529 ss.
Église. — Examen de plusieurs difficultés relatives aux églises et oratoires, 268, 554.—De la Consécration des églises et de la fête de la Dédicace, 548.
Enfer. — De la Manière de prêcher sur l'Enfer, 430 ss. — Danger de l'exagération, 431 ; — de la diminution, 432. — Feu métaphorique, 433. — Mitigation des peines de l'Enfer, 436.
Exemption (l') des Réguliers et le Clergé de France, 17 ss. — L'exemption est bien plus le droit du Souverain-Pontife que le privilége des religieux, 18. — L'Ancien Clergé de France n'a pas eu, touchant l'exemption, une autre doctrine, 32. — Aujourd'hui comme autrefois l'exemption des Réguliers doit être reconnue, 38. — Conditions indispensables pour qu'une Communauté puisse revendiquer le bénéfice de l'exemption, 40. — L'exemption des Réguliers n'amène aucun inconvénient sérieux soit pour la discipline religieuse, soit pour l'administration épiscopale, *ibid*.
Francs-maçons. — V. *Sociétés secrètes*.
Fredault (le Dr). — *Anthropologie*, 261.
Funérailles. — Des Fonctions funèbres, 193.
Gallia Christiana. — Réimpression, 208.
Gallicanisme. — Triple gallicanisme, 497 ss. — Gallicanisme parlementaire, 503. — Gallicanisme théologique, 506. — Gallicanisme pratique, 516.
Grades théologiques à Montauban, 208.
Guizot. — *L'Église et la Société chrétienne*, 232.
Gury (le P.). — V. *Probabilisme*.
Habit de chœur. — Du Rochet, 451, — Du Surplis et de sa forme, 468.
Imprimatur. Sa nécessité, 543.
Index. — Livres mis à l'index, 103, 403, — Circulaire de la S. C. de l'Index, 565.
Indulgences. — Décrets de la S. C. des Indulgences, 383.— V. *Portioncule*, *Maurel*.
Kingsley (le Dr). — V. *Angleterre*.
Labis. — *Ecclesiæ catholicæ demonstratio*, 495.
Législation mosaïque. — V. *Moïse*.
Litanies diverses, manière de les réciter, leur usage public et privé, 550.
Liturgie. — La Question liturgique dans l'ordre de Cîteaux, 209. — Origines

et disposition de la Liturgie cistercienne, *ibid.* — Réformes diverses au XVIIe siècle, 218. — Le Bréviaire de Paul V est seul légitime, 223. — Questions liturgiques, 549. — V. *Autel. Chant, Croix, Église, Funérailles, Habit de chœur, Ordo, Litanies, Préséance.*

LOUVAIN. — Lettre aux évêques de Belgique sur certaines doctrines enseignées à Louvain, 568.

MALET. — *La Paroisse d'après les saints Canons*, 104.

MANNING. — *La Confession ou l'Amour de Jésus pour les pénitents*, traduit par L. Pallard, 491.

MARIAGE. — Décision de la S. C. du Concile concernant le rapt, 473.

MAUREL (le P.). — *Guide pratique de la Liturgie romaine*, 104. — *Le Chrétien éclairé sur la nature et l'usage des indulgences*, ibid.

MIGNE (l'abbé). — V. *Patrologie.*

MOÏSE. — Sa Législation, 5 ss., 105 ss., 240 ss., 305 ss., 405 ss. (V. la table du t. IX). — Le Mosaïsme n'est pas le développement des institutions patriarcales, 6 ss., 105 ss. — Il n'est pas le produit du polythéisme épuré, 122 ss. — État du peuple juif au moment de la promulgation de la loi mosaïque, 240. — Éducation et mission de Moïse, 241. — Le Décalogue, 251. — Tableau succinct des institutions religieuses de Moïse, 305. — Institutions sociales, 401. — Institutions politiques, 411. — Conclusion, 412.

NEWMAN (le R. P.) — V. *Angleterre.*

OPTION DES BÉNÉFICES. — Décision, 556.

ORATOIRES. — V. *Église.*

ORDO. — Questions diverses sur l'*Ordo*, 279, 554.

ORDRE SURNATUREL. — Compte-rendu d'un ouvrage sur l'*Ordre surnaturel*, par le P. Schrader S. J., 65 ss. — Ordre logique, Ordre ontologique. *ibid.* — Distinction logique entre l'Ordre naturel et l'Ordre surnaturel, 69. — Réalité de cette distinction, 70. — Du préternaturel, 73.

PATROLOGIE. — Un Mot sur la *Patrologie* de M. l'abbé Migne, 304.

PELLETIER (l'abbé V.). — *Des Chapitres cathédraux en France devant l'Église et devant l'État*, 104. — Compte-rendu de cet ouvrage, 184.

PÉRONNE. — *Memoriale prædicatorum, etc.*, 206.

PETAU (le P.). — *Dyonisii Petavii opus de Theologicis dogmatibus, a J.-B. Thomas, in Seminario Virdunensi Th. Prof. recognitum et annotatum*, t. I, 98.

PHILOSOPHIE. — La Matière et la Forme, 260 ss., 337 ss. — Exposition de cette théorie, 263. — Explication de la composition des corps d'après les philosophes catholiques, 337. — Conclusion, 345.

PIE (Mgr). — *Instructions synodales sur les principales erreurs du temps présent*, 208. — Compte-rendu, 301.

PIERRET (l'abbé). — *Manuel d'archéologie pratique*, 573.

PORTIONCULE (Indulgence de la), 97.

PRÉDICATION. — V. *Enfer.*

PRÉSÉANCE. — De la Préséance dans le clergé d'après les lois canoniques, 321 ss. — Règles générales, *ibid.* — Règles spéciales, 325.

PROBABILISME (*Casus conscientiæ auct. J. P. Gury*), 158 ss. — Historique

du Probabilisme, *ibid.* — Qu'est-ce que le Probabilisme? 162. — Comparaison du Probabilisme et du Probabiliorisme, 164. — Fondement du Probabilisme, 166. — De l'Assemblée du clergé de France de 1700, 167. — Réfutation des motifs présentés par Bossuet contre le Probabilisme, 172. — État actuel de la Question, 176.

PURGATOIRE. — Archiconfrérie de l'Assomption de N.-D. pour le soulagement des âmes du Purgatoire, 389.

RÉGULIERS. — V. *Exemption.*

RIANCEY (H. et Ch. de). — *Histoire du Monde*, 496.

ROHRBACHER. — *Histoire ecclésiastique*, 571.

ROSAIRES. — Leur bénédiction, 385.

ROUARD DE CABD (le R. P.). — *L'Ordre des Frères-Prêcheurs et l'Immaculée Conception de la Très-sainte Vierge*, 203.

RUA (l'abbé). — *Cours de Conférences sur la Religion*, 100.

SAINT-SACREMENT. — Huile qu'on doit brûler devant le Saint-Sacrement, 387.

SCHRADER. — V. *Ordre surnaturel.*

SÉPULTURE. — Du Refus de sépulture prononcé contre les suicidés, 75.

SOCIÉTÉS SECRÈTES. — Règles de conduite pour les confesseurs, 443.

SOUTANE. — Sa forme pour les simples prêtres, 549.

STATUES voilées au temps de la Passion, 552.

SURNATUREL. — Examen de quelques erreurs contemporaines sur le surnaturel, 232.

THÉOLOGIE. — V. *Catacombes.*

THOMASSIN. — *Dogmata theologica*, 495. — *Ancienne et nouvelle Discipline de l'Église*, ibid.

TONGIORGI (le P.). — Sa Philosophie, 89. — V. *Philosophie.*

VAN DER BURCH. — *Brevis elucidatio totius missæ*, 576.

VILLECOURT (le Cal). — *Vie et Institut de saint Alphonse-Marie de Liguori*, 495.

Errata du tome X.

Page 234, ligne 18, *au lieu de :* s'il est en Dieu quelque chose que je *ne* puis naturellement connaître, *lisez :* que je puis naturellement connaître.

Pag. 418,	lig. 5, bas :	des peuples,	*lisez :*	de peuples.
— 420,	— 6,	il s'est laissé	—	et s'est.
— *ibid.*,	— 7,	;	—	,
— 423,	— 7,	séparait	—	séparerait.
— *ibid.*,	— 7, bas :	par les	—	avec les.
— 424,	— 20,	fondation	—	formation.
— 428,	— 6, bas :	éclatante	—	éclatant.

Arras.—Typ. Rousseau-Leroy, rue Saint-Maurice 26.